

सिद्धान्ताचार्य
पण्डित फूलचन्द्र शास्त्री
अभिनन्दन ग्रन्थ

संपादक मण्डल

- डॉ० ज्योतिप्रसाद जैन, लखनऊ
पं० कैलाशचन्द्र शास्त्री, वाराणसी
पं० जगन्मोहनलाल शास्त्री, कटनी
प० नाथूलाल शास्त्री, इन्दौर
प० माणिकचन्द्र चवरे, कारंजा
प्रो० खुशालचन्द्र गोरावाला, वाराणसी
डॉ० देवेन्द्रकुमार जैन, नीमच

प्रबन्ध सम्पादक

ब्राह्मलाल जैन फागुल्ल

प्रकाशक

सिद्धान्ताचार्य पं० फूलचन्द्र शास्त्री अभिनन्दन-ग्रन्थ
प्रकाशन समिति, वाराणसी

प्रकाशक

सिद्धान्ताचार्य पण्डित फूलचन्द्र शास्त्री
अभिनन्दन ग्रन्थ प्रकाशन समिति
वाराणसी (उत्तर प्रदेश)



प्रकाशन

१९८५



मूल्य

एक सौ एक रुपया



मुद्रक

कमल प्रिंटिंग प्रेस

भेळपुर, वाराणसी-१९



प्रकाशकौय

विगत तीन-चार दशकोंमें अभिनन्दन करने और अभिनन्दन-ग्रन्थ तथा स्तुति-ग्रन्थोंके प्रकाशनकी परम्पराका विशेष रूपसे प्रचलन हो गया है। आधुनिकमें जागरणके अग्रदूत पू० श्री १०५ गणेश वर्णजीके अभिनन्दन ग्रंथ प्रकाशन इस धागाका उद्गम है। प्रस्तुत अभिनन्दन-ग्रन्थ उसी शृङ्खलाकी एक कड़ी है। प्रकाशनके क्षेत्रमें इसे एक नई विधाका रूप देनेका भी प्रयास है।

सिद्धान्ताचार्य प० फूलचन्द्रजी भारतीय मनीषियोंमें बहुश्रुत विद्वान् हैं। जो भी एक बार आपके परिचयमें आता है, वह आपसे प्रभावित हुए बिना नहीं रहता। एक सरल व्यक्तित्व विद्वत्ताका मान-दण्ड स्थापित करनेवाला है, सहज ही इसका निरचय हो जाता है। साहित्य-साधनाके क्षेत्रमें अर्द्ध शताब्दीसे भी ऊपर समय से आप मतत सम्पादन, अनुवाद तथा ग्रन्थ-रचनामें सलग्न हैं। राष्ट्रीय तथा सामाजिक आन्दोलनोंमें आपकी विशिष्ट भूमिका रही है। आप जागरणके कार्योंमें सदा अग्रणी रहें हैं। यही कारण है कि राष्ट्र तथा समाजमें अपना स्थान बनाये हुए हैं। आपकी अपनी अहमियत तथा स्वतन्त्र अस्तित्व है। सम्पूर्ण जैन समाजमें आपका स्थान विशिष्ट है।

यद्यपि दो-तीन वषट्ति श्रद्धेय पण्डितजीके अभिनन्दनकी चर्चा सुननेमें आ रही थी। किन्तु इस दिशामें न तो कोई योजना ही प्रकाशित हो सकी और न कोई सस्था या समिति ही अग्रसर हो सकी सुयोगकी बात थी कि सिद्धान्त शास्त्रीजीके जयध्वला प्रकाशनार्थ काशी आनेपर उनके परम अनुरागी महावीर प्रेम और सेठ भगवानदाम परिवारका कर्णानुयायकके एकमात्र अधिकारी पण्डितजीके प्रति 'शुण्ण प्रमोद' रूपसे आयोजन न होना खटकता। इस परिवारने भा० दि० जैन मणके प्राक् प्रधानमन्त्री प्रो० खुशालचन्द्रजी गोरावालाकी सहमति से योजनाबद्ध कार्य चलाया और एक समिति गठित की गई।

अभिनन्दन ग्रन्थके सम्पादक मण्डलमें डॉ० ज्योतिप्रसाद जैन, सिद्धान्ताचार्य प० कैलाशचन्द्र शास्त्री, प० जगमोहनलाल शास्त्री प० नाथूलाल शास्त्री ब्र० माणिकचन्द्र चवरे, प्रो० खुशालचन्द्र गोरावाला, डॉ० देवेन्द्रकुमार शास्त्री का गठन किया गया था। प्रस्तावित योजनाका प्रारूप प्रकाशित हो चुका था। जैन पत्र-पत्रिकाओंमें भी सूचना तथा विवरण प्रकाशित किया गया।

अभिनन्दन-ग्रन्थके सम्पादनमें डॉ० देवेन्द्रकुमार शास्त्रीका सक्रिय सहयोग रहा।

जिनशासनके सफल प्रभावक एव सच्चे सपोषक श्रद्धेय पण्डितजीके प्रति पू० एलाचार्य मुनिश्री विद्यानन्दजीकी मंगल कामनास बम्बई बालोने भी आधिक सहयोग प्रदानकर अपनी भक्ति-भावना प्रदर्शित की है।

ममिनिका यह अभिमत है कि विद्वत्ताका सम्यक् मूल्यांकन व सम्मान ही सच्ची श्रुत-सेवा है। हम गौरवान्वित इसलिये भी हैं कि पू० एलाचार्य महाराज मुनिश्री विद्यानन्दजीका शुभ आशीर्वाद हमें मिला है। उनकी मंगल कामनाके परिणामस्वरूप हम जिन-सरस्वती पुत्रको यह पवित्र धर्म समर्पित कर सके हैं। ग्रन्थ प्रकाशन तथा समारोहमें महाराजा बहादुर सिंह, श्री बाबूलाल पटौदी, श्री रतनलालजी पाटनी, प० हीरालालजी गगवाल, सुरेश पाण्डेयजी आदिके सहयोगके लिए भी हम आभारी हैं।

हम उन सभी सहयोगियों, दातारों तथा लेखकोंके आभारी हैं जिन्होंने अभिनन्दन-ग्रन्थ तथा अभिनन्दन के इस शुभ कार्यमें तन, मन और धनसे सहयोग प्रदान किया है।

अन्तमें, यह अभिनन्दन ग्रन्थ पाठकोंके लिए ही नहीं, विद्वद्बर्ग, अध्येताओं तथा अनुसन्वित्सुओं एव समाजके प्रगतिशील विचारकोंके लिए भी सारबान सिद्ध होगा।

सेठ डालचन्द्र जैन

अध्यक्ष

बाबूलाल जैन फागुल

मन्त्री

सम्पादकीय

भारतीय संस्कृति, समाज और साहित्य इन तीनोंकी मूल चेतना एक है। वैदिक तथा श्रमण, ऋषि और मुनि, बार्हत् और आर्हत जैसे भेद केवल बाह्य रूपोंको विविध दृष्टिकोणोंसे समझनेके लिए है। मूलतः उन सबमे सांस्कृतिक प्रवाह एक है। हमारी संस्कृति जिस अहिंसाके धरातल पर सुस्थित है, वह अविचल है। इतिहासकी घटनाओमे ऐसी परिस्थितियाँ भले ही उत्पन्न होती रही हों, किन्तु संस्कृतिका मूल स्वरूप सदा अक्षुण्ण रहा है। शत-सहस्र शताब्दियोंसे अनादि, अनिघन किंवा सनातन परम्परागत श्रुतकी गरिमासे मण्डित सारस्वत आचार्यों, मेधावी श्रुतनिष्ठ साधकों, साधुओं एवं पण्डितोंसे यह परम्परा सदा प्रवर्तमान रही है। आज हमारे देशमें जो भी विद्वान् दृष्टिगोचर हो रहे हैं वे श्रुतदेवीके सच्चे उपासक हैं। उनकी विद्वत्ता साधनाके आयामों में ही परिलक्षित होती है। वे किसी जाति तथा समाजमें उत्पन्न होनेपर भी मानवीय चेतनाके अखण्ड रूप हैं। उनकी विलक्षणता मानव जातिका सुन्दर इतिहास है।

भारतीय संस्कृति और उसके इतिहासकी मूल धारासे जैनधर्म उसी प्रकार संपृक्त है, जैसे दूधमें मिठास। अतः भारतीय संस्कृतिके उत्पन्नयनमें जैन विद्वानों तथा पण्डितोंका महत्त्वपूर्ण अवदान रहा है। जिन तपःपूत साधकोंने अपनी साधनाके द्वारा आत्मनिष्ठा, गुरुता तथा आर्दश मानकोंको परम्परागत विशेषताओंके रूपमें उजागर कर नवल धवल आयामोंमें विभिन्न पक्षोंको समायोजित कर उदात्त धरातल पर प्रतिष्ठित तथा प्रकाशित किया, उन सारस्वत विद्वानोंमें पण्डितजीका विशिष्ट स्थान है। भारतीय साहित्यके इतिहासमें, जैनदर्शन तथा तत्त्वज्ञान के मनीषियोंमें उनका नाम उल्लेखनीय रहेगा।

प्राच्य विश्वके क्षेत्रमें जर्मन विद्वानोंने जो उल्लेखनीय कार्य किया, उनमें कम महत्त्वका काम पण्डित जीने नहीं किया। जैनधर्मकी मूल आगम श्रुतोंका प्रकाशित करने वाले शुद्ध पाठोंसे समन्वित तथा आधुनिक सम्पादन विधिसे सम्पादित सिद्धान्त ग्रन्थोंका प्रकाशन अपने आपमें महत्त्वपूर्ण ऐतिहासिक घटना है। इस महान् कार्यमें पण्डितजीका सहयोग रहा है। प्राकृत भाषामें रचित इन महान् सैदान्तिक ग्रन्थोंका सम्पादन तथा हिन्दी अनुवाद करना महती साधना एवं दीर्घकालीक श्रुताभ्यासका परिणाम है। साधारण लेखक तथा सामान्य पाठककी पहुँच उन तक नहीं है। आगम तथा सिद्धान्त ग्रन्थोंका जिनका विशिष्ट अध्ययन है, वे ही इनका वाचन कर फलश्रुति उपलब्ध कर सकते हैं। आगमके आजीवन अभ्यासी प० फूलचन्द्रजीकी महती श्रुत-साधनाका ही यह परिणाम है कि "पद्लक्षणशागम" का रहस्य हिन्दी अनुवादके माध्यमसे पूर्व-पश्चिम जगत्के समक्ष स्पष्ट हो सका है। बीसवीं शताब्दीकी पण्डित-परम्परामें आगमका भाव खोलनेमें सक्षम विद्वान्के रूपमें सदा स्मरणीय रहेंगे।

दिगम्बर जैन पण्डितोंकी परम्परामें वर्तमान पण्डित कैलाशचन्द्रजी, पण्डित फूलचन्द्रजी तथा पण्डित जगन्मोहनलालजी ऐसे सुमेरु-माणिक्य हैं जो सम्यक् श्रद्धान, ज्ञान और चारित्रिक प्रतीक हैं। बीतराग धर्म, दर्शन, साहित्य एवं तीर्थमें इनकी श्रद्धा अगाह एवं अविचल है। ये स्वयं जीवन्त तीर्थके समान हैं। इन सभी विद्वानोंने अपने गम्भीर अध्ययन, लेखन, सम्पादन, प्रवचन, अध्यापन, शोध तथा अनुसन्धान-कार्य, संस्था-निर्माण एवं संचालन, पत्रकारिता आदि साहित्यिक प्रवृत्तियोंसे लेकर सामाजिक, सांस्कृतिक तथा आध्यात्मिक सभी प्रवृत्तियोंमें विशिष्ट सहयोग देकर समाजमें स्थायी कीर्तिमान स्थापित किया है। आदरणीय पण्डितजी इन सभी कार्योंमें अग्रणी रहे हैं। समाजको समायपर नवीन विद्याकी ओर उन्मुख करनेमें आपकी सूक्ष्म-दृष्ट विलक्षण तथा प्रशंसनीय रही है। किन्तु आप स्वयं समाजके आन्तरिक कलहों, विबादों और समस्याओंसे दूर रहें हैं। आपके व्यक्तित्वमें यह विरोधाभास भासित होता रहा है। वास्तवमें आपका जीवन विरोधाभासोंसे

सम्पादक मण्डल



डॉ० व्योतिप्रसाद जैन



पं० कैलाशचन्द्र शास्त्री



डॉ० देवेन्द्रकुमार जैन



पं० जगन्मोहनलाल शास्त्री



पं० नाथलाल शास्त्री

भरपूर रहा है। सामाजिक अवमानना, संघर्ष, यातना, अबपीडन सभी कुछ आपने सहा, परन्तु समाजको सम्यक् दिशाका निर्देश करनेमें आप कभी पीछे नहीं रहे।

इस अभिनन्दन ग्रन्थकी मूलभूत विशेषता यह है कि यह तथ्यपरक तथा गुणात्मक है। इसका मूल प्रारूप वस्तुवादी समीक्षात्मक रहा है। प्रसंगतः व्यक्तित्व और कर्तृत्वका सरलतम विवरण भी संयोजित करना पड़ा है। प्रशांसात्मक लेखोंकी भरतीसे तथा जैनधर्म एवं उसकी विभिन्न विधाओंपर विविध विद्वानोंके लेखोंके आकलनसे इस ग्रन्थको मुक्त रखा गया है। दूसरे शब्दोंमें ग्रन्थका कलेवर बढ़ानेकी दृष्टिसे हमने किसी प्रकारकी सामग्रीका संकलन नहीं किया। आदरणीय पण्डितजीके अद्यावधि प्रकाशित तथा अप्रकाशित लेखोंका ही मुख्य रूपसे संकलन किया गया है। उनके व्यक्तित्वकी सम्पूर्ण छविको अंकित करने हेतु उनका जीवन-परिचय, भेंट-वार्ता तथा रेखा-चित्रका समावेश किया गया है। "कृतित्व समीक्षा" के अन्तर्गत पण्डितजी की मौलिक, सम्पादित एवं अनूदित कृतियोंके सम्बन्धमें विभिन्न विद्वानोंके समीक्षात्मक लेख दिये गये हैं।

ग्रन्थके अन्तर्गत संयोजित विषयवार प्रत्येक इकाईको हमने एक स्वतन्त्र खण्डके रूपमें प्रस्तुत किया है। अतः यह ग्रन्थ पाँच खण्डोंमें विभाजित है। प्रथम खण्डमें इस देशके विभिन्न क्षेत्रोंमें कार्यरत समाजसेवियों, सहपाठियों, मित्रों, हितैषियों, धर्मप्रेमियों, शिष्यों तथा भक्तोंकी स्नेहासिक्त साधु-शुभ-भावना, शुभ कामना, श्रद्धा-भावना एवं संस्मरणोंका संकलन किया गया है। यद्यपि हम व्यक्तिगत पत्र लिखकर आदरणीय पण्डितजी के सम्पर्कमें आने वाले सभी व्यक्तियोंसे सम्पर्क स्थापित नहीं कर सके हैं, क्योंकि पहले हमारी परिकल्पनामें यह प्रारूप नहीं था। अनन्तर रूप-रेखा बननेके पश्चात् समयाभावके कारण न तो हम सभी विद्वानोंसे लम्बे समयतक पत्राचार कर पाये और न पण्डितजीके जीवनसे सम्बन्धित पूरा विवरण आकलित कर सके हैं। कम समय और सीमित साधनोंमें हम जैसा जो कुछ कर पाये हैं, वह पाठकोंके सम्मुख है। मुन्ही पाठक ही इसका समुचित मूल्यांकन कर सकेंगे।

द्वितीय खण्डमें जीवन-परिचय, भेंट-वार्ता तथा रेखाचित्र आकलित हैं। इन विविध विधाओंके माध्यम से व्यक्तित्वका एक चित्र उभारनेका प्रयत्न किया गया है। वर्तमान साहित्यमें व्यक्तित्वके व्यक्तित्वके बिना कृतित्व अपूर्ण माना जाता है। अतः विभिन्न आयामोंमें व्यक्तित्व तथा कृतित्वका अवलम्ब परिचय सम्पूर्ण ग्रन्थ के रूपमें संयोजित किया गया है।

तृतीय खण्डमें आदरणीय पण्डितजीका व्यक्तित्व उभर कर सामने आया है। विभिन्न विद्वानों तथा शुभचिन्तकों द्वारा लिखे संस्मरणाल्मक लेख तथा जीवनकी घटनाओंका समावेश किया है।

चतुर्थ खण्डमें पण्डितजीके पञ्चीस लेखोंका संकलन है। इसमें धर्म और दर्शनसे सम्बन्धित कई महत्वपूर्ण लेख संकलित हैं। कुछ लेखोंसे तो विद्वत्-जगत् भी अनभिज्ञ है उदाहरणके लिए, "भावमन और द्रव्यमन" एक ऐसा लेख है जो लगभग अर्द्ध शताब्दी पूर्व "शान्ति-सिन्धु" में प्रकाशित हुआ था। सभी लेख गम्भीर तथा मर्म पूर्ण हैं। भाषा सरल तथा बोधगम्य है वर्षों पूर्व लिखे गये ये लेख आज भी ताजे हैं। इनको पढ़कर सामान्य पाठक भी स्फूर्तिका अनुभव कर सकता है। इतना ही नहीं, इतिहास तथा पुरातत्व" विषयक लेखोंमें कई नवीन तथा शोधपूर्ण हैं जो नई दृष्टि प्रदान करते हैं। अनुसन्धान तथा शोधपरक लेखोंकी अपनी विशेषता है।

पंचम खण्डमें आदरणीय पण्डितजीकी मौलिक सम्पादित तथा अनूदित कृतियों पर विभिन्न विद्वानोंके समीक्षात्मक लेख हैं। इन लेखोंसे जहाँ पण्डितजीकी साहित्य साधनाका बोध होता है वही विषयका परिचय

६ : सिद्धान्ताचार्य पं० फूलचन्द्र शास्त्री अभिनन्दन-ग्रन्थ

प्राप्त होता है तथा महामहिम श्यक्तित्व उभरकर छविरूपमें अंकित होता है व्यक्तित्वके स्पष्ट अवबोधके लिए इस प्रकारके समालोचनात्मक लेखोंका होना आवश्यक था ।

महावीर प्रसके व्यवस्थापक तथा अभिनन्दन ग्रन्थमें आदिसे अन्त तक हचि लेकर इसे सुदृष्टि सम्पन्न बनानेमें जिनका अथक प्रयत्न तथा विशिष्ट योगदान है, उन सम्मान्य बाबूलालजी फागुल्लके प्रति आभार व्यक्त करते हैं ।

अन्तमें उन साधु-गन्तों, गुरुजनों, सम्मान्य विद्वानोंके प्रति आभारी हैं जिन्होंने आदरणीय पण्डितजीके प्रति शुभकामना प्रकट कर जीवन तथा कृतित्वके सम्बन्धमें यथासमय अपने विचार लेखबद्ध कर भेजनेकी कृपा की । सुधी धर्मप्रेमियोंके प्रति भी आभार व्यक्त करते हैं ।

—डॉ० बेबेन्द्रकुमार शास्त्री

मौलिक रचनाएँ

१. जैनधर्म और वर्ण-व्यवस्था—भारतवर्षीय दि० जैन परिषद्, पब्लिशिंग हाउस, दिल्ली, १९४५
२. विश्वशान्ति और अपरिग्रहवाद—गणेशप्रसाद वर्णी जैन ग्रन्थमाला, वाराणसी, १९४९
३. जैनतत्वमीमामा—अशोक प्रकाशन मन्दिर, वाराणसी, १९६०, (पृ० ३१५)
(संगोपित तथा परिवर्द्धित मस्करण, पृ० ४२० अशोक प्रकाशन मन्दिर, वाराणसी, १९७८)
४. वर्ण, जाति और धर्म—भारतीय ज्ञानपीठ प्रकाशन, वाराणसी, १९६३

सम्पादित ग्रन्थ

१. प्रमेयरत्नमाला—चौबन्दा संस्कृत सीरिज, बनारस, १९२८ ई०
२. आलापपद्धति—श्री सकल दि० जैन पंचान, नातेपुते (सोलापुर), १९३४ ई०
३. धवला खण्ड १, भा० १, पुस्तक १, जैन साहित्य उद्धारक फण्ड, अमरावती, १९३९
४. धवला खण्ड १, भा० २, पुस्तक ३ " " १९४१
५. धवला खण्ड १, भा० ३, ४, ५ पुस्तक ४, " " १९४२
६. जयधवला १ श्री भारतवर्षीय दि० जैन संघ, चौरासी, मथुरा, १९४४
७. जयधवला २ " " " १९४८
८. सप्ततिकाप्रकरण (हिन्दी अनुवाद सहित), आत्मानन्द जैन प्रचारक पुस्तकालय, आगरा, १९४८
९. धवला, पुस्तक ९—जैन साहित्य उद्धारक फंड, कार्यालय, अमरावती, १९४९
१०. तत्त्वार्थ सूत्र (हिन्दी अनुवाद, भाष्य सहित), गणेशप्रसाद वर्णी जैन ग्रन्थमाला, वाराणसी, १९५०,
११. पंचाध्यायी (हिन्दी अनुवाद), गणेशप्रसाद वर्णी जैन ग्रन्थमाला, वाराणसी, १९५०
१२. महाबन्ध, पुस्तक २,—भारतीय ज्ञानपीठ प्रकाशन, फरवरी, १९५३
१३. महाबन्ध, पुस्तक ३, " " " १९५४
१४. धवला, पुस्तक १०—जैन साहित्य उद्धारक फंड, कार्यालय, अमरावती, १९५४
१५. धवला, पुस्तक ११— " " " १९५५
१६. धवला, पुस्तक १२— " " " १९५५
१७. धवला, पुस्तक १३— " " " १९५५
१८. जयधवला ३—श्री भारतवर्षीय दि० जैन संघ, चौरासी, मथुरा, १९५५

१९. जयध्वला, पुस्तक ४—श्री भारतवर्षीय दि० जैन संघ, चौरासी, मथुरा, १९५६।
 २०. जयध्वला, पुस्तक ५— " " " " १९५६
 ११. महाबन्ध, पुस्तक ४, —भारतीय ज्ञानपीठ प्रकाशन, काशी, १९५६
 २२. महाबन्ध, पुस्तक ५ — " " १९५६
 २३. महाबन्ध, पुस्तक ६— " " १९५७
 २४. ज्ञानपीठ पूजाञ्जलि—भारतीय ज्ञानपीठ प्रकाशन, १९५७, द्वि सं० १९६९, तृ० सं० १९७७, च० सं० १९८२
 २५. ध्वला, पुस्तक १४—जैन साहित्य उद्धारक फंड, कार्यालय, बिदिशा, १९५७
 २६. ध्वला पुस्तक १५— " " १९५७
 २७. ध्वला, पुस्तक १६— " " १९५८
 २८. जयध्वला, पुस्तक ६—श्री भारतवर्षीय दि० जैन संघ, चौरासी, मथुरा, १९५८
 २९. जयध्वला, पुस्तक ७— " " १९५८
 ३०. महाबन्ध, पुस्तक ७—भारतीय ज्ञानपीठ प्रकाशन, काशी, १९५८
 ३१. जयध्वला, पुस्तक ८—श्री भारतवर्षीय दि० जैन संघ, चौरासी, मथुरा, १९६१
 ३२. जयध्वला, पुस्तक ९— " " १९६३
 ३३. समयसारकलश (भावाचर्य सहित)—श्री दि० जैन स्वाध्याय मन्दिर ट्रस्ट, सोनगढ़, १९६४
 ३४. कानजी स्वामी अभिनन्दन ग्रन्थ,—दि० जैन मुमुक्षु मण्डल, बम्बई १९६४
 ३५. खानिया तत्व-चर्चा, पुस्तक १—आचार्यकल्प पं० श्री टोडरमल ग्रन्थमाला, जयपुर १९६७
 ३६. खानिया तत्व-चर्चा, पुस्तक २— " " जयपुर १९६७
 ३७. जयध्वला, पुस्तक १०—श्री भारतवर्षीय दि० जैन संघ, चौरासी, मथुरा, १९६७
 ३८. जयध्वला, पुस्तक ११— " " १९६८
 ३९. सम्यग्ज्ञान-बीपिका (सम्पादन व अनुवाद)—श्री दि० जैन मुमुक्षु मण्डल, भावनगर १९७०, वी० नि० सं० २४९६
 ४०. जयध्वला, पुस्तक १२—श्री भारतवर्षीय दि० जैन संघ, चौरासी, मथुरा, १९७१
 ४१. जयध्वला, पुस्तक १३— " " १९७२
 ४२. ध्वला, पुस्तक १—जीबराज जैन ग्रन्थमाला, संस्कृत संरक्षक संघ, सोलापुर, १९७३
 ४३. ध्वला, पुस्तक २— " " १९७६
 ४४. लम्बिसार-क्षपणासार—श्रीमद् राजचन्द्र आश्रम, जगास, १९८०
 ४५. आत्मानुशासन—श्री गणेशवर्णी दि० जैन संस्थान, वाराणसी, १९८३
 ४६. जयध्वला, पुस्तक १४—भा० दि० जैन संघ, चौरासी, मथुरा, १९८३
 ४७. जयध्वला, पुस्तक १५— " " १९८४
 ४८. ध्वला, पुस्तक १ (पुनःसंशोधन व सम्पादन)—जीबराज जैन ग्रन्थमाला, सोलापुर १९८०
 ४९. ध्वला, पुस्तक २— " " १९८१
 ५०. ध्वला, पुस्तक ३— " " १९८३
 ५१. ध्वला पुस्तक ४—(स्रण्ड १, पुस्तक ४, भा० ३-४-५) १९८४

सिद्धान्ताचार्य पं० फूलचन्द्र शास्त्री अभिनन्दन ग्रन्थ प्रकाशन समिति के पदाधिकारी

संरक्षक

श्री पंडिताचार्य चारुकीर्ति स्वामीजी, श्रवणबेलगोला

ड० पं० सुमति शाह, धोलापुर

श्रीधर्मगुप्त वीरेन्द्र हेगड़े, धर्मस्थल

साहू श्रेयांसप्रसाद जैन, बम्बई

सेठ लालचन्द्र जैन, बम्बई

सेठ भगवानदास जैन, सागर

सेठ देवकुमार सिंह, इन्दौर

श्रीमती गजावेन, बाह्रबली

श्रीमती चन्द्रावती जैन, इन्दौर

श्रीमती सरयू दपतरी, बम्बई

श्री रतनलाल गंगवाल, कलकत्ता

श्री महाराजा बहादुर सिंह, इन्दौर

साहू अशोककुमार जैन, दिल्ली

साहू रमेशचन्द्रजी जैन, दिल्ली

अध्यक्ष

सेठ डालचन्द्र जैन, सागर

उपाध्यक्ष

श्री बाबूलाल पटौदी, इन्दौर

श्री नेमिचन्द्र पाटनी, जयपुर

श्रीमती सेठानी नर्मदाबाई, डोंगरगढ़

श्री हरिदचन्द्र जैन, जबलपुर

स० सि० धन्यकुमार जैन, कटनी

श्री राजमल जैन, मोपाल

श्रीमंत सेठ ऋषभकुमार जैन, खुरई

श्री इन्द्रजीतजी जैन, एडवोकेट, कानपुर

मंत्री

बाबूलाल जैन फागुल, वाराणसी

संपादक मण्डल

डॉ० ज्योतिप्रसाद जैन, लखनऊ

पं० कैलाशचन्द्र शास्त्री, वाराणसी

पं० जगन्मोहनलाल शास्त्री, कटनी

पं० नाथूलाल शास्त्री, इन्दौर

पं० माणिकचन्द्र श्वरे, कारंजा

प्रो० खुद्यालचन्द्र गौरावाला, वाराणसी

डॉ० देवेन्द्रकुमार जैन, नीमच

परामर्शदाता मण्डल तथा सदस्य

श्री पं० धन्यकुमार भोरे, कारंजा

पं० पन्नालाल साहित्याचार्य, सागर

डॉ० दरबारीलाल कोठिया, वाराणसी

डॉ० राजकुमार जैन साहित्याचार्य, सागर

श्री यशपाल जैन, दिल्ली

श्री लक्ष्मीचन्द्र जैन, दिल्ली

डॉ० लालबहादुर शास्त्री, दिल्ली

डॉ० कस्तूरचन्द्र कासलीवाल, जयपुर

डॉ० राजाराम जैन, आरा

श्री प्रकाश हितैषी, दिल्ली

डॉ० हरीन्द्रभूषण, उज्जैन

पं० हीरालाल गंगवाल, इन्दौर

डॉ० सागरमल जैन, वाराणसी

पं० भाणिकचन्द्र भिसीकर, बाहुबली

प्रो० उदयचन्द्र जैन, वाराणसी

डॉ० फूलचन्द्र प्रेमी, वाराणसी

डॉ० कमलेशकुमार जैन, वाराणसी

डॉ० जयकुमार जैन, मुजफ्फरनगर

डॉ० रमेशचन्द्र जैन, बिजनौर

श्री नरेन्द्र विद्यार्थी, छतरपुर

पं० भंबरलाल न्यायतीर्थ, जयपुर

डॉ० लालचन्द्र जैन, बैसाली

डॉ० सुदर्शनलाल जैन, वाराणसी

पं० नरेन्द्र कुमार भिसीकर, शोलापुर

श्री युगलकिशोर 'युगल', कोटा

बाबू महावीरप्रसाद एडवोकेट, हिसार

श्री भगताराम जैन, दिल्ली

श्री ज्ञानचन्द्र खिन्डूका, जबपुर

श्री गुलशनराय जैन, मुजफ्फरनगर

श्री सुकुमारचन्द्र जैन, मेरठ

श्री अभयकुमार जैन, बम्बई

श्री सुरेश पाण्डे, इन्दौर

श्री गुलाबचन्द्र दर्शनाचार्य, जबलपुर

डॉ० एस० के० जैन, दिल्ली

श्री सुमतप्रसाद जैन, दिल्ली

विषय-सूची

खण्ड : १ : शुभाशीर्षचन • अभिषादन • संस्मरण

शुभाशीर्षचन	सिद्धान्तचक्रवर्ती एलाचार्य विद्यानन्द मुनि	१५
बहुमुखी प्रतिभाके धनी	भट्टारक चारकीति स्वामीजी	१६
मंगल कामना	पण्डिता ब्र० सुमतीबाई शाह	१६
जैन-कर्म सिद्धान्तके प्रौढ़ विद्वान्	पं० कैलाशचन्द्र शास्त्री	१६
अध्यात्म विद्याके प्रमुख वेत्ता	पण्डित नाथूलाल शास्त्री	१७
आगम साहित्यके निष्काम सेवक	पं० कमलकुमार जैन, व्याकरणतीर्थ	१७
जैन समाज उपकृत है	श्री अक्षयकुमार जैन	१७
मेरे प्रेरक	पं० बालचन्द्र शास्त्री	१८
अपूर्व श्रुताराधक	पं० पन्नालाल साहित्याचार्य	१८
कर्मठ स्वाभिमानी विद्वान्	डॉ० भागचन्द्र जैन भास्कर	१८
वक्तृत्व-कृतित्वके स्वयंभू	पं० कमलकुमार जैन शास्त्री 'कुमुद'	
	फूलचन्द्र 'पुष्पेन्दु' शास्त्री	१९
भूली बिसरी यादें	पं० भैयालाल शास्त्री	१९
सादगी और सरलताकी जीवन्तमूर्ति	श्री बालचन्द्र जैन, एम० ए०	२०
मेरे प्रणाम	श्री बाबूलाल जैन गोयलीय	२०
एक नमन मेरा भी	श्री नरेन्द्र प्रकाश जैन	२०
सहृदय पंडितजी	पं० कुंजीलाल जैन	२१
मेरे श्रद्धा सुमन	पं० प्रकाश हितैषी	२१
बिबिध विशेषताओंके धनी	पं० अमृतलाल जैन	२२
जैनागम उपासक	✓ श्री बाबूभाई चुन्नीलाल मेहता	२३
मंचारिणी ज्ञानशिक्षा	डॉ० हरीन्द्रभूषण जैन	२३
सरस्वतीके बरद पुत्र	डॉ० हुकमचन्द भारिल्ल	२४
आगमज्ञ लौहपुरुष : पण्डितजी	✓ श्री नेमिचन्द पाटनी	२४
प्रामाणिक व्यक्तित्व	कृषिपण्डित श्रीमंत सेठ ऋषभकुमार	२७
पूज्य गुरुवर्य ! तुम्हें प्रणाम	श्री जवाहरलाल-मोतीलाल	२८
जैन वाङ्मयके प्रामाणिक विद्वान्	श्री इन्द्रजीत जैन एडवोकेट	२८
जैन सिद्धान्तके महान् संरक्षक	श्री मिश्रीलाल पाटनी	२८
कृतज्ञता-शापन	पं० पद्मचन्द्र शास्त्री	२९
शुभ-कामना	श्री सुबोधकुमार जैन	२९
अद्भुत व्यक्तित्वके धनी	श्री सत्यन्धर कुमार सेठी	२९
सरस्वती पुत्र	श्री चन्दनमल 'चाँद'	३०

अद्भुत ज्ञानके धनी	श्री भगतराम जैन	३०
मुगचेतनाके प्रतीक	डॉ० जयकुमार जैन	३०
जगाध वैदुष्यके धनी	प्रो० उदयचन्द्र जैन	३१
अद्वितीय साहित्य सेवी	सवाई सिधई सेठ हरिचन्द्र, सुमेरचन्द्र जैन	३२
श्रुत देवता सद्गुरु व्यक्तित्व	पं० ज्ञानचन्द्र जैन 'स्वतन्त्र'	३२
सरलताकी प्रसिद्धि	डॉ० सुवर्णलाल जैन	३२
मेरा उन्हें शत शत प्रणाम	डॉ० रमेशचन्द्र जैन	३३
अनुपम विद्वत्ताके धनी	डॉ० फूलचन्द्र जैन प्रेमी	३३
तीर्थतुल्य बन्दीय/अभिनव टोडरमल	डॉ० कमलेशकुमार जैन	३४
ज्ञानिकारी व्यक्तित्व	पं० कपूरचन्द्र वरैया	३४
अभिनन्दनीयका अभिनन्दन-ग्रन्थाम		
जैनसिद्धान्तका अभिनन्दन	श्री कमलकुमार जैन	३५
आगम निष्ठ मनीषी	डॉ० श्रेयांसकुमार जैन	३६
सादगी एवं सच्चरित्रताकी साक्षात् मूर्ति	श्री सुरेन्द्रकुमार जैन सौरया	३६
सादा जीवन उच्च विचारके धनी	श्री शशिप्रभा जैन शशाङ्क	३६
मेरे पितृतुल्य गुरुजी	श्रीमती मुन्नी जैन	३६
सरलता और सहजताके लोतोत्तर	श्री लक्ष्मीचन्द्र 'सरोज'	३७
बीनाके रत्न	श्री कुन्दलाल जैन	३७
पुष्पपूरुष	पं० विमलकुमार जैन सौरया	३८
सातिशय प्रज्ञाके धनी	श्री राजमल जैन	३८
आत्मबलके धनी	श्री कपूरचन्द्र भाईजी	३८
विचक्षण प्रतिभावान्	सो० पोसेरिया चन्द्रिका जैन	३९
प्रेरणास्पद व्यक्तित्व	श्री दीनानाथ तिवारी	४०
देशभक्त पण्डितजी	पं० दरबारीलाल जैन	४०
पितृतुल्य व्यक्तित्व	श्री मुन्नालाल जैन	४०
आदरणीय गुरुजी	श्री भैयालाल पुरोहित	४०
मेरी डायरीके पृष्ठोंमें सिद्धान्तशास्त्रीजी	राजवैद्य पण्डित भैया शास्त्री	४१
समाज सेवामें अग्रणी	श्री पूरनचन्द्र जैन	४१
क्रिया सुनहरे शब्दोंमें पण्डित रूप चरितार्थ	श्री कल्याणकुमार 'शशि'	४२
शत शत अभिनन्दन हूँ	हास्यकवि हजारीलाल जैन 'काका'	४३
हों शतायु काटें भव बंधन	वैद्य कपूरचन्द्र विद्यार्थी	४४

खण्ड : २ : जीवन-परिचय • भेंटवार्ता • रत्नाञ्जलि

मेरे पिताजी	श्रीमती नीरजा जैन, M. Sc.	४५
भेंट वार्ता १-२	डॉ० नेमीचन्द्र जैन	६५
आस्थाके शिखर	डॉ० देवेन्द्रकुमार जैन	७३

खण्ड : ३ : व्यक्तित्व एवं कर्तृत्व

पूज्य वर्णीजीकी दृष्टिमें पण्डितजी	पं० रमेशचन्द्र बांसल	७५
पं० टोडरमलके चरण चिह्नोपर	पं० जगन्मोहनलाल शास्त्री	७९
जैन भारतीयके ओजस्वी सपूत	डॉ० ज्योतिप्रसाद जैन	८१
चिरल विभूति	श्री यशपाल जैन	८३
उदार व्यक्तित्वके धनी	डॉ० कालबहादुर शास्त्री	८४
वर्तमान दि० जैन पाण्डित्यकी प्रमुख कड़ी	प्रो० सुशालचन्द्र गोराबाला	८६
बहु आयामी विद्वत्ता	डॉ० हरबारीलाल कोठिया, न्यायाचार्य	८७
समाजके ज्योति पुंज	साहु श्रेयांस प्रसाद जैन	८८
मेरे श्रद्धा सुमन	श्रीमती चंचलाबेन शाह	८९
प्रेरक व्यक्तित्व	श्रीमती सरयू शफरी	८९
मेरे दृष्टिदाता विद्यागुरु	श्रीमती गजानेन	८९
जैन सिद्धान्तके प्रखर विद्वान्	श्रीमा राजकुमार सिंह	९०
प्राचीन भारतीय परम्पराके मनीषी	श्री महाराजा बहादुरसिंह	९०
श्रमण-संस्कृतिके उन्नायक	श्री बाबूलाल पाटीदी	९१
समाजके गौरव	श्रीमंत सेठ भगवानदास जैन	९२
समाजकी विभूति	श्री सेठ डालचन्द्र जैन	९३
जैन सिद्धान्तके मर्मज्ञ	पं० भंबरलाल न्यायतीर्थ	९३
जिनके प्रति मेरे मनमें सबसे अधिक आदरके भाव हैं	श्री बलमद्र जैन	९४
जैन सिद्धान्तके पारगामी विद्वान्	डॉ० कस्तूरचन्द कासलीवाल	९५
बुन्देलखण्डकी माटीसे गढ़ा गया	श्री नीरज जैन	९६
एक मेधावी व्यक्तित्व	सं० सि० धन्यकुमार जैन	९७
अचिंत्यनिष्ठा और सतत् लगनकी विभूति	श्रीमंत सेठ राजेन्द्रकुमार जैन	९८
शत-शत नमन	श्रीमती नर्मदा बाई जैन	९९
श्रीसवी सदीका चिरयुवा मनस्वी पुष्पदन्त भूतबलि	प्रो० राजाराम जैन	१०१
सुधारवादी प्रखर विद्वान् नेता	पं० यतीन्द्रकुमार वैद्यराज	१०२
निर्भीक व्यक्तित्व	श्री सुजानमल जैन	१०३
स्वाभिमानी व्यक्तित्व	श्री राजमल पर्वैया	१०४

खण्ड : ४ : साहित्य सर्जना

धर्म और दर्शन

१. जैनधर्म	(अप्रकाशित)	१०७
२. हिंसा और अहिंसा	('ज्ञानोदय', मार्च १९५१)	११२
३. विश्वशान्ति और अपरिग्रहवाद्य	(श्री गणेशप्रसाद वर्णी ग्रन्थमाला प्रकाशन बी० नि० २४७३)	११८

४. जैनधर्म और वर्षा व्यवस्था	(भा० दि० जैन परिषद् पब्लिशिंग हाऊस, दिल्ली १९४५)	१३०
५. देव-पूजा	('शान्ति सिन्धु', फरवरी १९३७)	१३९
६. गुरुपास्ति	('शान्ति सिन्धु', मार्च १९३७)	१४१
७. स्वाध्याय	('शान्ति सिन्धु', मार्च १९३७)	१४३
८. संयम	('शान्ति सिन्धु', अप्रैल १९३७)	१४५
९. तप	('शान्ति सिन्धु', अप्रैल १९३७)	१४७
१०. दान	('शान्ति सिन्धु', मई १९३७)	१४८
११. सम्यग्दर्शन	('ज्ञानोदय', अक्टूबर १९५०)	१५२
१२. स्वावलम्बी जीवनका सच्चा मार्ग	('ज्ञानोदय', सितम्बर १९५०)	१५९
१३. साधु और उनकी चर्या	(आत्मानुशासन की प्रस्तावना)	१६०
१४. मुनि और श्रावक धर्म	(ज्ञानपीठ पूञ्जाजलि की प्रस्तावना)	१६५
१५. जैनदर्शनका हार्द	('तुलसी प्रज्ञा', जुलाई, सितम्बर १९८२)	१७६
१६. कार्य-कारणभाव-मीमांसा	(जैनतत्त्व-मीमांसा)	१८२
१७. अनेकान्त और स्याद्वाद	(जैनतत्त्व-मीमांसा)	२२०
१८. भावमन सम्बन्धी बाद और खुलासा	('शान्ति सिन्धु', सितम्बर १९३७)	२४१
१९. भावमन और द्रव्यमन	('शान्ति सिन्धु' जनवरी १९३७)	२४७
२०. महाबंध : एक अध्ययन	(आ० शान्तिसागर जन्मशताब्दी स्मृति ग्रंथ)	२५२
२१. बन्धका प्रमुख कारण : मिथ्यात्व	(जैनतत्त्व-मीमांसा)	२७४
२२. श्रमण-परम्पराका दर्शन	('जैन सन्देश शोषांक', दिसम्बर १९४१)	२८०
२३. केवली जिन कवलाहार नहीं लेंते	(जैनसिद्धान्तभास्कर, जनवरी १९४६)	२८५
२४. षट्कारक-व्यवस्था	('सन्मति सन्देश', जुलाई १९७३)	२८९
२५. स्वभाव-परभाव-विचार	('सन्मति सन्देश', जुलाई १९७३)	२९४
इतिहास तथा पुरातत्त्व		
१. श्रुतधर-परिचय	(कानजी स्वामी अभिनन्दन ग्रन्थ)	३०५
२. सम्यक् श्रुत-परिचय	(कानजी स्वामी अभिनन्दन ग्रन्थ)	३०८
३. अंगश्रुतके परिप्रेक्ष्यमें पूर्वगत श्रुत	('तुलसी प्रज्ञा' खण्ड ६—अंक ९)	३२५
४. ऐतिहासिक आनुपूर्वमि कर्म-साहित्य	(अप्रकाशित)	३३३
५. पीरपाट (परवार) अन्वय	(अप्रकाशित)	३३८
६. सिद्धक्षेत्र कुंडलगिरि	(अप्रकाशित)	३७०
७. अहारक्षेत्र : एक अध्ययन	(वैभवशाली अहार)	३८१
८. श्री जिन तारणतरण और उनकी कृतियाँ	(ज्ञानसमुच्चयसार प्रस्तावना)	३८५
९. अतिशय क्षेत्र निसईजी	(अप्रकाशित)	४०९
अनुसन्धान तथा शोधपरक		
१. कयायप्राभृत दिगम्बर आचार्योंकी ही कृति है	(सन्मति सन्देश, जुलाई १९७१)	४१७
२. तत्त्वार्थसूत्र और उसकी टीकाएँ	(आचार्य शान्तिसागर जन्मशताब्दी स्मृति ग्रंथ)	४२६

३. सययसार कलशकी टीकाएँ	(समयसार कलश की प्रस्तावना)	४४३
४. पुरुषार्थसिद्धधुपाय : एक अनुशीलन	(अप्रकाशित)	४५९
५. जैन सिद्धान्तदर्पण : एक अनुचिन्तन	(गुरु गोपालदास बरैया स्मृति-ग्रन्थ १९६७)	४७०
६. तेरानबेँ सूत्रमे 'संजव' पद	(अप्रकाशित)	४८३
७. सप्ततिका प्रकरण : एक विवेचनात्मक अभ्ययन	(सप्ततिका प्रकरण प्रस्तावना)	४८७

समाज एवं संस्कृति

१. जैन समाजकी वर्तमान सांस्कृतिक परम्परा	(भा० दि० जैन विद्वत्परिषद रजत-जयन्ती पत्रिका)	५१७
२. जिनागमके परिप्रेक्ष्यमें जिनमंदिर प्रवेश	(वर्ण जाति और धर्म)	५२१
३. सोनगढ और जैनतत्त्वमीमांसा	('सन्मति सन्देश', मार्च १९७३)	५२७
४. धर्म और देवद्वय	('शान्ति सिन्धु', सितम्बर बी० नि० २४६२)	५३३
५. मूलसंघ गुडाम्नायका दूसरा नाम तेरान्थ है	(अप्रकाशित)	५३५
६. वर्ण व्यवस्थाका आन्तर रहस्य	('ज्ञानोदय' अगस्त १९४९)	५४१
७. महिलाओं द्वारा प्रशाल करना योग्य नहीं	(अप्रकाशित)	५४४
८. शिक्षा और धर्मका मेल	('शान्ति सिन्धु', सितम्बर १९३७)	५४९
९. अध्यात्म-समाजवाद	('ज्ञानोदय' जुलाई १९४९)	५५२
१०. बुन्देलखण्डका सांस्कृतिक वैभव	('सन्मति सन्देश' मितम्बर १९७२)	५५७
११. महिला मुक्ति-गमनकी पात्र नहीं	(अप्रकाशित)	५५९

पत्रकारिता एवं विविध

१. आज का प्रश्न	(सम्पादकीय)	
२. श्री बीरस्वामीका जन्म और उनके कार्य	('शान्ति सिन्धु', १९३६)	५६७
३. धवलादि ग्रंथोंके उद्धारका सत्प्रयत्न और उसमे बाधाएँ	('शान्ति सिन्धु', १९३७)	५७०
४. भ० महावीर स्वामीकी जयंती मनाहये	('शान्ति सिन्धु', अप्रैल १९३७)	५७४
५. फलटणके बीसाहुंबड पंचोंके नाम पत्र	('शान्ति सिन्धु', दिसम्बर १९३७)	५७६
६. समाजका दुर्भाग्य	('शान्ति सिन्धु', १९३७)	५७९
७. हरिजन मंदिर प्रवेश चर्चा	('ज्ञानोदय', सितम्बर १९४९)	५८१
८. महावीर जन्मदिन	('ज्ञानोदय', अप्रैल १९५०)	५८४
९. सम्प्रदाय जाति और प्रान्तवाद	('ज्ञानोदय', जुलाई १९५०)	५८७
१०. सेवा व्रत	('ज्ञानोदय', सितम्बर १९५०)	५८९
११. अहिंसाका प्रतीक रक्षाबन्धन	('ज्ञानोदय', सितम्बर १९५०)	५९१
१२. महावीर निर्वाण दिन : दीपावली	('ज्ञानोदय', नवम्बर १९५०)	५९२
१३. भावना और विवेक	('ज्ञानोदय', दिसम्बर १९५०)	५९४
१४. चरमशापीरी भ० बाहुबली	('गाण्डीवम्', २३ फरवरी १९८१)	५९६
१५. मेरे जन्मदाता वर्णाजी	(श्री गणेशप्रनाद वर्णा स्मृति-ग्रन्थ, १९७४)	५९८
१६. मंगल स्वरूप गुरुजी	(गुरु गोपालदास बरैया स्मृति-ग्रन्थ, १९६७)	६०२

खण्ड : ५ : कृतित्व समीक्षा

१. धवला-जयधवलाके सम्पादनकी विशेषताएँ	डॉ० फूलचन्द्र प्रेमी	६०७
२. महाबन्धकी सैद्धान्तिक समीक्षा	डॉ० देवेन्द्रकुमार जैन	६१०
३. तत्त्वार्थसूत्रटीका : एक समीक्षा	डॉ० पन्नालाल जैन	६१६
४. पंचाध्यायीटीका : एक अध्ययन	पं० नाथलाल शास्त्री	६१८
५. सवार्थसिद्धि : समालोचनात्मक अनुशीलन	डॉ० देवेन्द्रकुमार जैन	६२२
६. अमृतकलशके टीकाकार	पं० जगन्मोहनलाल शास्त्री	६२५
७. जैनतत्त्वमीमासा : एक प्रामाणिक कृति	पं० माणिकचन्द्र भिसीकर	६२९
८. जैनतत्त्वमीमासा : एक समीक्षात्मक अध्ययन	डॉ० उत्तमचन्द्र जैन	६३२
९. ज्ञानपीठ-पूजाञ्जलि . एक अध्ययन	डॉ० लक्ष्मीचन्द्र सरोज	६३६
१०. वर्ण, जाति और धर्म . एक चिन्तन	डॉ० ज्योतिप्रसाद जैन	६३८
११. जयपुर (खानिया) तत्त्वचर्चा : एक समीक्षा	पं० प्रकाश हिलीषी शास्त्री	६४३
१२. लब्धिसार-क्षपणासार . एक अनुशीलन	पं० नरेन्द्रकुमार भिसीकर	६६१
१३. आत्मानुशासन : एक परिशीलन	डॉ० दरबारोलाल कोठिया	६६७
१४. सम्यग्ज्ञानदीपिका . शास्त्रीय चिन्तन	डॉ० देवेन्द्रकुमार जैन	६६९
१५. सप्ततिका प्रकरण : एक अध्ययन	डॉ० देवेन्द्रकुमार जैन	६७३
१६. आत्मपपद्धति . एक समीक्षात्मक अध्ययन	डॉ० देवेन्द्रकुमार जैन	६७७



वीर मेधा में

अंक नं० 5932

— अंक नं० 5932

खण्ड १

आशीर्वचन • अभिवादन • संस्मरण



शुभाशीर्वाद

आचार्य समन्तभद्रजी महाराज, बाहुबली



धर्मानुरागी विद्वद्वर्य सिद्धांतशास्त्री
पण्डित फूलचन्द्रजी द्वारा जीवनमें धवला,
जयधवला, महाबंध आदि ग्रन्थोंका महान्
कार्य सम्पन्न हुआ है। इसी प्रकार
जिनवाणीकी सेवा सम्पन्न करनेके लिए
निरामय दीर्घायुष्यका लाभ हो, ऐसा
शुभाशीर्वाद।

॥ ॐ स्वास्ति ॥





१ डा तनभवा एन बादीय न वा मुनि

आशीर्वचन



सिद्धान्तचक्रवर्ती एलाचार्य विद्यानन्द मुनि

Camp Kopergaon

Dec 19, 1984

' नास्ति एषां यशः काये जराभरणजं भयम् । -

धर्मनिरागी, भद्रपरिणामी पं० श्री फूलचन्द सिद्धान्त शास्त्री जी से हमारी सब से पहली भेंट देहली में हुई। उसके बाद पोलपुर नम्बई में हमारे १९८४ के वर्षाप्रयोग में दो बहीनें तक श्री सम्प्रसाद इत्यादि का स्वाध्याय करने का अनुसर मिला। उनकी समझने की शैली अति सरल तथा आस्रोक्त है। वह ज्ञान साहित्य, सांस्कृतिक और सिद्धान्त के भर्षज, सरल स्वभावी, अत्यन्त विनम्र चार्ते। इस युग के पतिभा संपन्न विद्वान् हैं।

उनके विचार तथा लेख इत्यादि से ऐसा भास होता है कि शुरु से ही उनका ज्ञान परिपक्व तथा ठोस है। विद्वत समाज सदा उनका कृतज्ञ रहेगा।

हमारा शुभाशीर्वचन है कि पंडितजी स्वस्थ रहें, दीर्घायु हों ताकि जैनधर्म की और भी सेवा कर सकें।

शुभाशीर्वचन

बहुमुखी प्रतिभाके धनी

● भट्टारक शास्त्रीति स्वामीजी, ध्वजबेलगोला

वास्तवमें जिस समाजमें मेधावी विद्वानोंका समादर और सत्कार होता है, वही समाज जीवित है। विद्वान् समाजका प्राण है। आजके इस सवर्षमय वातावरणमें भी किसी सारस्वत पुरुषका अभिनन्दन, ग्रन्थ प्रकाशनके द्वारा होना बहुत ही महत्व रखता है।

सिद्धान्ताचार्य पं० फूलचन्द्र शास्त्रीजीका जीवन जिनवाणीके सच्चे स्वरूपके उद्घाटनमें ही बीता है। आपकी कई मौलिक रचनाओंके अध्ययनसे यह अनुभव हुआ है कि आपकी चिन्तन शक्ति गहरी और तात्त्विक है। आप जैसे अगाध पांडित्य और बहुमुखी प्रतिभा सपन्न विद्वान्का सम्मान समाजका ही सम्मान है।

हमारी शुभकामना है कि इस पुनीत कार्यमें लगे आपको पूर्ण सफलता मिले और इस कृतितमें समाविष्ट विशिष्ट सामग्री धार्मिक जगत्की समष्टि और व्यष्टि दोनोंके लिए नया स्रोत बने।

इति 'भद्रं भूयात्' इत्याशीर्वाद पूर्वक।

मंगल कामना

● पद्मश्री पण्डिता ब्र० मुमतीबाई शहा, सोलापुर

पंडितजीने अपनी पूरी आयु ग्रन्थ मंशोधनमें लगाई। मूडबिंदीके तालेमें रहा हुआ धवल, महाधवल और जयधवलका हिन्दी अनुवाद करके जैन समाजको स्वाध्याय करनेके लिए यह ग्रन्थकी सुविधा उपलब्ध की। पंडितजी एक बड़े तत्त्वज्ञ और मर्मज्ञ हैं। वे हमारे यहाँ बहुत बार आये। उनके सहवासमें यहाँके त्यागी और आश्रमवासियोंको उनसे फायदा हुआ। उनकी तबियत अच्छी नहीं रही तो भी स्वाध्यायके समय उनका पूरा लक्ष्य अध्यात्म रहता था। पंडितजी स्वस्थ रहे यही कामना करती हूँ।

जैन कर्म-सिद्धान्तके प्रढ़ विद्वान्

● पं० कंलाशचन्द्र शास्त्री, वाराणसी

पंडित फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री जैन कर्म सिद्धान्तके प्रौढ विद्वान् हैं। सन् १९०१-२३ में पं० फूलचन्द्रजी और पं० जगन्मोहनलालजी, स्व० गुम्बर्य पं० गोपालदासजीके द्वारा संस्थापित जैन सिद्धान्त विद्यालयमें उनके शिष्य स्व० पं० बंशीधरजी न्यायालंकार तथा स्व० पं० देवकीनन्दनजीके पास जैन सिद्धान्तका अध्ययन करते थे और एक ही कमरेमें रहते थे। तभी पं० फूलचन्द्रजी कर्मकाण्ड गोम्मतसारके अध्येता प्रसिद्ध थे। उसके पश्चात् तो जब षट्खण्डागमके प्रकाशनका भार स्व० डॉ० हीरालालजीने लिया तो पं० फूलचन्द्रजी और स्व० पं० हीरालालजीने मुख्य रूपसे उसके अनुवादका कार्य किया। उसके पश्चात् जब भा० दि० जैन संघ मथुराने बनारसमें जयधवल कार्यालय स्थापित करके कसायपाहुडके प्रकाशनका भार लिया तब पं० फूलचन्द्रजी ही उसके मुख्य सम्पादक नियुक्त किये गये और वे बनारस रहने लगे। हम लोग तो उनके सहायक मात्र थे। कसायपाहुडके भी अनुवादका मुख्य श्रेय उन्हींको है। उन्हींने भारतीय ज्ञानपीठसे प्रकाशित तीसरे सिद्धान्त ग्रन्थ महाबन्धका भी अनुवाद किया है। इस तरह तीनों सिद्धान्त ग्रन्थोंके मुख्यरूपसे अनुवादक वे ही हैं। उनके समान अन्य कोई विद्वान् सिद्धान्त ग्रन्थोंका अधिकारी विद्वान् नहीं है। अतः वे अभिनन्दनीय हैं। हम तो उन्हींके अनुवादोंको पढ़कर सिद्धान्त ग्रन्थोंके ज्ञाता बने हैं।

अध्यात्म विद्याके प्रमुख वेत्ता

● पंडित माधूलाल शास्त्री, इन्दौर

देशके लम्बप्रतिष्ठ प्रकाण्ड विद्वान् सिद्धान्ताचार्य पं० फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्रीकी देश, समाज एवं साहित्यकी महान् सेवाओंके प्रति कृतज्ञता प्रकाशनाार्थं उनका जितना भी अभिनन्दन किया जाये, थोड़ा है। पंडितजी अत्यंत सरल, उदार, निरभिमानी और सतत जागरूक मनीषी हैं। उन्होंने जैनधर्मके महान् ग्रन्थ धवला, जय-धवला और महाधवला टीकाओंके हिन्दी अनुवाद एवं सम्पादनका अपूर्व कार्य कर जैन इतिहासमें अपनी उज्ज्वल कीर्ति अजित की है। जैन सिद्धांतके आप मर्मज्ञ एवं वर्तमान जैन समाजमें अग्रणी हैं। अपनी वयोवृद्ध एवं अस्वस्थ अवस्थामें भी उनका ग्रन्थ सम्पादन कार्य निरन्तर चल रहा है। एक वर्ष पूर्व पंडितजी वाराणसीसे दि० जैन उदासीन आश्रम, इन्दौरमें आ गये हैं। उनके दैनिक प्रवचनोंका लाभ भी मुमुक्षु जनताको प्राप्त हो रहा है। पंडितजीने देशके स्वतंत्रता आन्दोलनमें भाग लेकर आज तक खादीके मोटे वस्त्र पहिनना चालू रखा है। सादा जीवन, उच्च विचारके ये आदर्श हैं। पंडितजी जैनधर्मके कर्म सिद्धांतके अधिकारी विद्वान् माने जाते हैं। उन्होंने जैन अध्यात्म विद्याके गूढ रहस्यको अपनी लेखनी द्वारा सुबोध शैलीमें जैन तत्त्व मीमांसा आदि ग्रन्थोंमें विशद रूपेण प्रकट किया है।

इस अभिनन्दनके प्रसंग पर मैं आदरणीय पंडितजीकी दीर्घायु कामना करते हुए आशा करता हूँ उनके अनुभवका लाभ समाजको प्राप्त होता रहेगा।

आगम साहित्यके निष्काम सेवक

● पं० कमलकुमार जैन, व्याकरणतीर्थ, कलकत्ता

शिरसा सदानमनीय परमादरणीय विद्वद्भ्यं सिद्धान्ताचार्य पं० फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री समाजके लम्बप्रतिष्ठ विद्वानोंमें सर्वोपरि विद्वान् हैं और हे आगमसाहित्यके निष्काम सेवक। सन् १९२७ में जब वे श्री स्याद्वादमहाविद्यालय काशीमें प्रधानाध्यापक पदको सुशोभित कर रहे थे। तब पूज्य प्रातः स्मरणीय गुल्बर्ध-वर्णाजी श्री गणेशप्रसादजी महाराज जो मुझे काशीमें श्री स्याद्वाद महाविद्यालयमें ले गये थे। उनके माध्यमसे ही मेरा सर्वप्रथम परिचय सिद्धान्ताचार्यजीसे हुआ था। ये अत्यन्त सरल परिणामी, निरभिमानी परन्तु स्वाभिमानकी साक्षात् मूर्ति हैं। आभीक्ष्ण्य ज्ञानोपयोगी महान् विद्वान् हैं।

आपका जीवन आध्यात्मिकतासे ओतप्रोत है। अन्तमें हम आपके शतायु होनेकी हार्दिक मंगल कामना करते हैं।

जैन समाज उपकृत है

● श्री अक्षयकुमार जैन, दिल्ली

यह जानकर प्रसन्नता हुई कि सिद्धान्ताचार्य पं० फूलचन्द्रजी शास्त्रीकी साहित्यिक एवं सामाजिक सेवाओंके उपलक्षमें अभिनन्दन-ग्रन्थ भेंट किया जा रहा है। पण्डितजीसे समस्त समाज भली-भाँति परिचित है। उसके साहित्य, दर्शन एवं धार्मिक कृतियोंसे समस्त जैन समाज उपकृत है।

इस महान् कार्यके लिए मेरी शुभकामनाएँ स्वीकार कीजिए।

मेरे प्रेरक

● पं० बालचन्द्र शास्त्री, हैदराबाद

आ० पंडित जीसे लम्बे समयसे मेरा निकटतम सम्बन्ध रहा है। वे सुयोग्य विद्वान्, लेखक, वक्ता, स्वतन्त्र विचारक और ग्रन्थ सम्पादक हैं। सिद्धान्त ग्रन्थोंके सम्पादनमें उनका महत्त्वपूर्ण योगदान है। समाज सेवाका भी काफी कार्य किया है। सन् १९२७-२८ में मैं श्री स्यादाद महाविद्यालय, वाराणसीमें विद्याध्ययन कर रहा था, तब आप यहाँ धर्माध्यापक थे। आप आरम्भसे ही स्वतंत्र वृत्तिके स्वाभिमानी विद्वान् रहे हैं। एक घटना बस आपने विद्यालयसे त्यागपत्र दे दिया और 'प्रमेयरत्नमाला' के सटिप्पण सम्पादनमें लग गये।

अक्टूबर १९४० की बात है। पंडितजी अमरावतीमें डॉ० हीरालालजीके साथ पट्टलषडागमका सम्पादन कार्य कर रहे थे। पं० हीरालालजी सिद्धान्तशास्त्री भी इसमें सहयोग कर रहे थे। मुझे भी यहाँ बुलाया गया। तिल्लोयपण्यतिके सम्पादन कार्यमें सहयोग हेतु डॉ० हीरालालजीने मुझसे कहा। मैं सकोच कर रहा था क्योंकि मैं प्राकृतसे परिचित नहीं था, क्योंकि जैन विद्यालयमें संस्कृत छायाके आधारपर प्राकृतके जैन ग्रन्थोंके पढ़ने-पढ़ानेकी पद्धति रही है। फिर भी पंडितजीने मुझे साहस और मार्गदर्शन दिया।

सिद्धान्त ग्रन्थोंके सम्पादन कालकी अनेक बातें हैं, जिन्हें लिखनेके लिए काफी स्थान चाहिए। मेरी हार्दिक कामना है कि वे दीर्घायुयु होकर सार्वजनिक कार्योंको करते रहे।

अपूर्व श्रुताराधक

● डॉ० पन्नालाल साहित्याचार्य, सागर

सिद्धान्तशास्त्री पं० फूलचन्द्रजी शास्त्री आगमके विगिष्ट जाता है। उन्होंने तत्त्वप्रकरणोंके विशेषार्थ लिखकर विषयको स्पष्ट किया है। सब पूछा जाय तो आगम ग्रन्थोंका उद्धार आपकी प्रतिभाकी ही सुफल है।

तत्त्वका निर्णय कर उसे आप निर्भीकतासे प्रकट करते हैं। एक बार मैं आपके साथ बाहुबली (कुंभोज) गया था। पूज्य आचार्य ममन्तभद्रजी महाराजको आपने ग्रन्थ भेंट किया। प्रत्युत्तर्गमें आचार्य महाराजने शिरपर पीछी रखते हुए आशीर्वाद दिया कि आपको श्रुतकेवली बनना है। इन आगम ग्रन्थोंका उद्धार आपकी ही मनीषाके बलपर हुआ है और आगे भी होगा।

इस अभिनन्दनके प्रसङ्गपर मैं पण्डितजीकी श्रुतसेवाका मनमा, वाचा, कर्मणा अभिनन्दन करता हूँ।

कर्मठ स्वाभिमानी विद्वान्

● डॉ० भागचन्द्र जैन भास्कर, जयपुर

श्रद्धेय पं० फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्रीका समग्र जीवन पुरुषार्थ, आत्मविश्वास, सजगता, एकाग्रता, गंभीरता, व्यहाराकुशलता और मानवीय शोके साथ बहुमुखी विक्रामका प्रतीक रहा है। उनकी संवेदनशीलता और निर्भीकताने एक कर्मठ स्वाभिमानी विद्वान्, पंडितके रूपमें प्रतिष्ठा अर्जित की है। आपका सीधा-सादा हंसमुख सादसीभरा जीवन आपकी कर्मशीलता, शालीन जीवटता और लक्ष्यनिष्ठताको अभिव्यक्त करता है।

श्री पंडित जी कर्मसिद्धान्तके उच्चकोटिके सन्मान्य विद्वान् हैं। अदम्य उत्साह, महिष्णुता, अनुभव, ज्ञान, मनोबल और व्यापक दृष्टिके साधेमें विहित आपके शैक्षणिक और सामाजिक उदात्त कार्य एक विशेष सामयिक उत्तरदायित्व भावनाओंसे ओतप्रोत रहे हैं। सुशील, सहृदय और कर्मठ समाजसेवकके रूपमें आपने युगबोधको नये आयामोंमें भरा है। आपकी सिद्धान्तनिष्ठा और सुसंगत रचनात्मक दृष्टिकोण दलाघनीय है।

मैं अपनी शुभकामना व्यक्त करता हूँ कि आप दीर्घकाल तक जैन साहित्यकी सेवा करते रहें।

बसन्त-कृतित्वके स्वयंभू

● पं० कमलकुमार जैन शास्त्री, 'कुमुद'—फूलचन्द्र 'पुष्पेन्दु' शास्त्री, लुरई

पूज्य-पण्डितजी का सम्पूर्ण जीवन असत्को ललकारता हुआ सामाजिक, धार्मिक और राष्ट्रीय क्षेत्रमें निरन्तर सत्-क्रान्तिके बीज बोता रहा है। पूज्य वर्णियों तथा सत्पुत्र कानजी स्वामीको निश्चय-व्यवहारके धर्म कटिटे पर संतुलित करके आपने उनके स्वर्ण समन्वयत्वको वचनात्मक और रचनात्मक रूपमें अंगीकार किया। बुनौतियोंसे भरे हुए आपके प्रामाणिक व्यक्तित्वने यथार्थतत्त्व निर्णय करके समीचीनताका षो पथ-प्रशस्त किया उस पर चलनेसे तथाकथित संतों और दार्शनिकोंके उहापोहात्मक विकल्प स्वयमेव शान्त हो जाते हैं। इस अवसर पर हम आपके दीर्घायुष्यकी मंगल कामना करते हैं।

भूली बिसरी यादें

● पं० भैयालाल शास्त्री, बीना

मेरे पिता श्री दरयाबलालजी और पूज्य माता जानकी भाईके चार पुत्र और एक पुत्री इस तरह कुल पाँच सन्तान हुई। इनमें मनमोले (मोहनलाल) घरमोले (धर्मदास) फुल्ले (पं० फूलचन्द्र शास्त्री) और भैयालाल, हम लोग ये चार भाई हैं। हम चारों भाई झाँसी जिलेके अन्तर्गत सिलाबन गाँवमें छाटी-मोटी हुकानदारी, बन्जी, साहूकारी एवं खेती कार्य करते थे। हमारे गाँवमें स्कूल न होनेसे गाँवके लड़कोंके साथ रोटी बाँधकर तीन मील दूर लजुरिया गाँव पैदल जाते थे। मेरे भाई पं० फूलचन्द्रजीकी बचपनमें धर्मके प्रति विशेष रुचि थी। अतः वे मेरी बहिनके गाँव मेंवाई चले गये जहाँ उनको तत्त्वार्थसूत्रको पढ़नेमें निपुणता प्राप्त हुई। इससे हम सभीको बहुत खुशी हुई क्योंकि उस समय तत्त्वार्थसूत्र मात्र पढ़ लेने वालेको भी अच्छा पण्डित माना जाता था।

भाई साहब घरके काम करते, पर विशेष रुचि न होनेसे उदासीन जैसे ही रहते थे। पढ़ने और धर्म काममें ही इनका ज्यादा मन रहता था। साहूमलसे श्री धर्मदास, धर्मचन्द्र, मनोहरलाल, पं० हीरालालजी तथा मेरे गुरु पं० शीलचन्द्र जी के साथ वे इन्दौर पढ़नेके लिए गये और वहाँ पं० धनश्यामदासजीसे पढ़ने लगे किन्तु अस्वस्थ होनेके कारण घर वापस आ गये और घरके काममें लग गये। बन्जीसे थोड़ा बहुत जो मिल जाता था उससे बड़ी कठिनाई पूर्वक जिस किसी तरह परिवारका गुजारा चलाते थे। बड़े कष्ट और गरीबीके वे दिन।

भाई साहबको ज्ञानी बननेकी ही विशेष अभिरुचि थी। सौभाग्यसे साहूमलसे दानवीर श्री लक्ष्मीचन्द्र जीने श्री महावीर दिगम्बर जैन पाठशालाका शुभारम्भ कराया और इन्दौरसे पं० धनश्यामदासजीको अध्यापन कार्य हेतु बुला लिया। बहुत ही सरल और सहृदयतासे वे सभीको पढ़ाते थे। करीब ५ वर्ष बन्ध साहूमलसे अध्ययन करके मेरे भाई साहब एवं पं० किशोरीलालजीको आगेका अध्ययन पूरा करनेके उद्देश्यसे मुर्नाके जैन सिद्धान्त विद्यालय भेज दिया गया। मुर्नामें उद्भट विद्वानोंसे जैन धर्मशास्त्रोंका अध्ययन कर विद्वान्ता प्राप्त की।

अध्ययनके बाद भाई सा० ने बनारस, बीना, जयपुर, नातेपुते आदिके जैन विद्यालयोंमें अध्यापन कार्य किया, उसके बाद जिनवाणीकी सेवाके लिए जैन ग्रन्थोंके सम्पादन और अनुवाद आदि साहित्यिक गतिविधियोंको जीवनका मुख्य उद्देश्य बनाया।

भाई सा० का कुटुम्बके प्रति हमेशा उदारभाव रहा है। हम सभी लोगोंको बीना लाने और व्यापारमें लगानेका श्रेय भाई सा० को है। हम सब उनके आभारी हैं। आज सम्पूर्ण जैन समाज उनका अभिनन्दन कर रही है यह सुनकर और जानकर हम सभीको परम प्रसन्नता और गौरव है कि हमारे घर ऐसा 'रत्न' पैदा हुआ, जो जिनवाणीकी अनेक प्रकारसे सेवा करके जीवनको सार्थक बना रहे हैं। हम सभीकी हार्दिक शुभकामना है कि वे धातुम हों।

सावगी और सरलताको जीवन्तमूर्ति

● श्री बालचन्द्र जैन, एम० ए०, जबलपुर

पं० फूलचन्द्रजीकी विशिष्टता, उनकी विद्वत्ता और गंभीर अध्ययनमें ही नहीं अपितु उनकी सावगी और सरलतामें निहित है। विद्वान् तो बहुतसे हो जाते हैं किन्तु विद्या ददाति विनयंका जो सही उदाहरण मैंने आदरणीय पंडितजीमें पाया वह अन्यत्र दुर्लभ रहा। माननीय पंडितजी विद्यार्थियोंको भी अपना साथी और छोटा भाई मानते रहे, ऐसा मेरा अनुभव है। जब कभी भी हम लोग किसी विशिष्ट अथवा उलझे हुए प्रसंग पर पंडितजीकी सलाह लेने पहुँचते थे तो वे सुलझे हुए विचारोंसे हम लोगोंको गौरवान्वित करते थे। विचारोंकी सरलता और सीम्यता भुलायी नहीं जा सकती। पंडितजीकी सावगीने हमसेसे बहुतोंके जीवन पर भारी प्रभाव छोड़ा है जो हमारे क्रिये आगे हितकारी सिद्ध हुआ।

सिद्धान्त ग्रन्थोंके मर्मज्ञ होनेके साथ पंडित श्री फूलचन्द्रजी शास्त्री आधुनिक विचारोंका भी सम्मान करते हैं। वस्तुतत्त्वका वैज्ञानिक विचार उनको विशेषता रही है।

मैं आदरणीय पंडितजीके दीर्घकालीन जीवनकी प्रार्थना करता हूँ।

मेरे प्रणाम

● श्री बाबूलाल जैन गोयलीय, अहमदाबाद

श्रद्धेय पं० फूलचन्द्र जी सिद्धान्तशास्त्री समाजके जानेमाने प्रतिष्ठित विद्वान् हैं जिन्होंने अपना सारा जीवन जैन बाहुमयके उद्धारमें समर्पित किया है। सरस्वती आप पर प्रसन्न है। पूर्वजन्म या वर्तमानमें प्रबल वीतराग देव-गुरुभक्तिके बिना यह सम्भव नहीं। वे सभी महात्मा धन्य हैं जिन्हें यह सुयोग मिला और जिसके परम अबलम्बनसे स्वपरकल्याणार्थ मार्गमें प्रवृत्त हुए।

महान् ग्रन्थोंके सम्पादन-संशोधन, स्वतंत्र लेखन आदि पुष्कल साहित्य निर्माण द्वारा यथार्थ रूपमें आपने श्रुतभण्डारोंको समृद्ध किया है, जिसके स्वाध्यायसे आत्मार्थी जनोंको आचार्य भगवन्तोके प्ररूपित मार्गका और आपके स्वतंत्र चिन्तनका लाभ मिला है, मिलता रहेगा।

परमभूत प्रभावक मण्डल, अगाससे प्रकाशित 'लब्धिसार' ग्रन्थके सम्पादनमें मेरी प्रार्थना पर आपने जो सहयोग दिया—आत्मभाव पुरोया उसके लिए तो आपका बहुत बड़ा अविस्मरणीय उपकार है। अत्यन्त हर्षकी बात है कि अनेक बाधाओंके बीच भी यह कार्य सम्पन्न हो गया।

सारे समाजके धृढपात्र, अपनी कोटिके अनन्य विद्वान्, श्रुतभक्तिरत महात्मा श्रीमान् पूज्य पण्डितजीके प्रति मैं अपनी मंगल भावना जोड़ता हूँ। उनका जीवन अधिक समय तक विद्वज्जनोंके लिए भी प्रेरणाका स्रोत बनता रहे। उनको मेरा सादर प्रणाम।

एक नमन मेरा भी

● श्री नरेंद्र प्रकाश जैन, फिरोजाबाद

आधी सदीसे भी अधिक समय तक मैं जिनबाणीकी अकथनीय सेवा करनेवाले श्रद्धेय पण्डितजीके अभिनन्दनसे सम्पूर्ण समाज गौरवान्वित होगा। उनकी विद्वत्ता अप्रतिम है। वह बाणी और लेखनी दोनोंके धनी हैं और निचडक होकर अपनी बात कहते रहे हैं। पैसा, पद और प्रभुत्व उनपर कभी हावी नहीं हो पाया। उन्होंने जीवन भर शब्दोंकी उपासना की है, इसीलिए आज शब्द उनकी आरती उतार रहे हैं। ऐसे मनीषीके चरणोंमें एक प्रणाम मेरा भी सविनय अर्पित है।

सहृदय पंडितजी

● पं० कुंजीलाल जैन, फिरोजाबाद

श्रीमान् सिद्धान्ताचार्य पं० फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्रीको अभिनन्दन ग्रन्थ भेंट किया जा रहा है— जानकर बड़ी प्रसन्नता हुई। वे इसके सर्वथा योग्य हैं। नहीं तो आजके अर्थ और तिकडम प्रधान युगमें योग्यता-मात्र अभिनन्दन किये जानेकी कसौटी नहीं रह गई है।

सिद्धान्त ग्रन्थोंके वे अनुपम विद्वान् हैं इस रूपमें तो उनकी ख्याति है ही परन्तु वे इतने सहृदय भी हैं इसका अनुभव कर मुझे सुखद आश्चर्य हुआ। पं० पूज्य आचार्य श्री समन्तभद्रजी महाराजकी चरणरज लेने तथा क्षेत्रकी वन्दना करने जब मैं कुंभोज (बाहुबली) पहुँचा था उस समय पंडितजी वहाँ अपनी 'तत्वमीमांसा' की विषय व्याख्या करते हुए ठहरे थे। मैं वहाँ एक दिनके लिये गया था परन्तु विरोधीकी बातको धैर्यपूर्वक सुनना एवं उसे यदि वह उचित हो तो स्वीकार भी कर लेना, आजके युगमें उन जैसे उद्भट विद्वान्के लिये 'अहं' का प्रश्न बने बिना नहीं रहता। चर्चामें रस आनेसे मैं वहाँ ३ दिन ठहर गया। विचारोंमें अन्तर होते हुए भी कटुताका लेश भी नहीं आने पाया। इतनी वृद्ध अवस्थामें भी पंडितजीने मेरी सुविधाओंको बड़ी चिन्ता रखी।

पंडितजी शतायु एवं नीरोग रहकर आर्ष सिद्धान्तोंका बिना किसी झिझकके जिस प्रकार कल्पित तीर्थ-कर सूर्यकीर्तिकी प्रतिभाका विरोध किया है—प्रचार करते रहें ऐसी श्री जिनेंद्र चरणोंमें प्रार्थना है।

मेरे श्रद्धा सुमन

● पं० प्रकाश हिंदीवे, दिल्ली

आजसे ५८ या ६० वर्ष पूर्व जब मैं बीना इटावा (सागर) की नाभिनन्दन दि० जैन पाठशालामें पढता था। उस समय पं० फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री बहूँके प्रधानाध्यापक थे। तबसे मैं पंडितजीको निकटसे जानता हूँ। उस समय आप जैन समाजमें समाजनुधारक एवं रुढ़ियोंके विरोधमें आवाज उठानेवाले प्रमुख विद्वान् माने जाते थे। जो कि इसका श्रेय अन्य लोगोंको मिला तथा राष्ट्रीय क्षेत्रमें बहूँके प्रमुख कार्य-कर्ताओंमें गण्य थे।

छात्रोंसे अपनी सन्तानकी तरह प्यार करते थे। सभी ल्यौहारोंपर घर जंसा मिष्ठान्न-भोजन छात्रोंको कराना, उनकी हर तरहकी चिन्ता करना, उनकी सुविधाका ध्यान आपकी अपनी विशेषता थी। जितने आप व्यवस्था प्रिय थे, उतने ही पढ़ाईमें बड़े सख्त थे। पढ़ाईमें कमजोरी दिखानेके कारण मुझे भी १-२ मुर्गा बनना पड़ा था। उस समयके छात्र भी अपने गुस्का हादिक सत्कार करते थे।

उनके अगाध पाण्डित्यका परिचय तो घबल, जयघबल आदि करणानुयोगके महान् जटिल ग्रन्थोंके सम्पादनमें एवं खानिया चर्चके समय प्राप्त हुआ है। अपने जितने बड़े विद्वान् हैं, उतने ही सरल हैं। असहाय लोगोंको हर प्रकारका सहयोग देनेके आपकी स्वभावमें जन्मजात संस्कार हैं।

सिद्धान्तके रक्षणके लिए आपको कई संस्थाओंसे सम्बन्ध तोड़ देना पड़ा है। सोनागढ़में भी अब व्यक्ति पूजाका महत्त्व बढ़ा तो आपने स्पष्ट कह दिया कि मैं सब प्रकारसे आपके इस गुरुद्वेषवादसे सम्बन्ध विच्छेद करता हूँ। आपने लौकिक तुच्छ स्वार्थके लिए सिद्धान्तकी बलि कभी नहीं चढ़ने दी।

मेरी मंगलकामना है कि आदरणीय शास्त्रीजी इसी प्रकार धर्म और समाजकी सेवा करते रहें।

विविध विशेषताओंके धनी

● पं० अमृतलाल जैन, शास्त्री, लाहूर

व्याप्त. सर्वत्र भूमी शशधरधवलः शम्भुहासापहासी
कीर्तिस्तोमो यदीधो जनयति नितरां क्षीरपाथोधिशाङ्काम् ।
यस्मिन् सम्मग्नकाया अमरपतिगजो दिग्गजास्वन्द्रतारा
जाताः सर्वाङ्गशुभ्राः स जयति सततं फूलचन्द्रो बुधेन्द्रः ॥

—अमृतलालः

श्रद्धेय पण्डित फूलचन्द्र जी सिद्धान्ताचार्य, वाराणसीके द्वारा सम्पादित, अनूदित तथा स्वतन्त्र रूपसे लिखित शताधिक ग्रन्थों, उनके विशेषार्थों और विस्तृत प्रस्तावनाओंके अध्ययनसे यह स्पष्ट ज्ञात हो जाता है कि उनका समस्त विषयोंपर समान अधिकार है। किन्तु उनके जीवनका बहुभाग आगम-साहित्यके सम्पादन एवं हिन्दी रूपान्तरणमें बीता है। जिस आगमिक कार्यको अनेक विद्वान् मिलकर भी पूरा नहीं कर सकते थे, उसे अकेले आपने सम्पन्न किया है। फलतः विद्वत्संसारमें आप आगमज्ञके रूपमें प्रसिद्ध हैं और इसी रूपमें आपने अमर कीर्ति प्राप्त की है। इस श्रुत-साधनाकी लम्बी अवधिमें मैं सन् १९४४ से १९७९ तक आपके निकट सम्पर्कमें रहा हूँ।

जहाँ तक मुझे स्मरण है, सन् १९४४ में कटनीमें विद्वत्परिषद्का प्रथम अधिवेशन हुआ था। उसमें शताधिक जैन विद्वान् उपस्थित हुए थे, जिनमें न्यायालङ्कार पण्डित वंशीधरजी इन्दौर और प्रसिद्ध कहानीकार जैनेन्द्र कुमारजी दिल्ली प्रमुख थे। अधिवेशनके प्रारम्भमें ही इन दोनों प्रमुख विद्वानोंने विद्वत्परिषद्की स्थापनाको लेकर आलोचकी झड़ी लगाकर वि० पं० की निरर्थकता बतलाई। इसे सुनकर सभी विद्वान् मौन रहे, सिद्धान्ताचार्यजी अकेले पढ़ गये, पर निर्भीक रहे। आप बोलनेके लिए खड़े हुए तो प्रस्तुत दोनों विद्वान् परिहास करने लगे, पर आपने एक घण्टेके भाषणमें सभी आक्षेपोंका खण्डन किया। फलतः दोनों विद्वानोंको निरुत्तर होना पड़ा।

बहुत पुरानी बात है। पण्डितजीका परिवार बीना गया हुआ था। पण्डितजी अकेले ही वाराणसीमें थे। मैंने पण्डितजीसे भोजनके लिए निवेदन किया। आप प्रतिदिन जिस समय मेरे घर आकर भोजन प्रारम्भ करते, संयोगवश एक वृद्धा आ जाती। पण्डितजी तत्काल अपनी थाली उसे दे देते। तुरन्त दूसरी थाली पण्डितजीको दी जाती, पर वे उसे कभी स्वीकार नहीं करते, भूखे ही उठ जाते—प्रतिदिन ऊनोदर तप तपते। इस अवसर पर आप कहते—अधिक भोजन करना पाप है—‘योऽधिक भुङ्क्ते स पापं भुङ्क्ते’। थोड़ा-बहुत सामान देकर मैंने वृद्धासे कहा—आप पण्डितजीके भोजनके समय न आया करें। पर वह कब माननेवाली थी। कहती थी—कि इतने ज्ञानीका जूठा खानेसे इस जन्ममें नहीं, तो अगले जन्ममें उसे भी विशिष्ट ज्ञान प्राप्त होगा। पण्डितजी सरीखी कथा शायद ही कहीं देखनेको मिले।

इस प्रकार समयज्ञता, तल्लीनता, श्रुत-सेवा, उदारता, निर्भीकवक्तृता, और अप्रतिम समाधातृता—आदि विविध विशेषताओंको देखकर मैं पूज्य पण्डितजीके प्रति श्रद्धावन्त हूँ और उन्हें हार्दिक श्रद्धाञ्जलि समर्पित करता हूँ।

जैनायम उपासक

● श्री बाबूभाई नुन्नीलाल मेहता, जयपुर

सत्यतः, विद्वयं पं० श्री फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्रीजी धर्म क्षेत्रमें साहित्यिक सेवा अपूर्व है। उनका बहुत बड़ा योगदान है। पंडितजीने खानिया तत्त्वचर्चके समय अकेले, समाजको गीण करके मात्र आगम और धर्मकी सुरक्षाकी खातिर चर्चा करके जैनधर्मके धर्मस्तंभको गाड़ा किया पक्का किया। दुब करके सुरक्षित रखा। खानिया चर्चमें पंडितजीका साहस धैर्य, श्रयोपगम, तर्क, सूक्ष्म सूक्ष्म-बुद्ध, पैनी दृष्टि, दूरदर्शिता और आगमकी उासना देव, गुरु, धर्मका अत्यन्त भक्तिका परिचय देकर जैन जगतमें स्वर्णशिरोमें नाम अंकित रहेगा। पंडितजी हमारे समाजके गौरव हैं। धवलादि शास्त्रोके सिद्धान्त शास्त्रोंके अच्छे ज्ञाता और अध्यात्म प्रवक्ता भी रहे हैं। देव भक्ति विभक्ति और समाज उत्कर्षका कार्यमें भी आपका बड़ा-बड़ा योगदान रहा है। सिद्धान्त ग्रन्थोंका सम्पादन और अनुवाद करके धर्म प्रेमी समाजपर बहुत अनुग्रह किया है। और अस्वस्थ होते हुए भी आज दिन तक भी स्वतः साहित्य लेखके मंगल कार्यमें अखिरत लगे हुए हैं। उनका सम्मान जितना किया जाय उतना कम है। पंडितजीकी मंगलमय ध्रुवकारण परमात्माका आश्रय करके शास्त्र निवेदन और भक्तिका फल भिन्न वस्तुभूत ज्ञानमय परमात्माका श्रद्धान, ज्ञान और अनुभवन होकर अतिशय आत्मिक लाभको प्राप्त हों। यही मंगल कामना करता हूँ।

संचारिणी ज्ञानशिक्षा

● डॉ० हरीन्द्रभूषण जैन, उज्जैन

पूज्य पंडितजी के बहुमुखी व्यक्तित्वसे सम्बन्धित अनेक महत्वपूर्ण बातें हैं जिन्हें समग्ररूपसे लिख पाना अशक्य है।

१-११-४४ को कलकत्तामें वीर शासन महोत्सवके अवसरपर दि० जैन विद्वत्परिषद्की स्थापना हुई थी। आदरणीय पं० फूलचन्द्रजीके मंगलाचरणसे कार्य प्रारम्भ हुआ। तत्कालीन प्रबन्धकारिणीके पदाधिकारियोंमें आप संयुक्त संजी थे। १९५५ के द्रोणगिरि अधिवेशनकी अध्यक्षता पं० फूलचन्द्रजीने की थी। इस सम्मेलनकी महत्वपूर्ण विशेषता थी—एक बृहद् जैन शिक्षा सम्मेलनको आयोजना, जो सागरमें माननीय पं० बंशीधरजी न्यायालंकार, इन्दौरकी अध्यक्षतामें सम्पन्न हुआ जिसमें जैन धर्मके नवीन पाठ्यक्रमका निर्माण किया गया था।

आदरणीय पं० फूलचन्द्रजी मूर्तिमान्, चलते-फिरते जैन सिद्धान्त हैं। उन्होंने अपने जीवनका बहुभाग, दि० जैन मूलागम-बटलखण्डागमकी धवला, जयधवला, महाधवला टीकाओंके अध्ययन, मनन, विवेचन, शोध एवं हिन्दी अनुवाद कार्यमें व्यतीत किया है। आज भी वे, अप्राप्य उन्हीं ग्रन्थोंकी द्वितीयावृत्ति हेतु इनके संशोधन कार्यमें व्यस्त हैं।

मुझ जैसे अनेक नई पीढ़ी एवं नई पद्धतिके जैनविद्वानोंके लिए वे कल्पवृक्ष साबित हुए हैं। ऐसे विद्वानोंको सदा अध्ययन, शोध एवं साहित्य निर्माणकी प्रेरणा देना और उनके मार्गमें आनेवाली बाधाओंको दूर करना पंडित जीका स्वभाव रहा है।

पंडित जीकी अपनी एक महत्वपूर्ण विशेषता है, और वह है बुन्देलखण्डके प्रति अतिशय अनुराग। इस अनुरागसे प्रेरित होकर उन्होंने वाराणसीमें अध्ययनार्थ आनेवाले बुन्देलखण्ड प्रान्तके छात्रोंको सहायताके लिए क्या कुछ नहीं किया, इस बातको सभी विद्वान् एवं छात्र अच्छी तरह जानते हैं।

हम ऐसी संचारिणी ज्ञानशिक्षाके प्रति अपनी श्रद्धा-भक्ति समर्पित करते हुए भगवान् जिनेन्द्रदेवसे प्रार्थना करते हैं कि पंडित जी चिरायु होकर जैन साहित्य, समाज एवं राष्ट्रकी सेवा करते रहें।

सरस्वतीके वरद पुत्र

● डॉ० हुकमचंद भारिल्ल, जयपुर

धवलारि महाप्रन्थोंके यशस्वी संपादक, करणानुयोगके प्रकाण्ड पण्डित, सिद्धान्ताचार्य पदवीसे विभूषित उन गिने-बुने विद्वानोंमेंसे हैं, जिन्होंने टूट जानेकी कीमतपर भी कभी झुकना नहीं जाना। संघर्षोंके बीच बीता उनका जीवन एक सुली पुस्तकके समान है, जिसके प्रत्येक पृष्ठपर उनके संघर्षशील अडिग व्यक्तित्वकी अभिष्ट छाप है।

रणभेरी बजनेपर स्वामिमात्री राजपूतका शान्त बैठे रहना जिसप्रकार संभव नहीं रहता, उसीप्रकार अबसर आनेपर किसी भी चुनौतीको अस्वीकार करना—छात्रतेजके धनी पंडित फूलचंदजीको कभी संभव नहीं रहा। कठिनसे कठिन चुनौतीको सहज स्वीकार कर लेना, उनकी स्वभावगत विशेषता रही है। चुनौतियोंसे जूझनेकी अद्भुत क्षमता भी उनमें है।

'खानिया तत्त्वचर्चा' उनकी इसी स्वभावगत विशेषताका सुपरिणाम है, जो अपने आपमें एक अद्भुत ऐतिहासिक वस्तु बन गई है। पूज्य गुरुदेव श्रीकानजी स्वामीकी आध्यात्मिक क्रान्तिके धवल इतिहासमें पंडितजीकी 'खानिया तत्त्वचर्चा' एव 'जैन तत्त्व-मीमांसा' एक कीर्ति स्तंभके रूपमें सदा ही स्मरणकी जाती रहेंगी।

मोटी खादीकी धोती, कुर्ता और टोपीमें लिपटा साधारण-सा दिल्लीवाला उनका असाधारण व्यक्तित्व प्रथम दर्शनमें भले ही साधारण लगे, पर निकट सम्पर्क होनेके साथ-साथ उनके व्यक्तित्वकी दृढ़ता और दृढ़ संकल्पका परिचय सहज ही होने लगता है।

सिद्धान्त शास्त्रोंके गहन अध्ययताका अभिनन्दन वास्तवमें एक प्रकारसे सिद्धान्त शास्त्रोका ही अभिनन्दन है। यद्यपि सरस्वतीके आराधकों, उपासकों, लाइले सपूतोंको इन लौकिक अभिनन्दनोंकी आकांक्षा नहीं होती, होनी भी नहीं चाहिए; तथापि सरस्वती माताकी प्रतिदिन वंदना करनेवाली जिनबाणी भक्त धर्मप्रेमी समाजको भी अपनी भावनाओंको व्यक्त करनेके अधिकारसे वंचित नहीं किया जा सकता है।

पंडितजी उस बरिष्ठतम पीढ़ीके प्रतिनिधियोंमेंसे एक हैं जो प्रायः निश्चय हूं चुकी हूं या निश्चय होती जा रही हैं। सिद्धान्तज्ञानके रूपमें आज उनके पास जो भी अनुपम निधि उपलब्ध हैं; हमारा कर्तव्य है कि हम उसका अधिकतम लाभ लें। कोई ऐसा बृहत् उपक्रम किया जाना चाहिए, जिसमें उनके ज्ञानको आगामी पीढ़ीके लिए सुरक्षित किया जा सके।

पंडित फूलचंदजी सिद्धान्ताचार्यका सिद्धान्तज्ञानमय जीवन अध्यात्ममय हो, आनन्दमय हो जावे—इस मंगल कामनाके साथ उन्हें प्रणाम करता हूँ।

आगमज्ञ लौहपुरुष : पण्डितजी

● श्री नेमिचन्द्र पाटनी, आगरा

सितम्बर. सन् १९६३ में ब्र० श्री लाइमलजी तथा ब्र० सेठ हीरालालजी पाटनी द्वारा खानिया (जयपुर) में आचार्य महाराज श्री शिवसागरजीकी उपस्थितिमें एक तत्त्वचर्चाका आह्वान किया गया था, जिसका उद्देश्य पू० कानजी स्वामी द्वारा प्रतिपादित अपेक्षाओंको आगमके विपरीत ठहराना था। अतः उन्होंने दोनों पक्षके विद्वानोंको आमन्त्रित किया। उसका एक आमन्त्रण-पत्र मुझे भी प्राप्त हुआ था। निमन्त्रण प्राप्त होनेपर मैंने सोनगढ़से सम्पर्क किया, तो वहाँसे श्रीयुत् रामजी भाई द्वारा निर्णय मिला कि तत्त्वका निर्णय तो स्वकल्याणार्थ किया जाता है; क्योंकि आगमकी अनेक अपेक्षाएँ हैं, उनका हार-जीतकी मुख्यता लेकर निर्णय नहीं हो सकता। अतः अपनेको वाद विवादमें पडना श्रेयस्कर नहीं है। सोनगढ़ द्वारा यह निर्णय प्राप्त होनेपर मैं तो निश्चित हो गया था।

उस समय मेरा स्थायी निवास जयपुर ही था। अतः आयोजित चर्चा प्रारम्भ होनेके नियत दिवसपर प्रातःकाल ही मुझे यकायक स्व० पं० चैनमुखदासजीका टेलीफोन प्राप्त हुआ कि पं० फूलचन्दजी बनारससे चर्चामें भाग लेने आ गये हैं। आपको बुलाया है। मुझे आश्चर्य हुआ और पहुँचकर मैंने पण्डितजी साहबको सोनगडका निर्णय भी सुनाया, तो पण्डितजीने कहा—भाई, आगम हमारे साथ है, जो भी हमको ज्ञान है, उसको प्रस्तुत करनेमें क्या डर है? उसपर भी यदि हमारी कोई भूल होगी, तो हमें स्वीकार करनेमें क्या सकोच है? और हम तो अब वाराणसीसे आ गये हैं सो अब वापिस तो जावेंगे नहीं। आप हमारे साथ रहना चाहें तो ठीक, अन्यथा हम अकेले ही जावेंगे। उनके इस निर्णयके आगे मुझे भी नतमस्तक होना पड़ा। पण्डितजीने यह भी कहा कि चर्चामें जानेके पूर्व पं० श्री टोडरमलजी साहबकी माधनास्थली—जहाँ बैठकर टोडरमलजीने आगमका अध्ययन किया था, वहाँकी भूमिको नमन करके चर्चामें चलेंगे। फलतः हम दोनों तेरापंची मन्दिर (जहाँ वे शास्त्र-प्रवचन करते थे) गये। दर्शनादि करके हम दोनों ही अपनी कार द्वारा नियत समयपर नियत-स्थान खानियाकी नशिया पर चर्चाके लिए पहुँच गये। हमारे वहाँ पहुँचते ही सब आश्चर्यमें पड़ गये, क्योंकि उनको यह अनुमान नहीं था।

फलतः उपस्थित विद्वान् जिनमें स्व० पं० श्री मन्मथनलालजी शास्त्री मुरैना मुख्य थे, आचार्य महाराजके नामने एकत्रित हुए और चर्चा प्रारम्भ होनेके पूर्व तत्सम्बन्धी नियम-उपनियम बनाये गये। इस बीच ही आयोजनकर्ताओंने सारे भारतके चोटीके विद्वानोंको तार देकर एकत्रित किया। इस प्रकार खानिया चर्चा प्रारम्भ हो गयी।

नियम-उपनियम बनाने समय पण्डितजी की दृढ़ता एवं गहरी सूझबूझका मुझे प्रत्यक्ष परिचय हुआ। अपर पक्षकी ओरसे सबप्रथम प्रस्तुत किया गया कि निर्णायक कौन होगा? उनका उद्देश्य किसी प्रकार किसी को भी निर्णायक ठहराकर अन्तमें सोनगडकी मान्यताओंको आगम विरुद्ध घोषित करना था। अतः पण्डितजीने सर्वप्रथम यह निर्णय कराया कि चर्चा लिखित होगी और दोनों ही पक्षोंकी चर्चाको दोनों मिलकर प्रकाशित करवायेंगे, अतः निर्णायककी आवश्यकता नहीं रहती। निर्णायक तो पाठक ही रहेगा; इस चर्चाका निर्णायक कोई नहीं होगा। फिर भी एक अध्यक्ष नियुक्त कराने पर जोर दिया गया, ताकि वे विवादस्थ मुद्दा उपस्थित होने पर अपना निर्णय दे सकें। लेकिन पण्डितजीने अपने बलिष्ठ तर्कों द्वारा स्वीकृत करा लिया कि इस चर्चामें मात्र लिखित उत्तर-पत्रोंका आदान-प्रदान ही होना है। अतः अध्यक्षके स्थान पर मात्र मध्यस्थको ही रखा जावे और मध्यस्थके लिये नाम उपस्थित होनेपर भी मात्र प्रोढ विद्वान ही मध्यस्थ होना चाहिए। इस स्वीकृतिके द्वारा स्व० पं० श्री बंधोधरजी शास्त्री इन्दौर निवासीको मध्यस्थ नियुक्त किया गया।

इसके बाद दूसरा विवादप्रस्तुत मुद्दा उपस्थित किया गया कि चर्चामें मात्र संस्कृतप्राकृतमें ग्रन्थोंके प्रमाण ही उपस्थित किये जा सकेंगे। इसमें भी अपर पक्ष चतुराईसे अप्रमाणिक संस्कृत ग्रन्थोंको मान्य कराते हुए, मोक्षमार्गी प्रकाशक आदि प्रामाणिक हिन्दी साहित्यको अमान्य घोषित कराना चाहता था। उसका भी पण्डितजी ने बड़ी दृढ़ताके साथ निषेध करने हुए अपर पक्षके द्वारा ही यह स्वीकृत करा लिया कि वर्षोंके पहलेके सभी ग्रंथ चाहें वे हिन्दीके भी क्यों न हों प्रमाणिक माने जाव तथा प्रमाणरूपमें चर्चामें प्रस्तुत किये जा सकेंगे।

इस प्रकार चर्चाकी विधि तय हुई कि शंका उपस्थित करने वाला पक्ष जो भी शंका उपस्थित करेगा, उस शंका पर उत्तर-प्रत्युत्तरके रूपमें तीन दौर ही चलाये जा सकेंगे, उससे आगे उत्तर-प्रत्युत्तर नहीं चलेंगे तथा दानां ही पक्ष लिखित रूपमें अपनी-अपनी शंका दूसरे पक्षके सामने प्रस्तुत कर सकेंगे।

इसके अतिरिक्त भी अनेक छोटे-मोटे मुद्दे तम करा लिये गये, ताकि चर्चा विबाधका रूप नहीं ले सके। उसमें भी मुख्य मुद्दा था कि नियत समय पर दोनों पक्ष अपने-अपने लिखित पत्रोंको सबके समक्ष मात्र पढ़कर ही सुना सकेंगे। कोई भी उस सम्बन्धमें कोई स्पष्टीकरण अथवा टीका-टिप्पणी नहीं कर सकेगा। अर्थात् जो कोई भी उपस्थित रहे वे मात्र सुन सकेंगे कोई कुछ भी बोल नहीं सकेगा तथा उन लिखित पत्रों पर दोनों पक्षों द्वारा नियत किये गये प्रतिनिधि गण ही हस्ताक्षर करेंगे तथा उनमेंसे ही कोई चाहे तो उत्तर पत्रोंका पठन कर सकेगा, अन्य कोई भी विद्वान उस समय किसी प्रकारका हस्तक्षेप नहीं कर सकेगा।

इस प्रकार अनेक नियम-उपनियम बननेके पश्चात् चर्चा प्रारम्भ करनेके लिए श्री पं० मन्मथ लालजीने शंका प्रस्तुत करनेका आग्रह किया। पण्डितजी साहबने तत्काल स्वीकृति दे दी। इस प्रकार चर्चा प्रारम्भ हो गई। तब पं० मन्मथ लालजीने पण्डितजीसे शंका उपस्थित करनेके लिए कहा। पण्डितजीने छूटते ही उत्तर दिया हफको तो कोई शंका है नहीं, आपको ही हमारा कथन आगमानुकूल नही लगता है, अतः आपको ही शंका है। आप उपस्थित करें। बुद्धिके अनुसार जो भी सम्भव होगा, निवारण करनेका प्रयत्न करेंगे, आदि-आदि।

इस सारे प्रसंगमें कई बार ऐसी स्थितियाँ उपस्थित हुई कि चर्चा प्रारम्भ ही नहीं हो पावेगी। ऐसे समयमें देखा कि पण्डितजी लोह पुश्वकी तरह अपने पक्षपर डटे रहे और पण्डितजीके बलिष्ठ तर्कों द्वारा अपर पक्षको आपकी बात स्वीकार करनेके लिए बाध्य होना पड़ा।

पण्डितजीकी लम्बी सूझ-बूझका तो मुझे तब परिचय हुआ, जब निर्णीत नियमो-उपनियमोंके कार्यान्वयनके समय उनकी उपयोगिताका मूल्यांकन हुआ। विस्तारसे उन सारी बातोंका व्यौरा देना तो सम्भव नहीं है, लेकिन पण्डितजीका व्यक्तित्व सर्वाङ्गीण और अनोखा ही, इसका प्रत्यक्ष अनुभव हुआ। श्री पण्डितजीके अदम्य साहसकी तो जितनी भी प्रशंसा की जावे, कम ही है। चर्चामें पण्डितजीके सहयोगी हस्ताक्षर करने वालोंमें तो पहले दिन मैं अकेला एक ही था। दूसरे शब्दोंमें कहा जावे ता अपर पक्षकी ओर तो सम्पूर्ण भारतवर्षके उच्चतम कोटिके अनेक विद्वान् थे। परन्तु पण्डितजीके साथ तो एक भी विद्वान् नही था। वे अकेले ही थे।

लिखित चर्चामें नियम रखा गया था कि प्रथम दिन जो प्रश्न उपस्थित किये जावे अर्थात् शंका प्रति-शंका उत्तर-प्रत्युत्तर आदि लिखित रूपमें प्रस्तुत कर सबको सुनानेका समय दोपहर १ बजे (खानिया जो कि जयपुरसे ४ किलोमी० दूर है वहाँ पहुँचकर आचार्य महाराजके सम्मुख बाँचकर आदान-प्रदान करनेका) नियत था। उसकी एक प्रति अपर पक्षकी एक प्रति मध्यस्थको तथा एक प्रति अपने-अपने बयोंके पास रखनेका निश्चय किया गया था। इस प्रकार सुबाध्य अक्षरोंमें ३-३ प्रति देना होता था। अपर पक्षकी ओरसे जो भी शंकायें उपस्थित की गई थीं वे इतनी थी कि उनका दूसरे दिन एक बजे तक सुबाध्य सत्रारोमें लिखकर ३-३ प्रति देना मुझे असम्भव ही लग रहा था। अतः मैंने पण्डितजी साहबसे कहा कि यह सब सायं ४ बजेसे कल एक बजे तक कैसे सम्भव होगा? आपको आगम-प्रभाग इकट्ठे करके उत्तर लिखने पड़ेंगे। अकेले व्यक्तित्वसे यह कैसे सम्भव होगा? लेकिन मुझे वे शब्द अभीतक याद हैं। पण्डितजीने कहा कि "हिम्मत हारने वालोंसे काम मेरे साथ नहीं चलेगा। मैं अकेला ही सारा कार्य कर लूँगा, आप भी हट जावें।" पण्डितजीके ये शब्द सुनकर मुझमें अतीव उत्साह पैदा हुआ और हम सब उनकी सहायताको जुट गये। दूसरे दिन पण्डितजीके साथ सहयोग करनेके लिये भारत भरके चोटीके विद्वानोंमेंसे मात्र एक ही ऐसे विद्वान निकले जिन्होंने अतीव साहस व उत्साह पूर्वक पण्डितजी

साहबका सहयोग करनेको अपने आपको प्रस्तुत किया। वे हैं—श्रीमान् पण्डित जगन्मोहनलालजीशास्त्री, कटनी। इस प्रकार पण्डितजीके साथ हस्ताक्षर करने वालोंमें हूय दो व्यक्ति एवं आपकी सहायताके लिये सोन-गढ़से भेजे हुए २ विद्वान् ब० श्री चन्द्रभाई तथा पं० चिमनभाई मोदी थे। तथा सुबाष्य अक्षरोंमें लिखनेका कार्य मेरे सहोदरै स्व० लाललालजी पहाड़ियाने किया था।

रहनेके लिये सबकी व्यवस्था मेरे ही निवास स्थानपर थी तथा खानिया जाने आनेकी व्यवस्था मेरी स्वयं की कार द्वारा होती थी। इस प्रकार हमने आपके अदभ्य साहसको इस चर्चाके समय अत्यन्त नजदीकसे परखा है।

उनके परिश्रमकी क्षमता तो अद्भुत तथा उनका क्षयोपशम ज्ञान, आगमका अध्ययन, स्मरणशक्तिकी अगाधता तथा उसको उपस्थित करनेकी क्षमता आदि अनेक ऐसी विशेषताओंका चर्चाके समय परिचय हुआ जिनका वर्णन करनेसे तो यह लेख ही एक पुस्तक बन जायेगा।

मुझे यह कहनेमें तनिक भी संकोच नहीं है कि निःस्वार्थ भावसे, बिना किसी प्रकारकी किञ्चित् भी अपेक्षाके, बिना कोई आर्थिक प्रयोजनके; मात्र एक आगमके पक्षको लेकर इतना श्रम करनेवाला व्यक्ति मुझे तो अभी तक अन्य कोई देखनेको नहीं मिला। फिर, आगमका इतना सूक्ष्म अध्ययन करके उसे हृदयंगम करने-वाले ऐसे व्यक्तिसे मेरा अभीतक परिचय नहीं हुआ। पण्डितजीकी स्मरण शक्ति इतनी प्रबल है कि वे शंकाओंके उत्तर लिखते समय यह बता देते थे कि अमुक शास्त्रकी अमुक गायामे इसका स्पष्टीकरण मिलेगा और बहुधा वह वहाँ ही मिल जाता था।

पण्डितजी साहबके प्रति मैं अपनी श्रद्धाजलि अर्पित करता हुआ उनके दीर्घ एवं यशस्वी जीवनकी कामना करता हूँ।

प्रामाणिक व्यक्तित्व

● कृषिपण्डित श्रीमंत सेठ ऋषभकुमार, खुरई

श्रद्धासर्वस्व पं० फूलचन्द्रजी सिद्धांतशास्त्री हमारे पड़ोस बीनाकी ही गौरबमयी प्रतिभा हैं। इनके प्रामाणिक व्यक्तित्व, समालोचक वक्तृत्व और अनुभवपूर्ण परामर्शसे स्वामीय जैन समाजने सदैव ही आग्रण-लाभ पाया है। इनकी सामाजिक क्रान्ति और गांधीवादी विचारधाराका अनुसरण हमने पग-पगपर किया है। अनुभवकी प्रयोगशालामे पके हुए इनके दार्शनिक निर्णय हमें शतप्रतिशत मान्य हैं। सुलझी हुई दृष्टि और सिद्धान्त ज्ञानके हम नितान्त पट्टर हैं।

सामाजिक-संगठनोंकी एकताके लिये तो मानो आपका अवतार ही हुआ है। पारस्परिक-वैमनस्य-वैषम्य मिटानेके लिये प्रतिकूलताओंसे भी आपने लोहा लिया है। विविध संस्थाओंकी समस्याओंके सफल समाधान आपके ही आश्रित है।

लगभग १५ वर्ष पूर्व यहाँ स्थानीय दि० जैन समाजमें जो एक गहरी दरार पड़ गई थी उसको पाटनेमें जी-तोड़ परिश्रम करके आपने सफलता प्राप्त की थी।

व्याख्यानवाचस्पति स्व० पं० देवकीनंदनजीके बाद दो सर्वमान्य विद्वान् ऐसे हैं जिन्होंने विघटनके गर्तमें गिरती हुई समाजका सदैव उद्धार किया है। प्रबुद्ध युगल-पं० फूलचन्द्रजी शास्त्री तथा पण्डित जगन्मोहनलालजी शास्त्री इन दो अनुभव वृद्ध वृषभों द्वारा समाज संगठनका रथ इस उच्च समभूमि पर चल रहा है। उसपर धार्मिक चेतनाकी पताका फहर-फहर कर प्रतिक्रमण हमें विश्वास दे रही है।

कृतज्ञताके कोटि-कोटि स्वरोँ द्वारा हम आपका हासिक अभिनन्दन करते हुए दीर्घायुष्य की भावना भाते हैं।

पूज्य गुरुवर्य ! तुम्हें प्रणाम

● श्री जवाहरलाल-मोतीलाल, भीण्डर

मैंने अपनी २० वर्षकी आयुमें ही जैन सिद्धान्त ग्रन्थोंका अध्ययन कर लिा था, किन्तु अनेक शंकायें थी जिन्हें मैं नोट करता जाता था। इनके समाधानके लिए मैंने अनेक जैन विद्वानोंमें सम्पर्क किया और बहुतोंका समाधान भी मिला, किन्तु जबसे मैंने धवलादि करणानुयोगके सर्वोपरि ज्ञाता पं० फूलचन्द्रजी सिद्धान्ताचार्यसे सम्पर्क कर जिस प्रामाणिकताएँ समाधान पाया तबसे अपने मानसमें 'विद्यागुष्ठ' के रूपमें आपको स्थापित किया। बीसो विस्तृत पत्र मेरे पास उनके हैं जिन्हें यदि प्रकाशित किया जाय तो सिद्धान्त ग्रन्थ विषयक शंकाओंके समाधानकी एक अच्छी पुस्तक बन सकती है। वृद्धावस्थामें भी वे मेरी शंकाओंका प्रामाणिक और स्नेहपूर्वक समाधान करते चले आ रहे हैं।

एक पत्रमें आपने लिखा कि—अब ८० वर्षकी मेरी उम्र हो गई है अतः अब स्थिति ऐसी है कि कभी कुछ पढ़ने-लिखनेमें उपयोग लगता है, कभी नहीं लगता। फिर भी शक्ति बटोरकर कुछ न कुछ करता रहता हूँ। आप सबका स्नेह मिला हुआ है; यही मेरा सम्बल है। आगमके निर्णयकी कसौटी यह है कि उत्तरकालकी रचनाकी प्रमाणता पूर्वकालीन रचनाके आधारपर होती है। पूर्वापरकी प्रमाणताके आधारपर विषयके निर्णय तक पहुँचा जाता है।

एक बार मैंने वाराणसी जाकर पन्द्रह दिनके करीब पूज्य पंडित जीका सानिध्य प्राप्त किया और साक्षात् शंकाओंके समाधानकी प्राप्तिका आनंद लिया। जब मैं वाराणसीमें वापस भीण्डर आने लगा तो उन्होंने कहा—आप स्वाध्यायशील हैं। सदा इसीमें मन लगाये रहें। पर इतना ध्यान रखें कि चारों अनुयोगोंमें आदिय तो आत्मा ही है। अध्ययन चाहे किसी अनुयोगका हो पर निर्णय लेते समय आगमिक आधार अवश्य ढूँढ लें।

इस तरह लिखनेको अनेक बातें हैं। यह प्रसन्नता है कि आपका अभिनन्दन किया जा रहा है। मैं आपके पूर्ण स्वस्थ चिरञ्जीवनकी कामना करता हूँ।

जैन बाङ्गमयके प्रामाणिक विद्वान्

● श्री इन्द्रजीत जैन एडवोकेट, कानपुर

पंडित फूलचन्द्रजी जैन बाङ्गमयके आधिकारिक एवं प्रामाणिक मनीषि एवं विद्वान् हैं। आपकी प्रखर लेखनी एवं कुशाग्र बुद्धिमत्ताने जैन सिद्धान्तके गूढ़तम रहस्योंको उजागर किया है।

मुझे आदरणीय पंडितजीके सम्पर्कमें आये हुए बहुत ममय हो गया है। मैंने उनसे जैनदर्शन सिद्धान्तोंको खूब समझा है। परम पवित्र पूर्ववर्ष पर्वपर थे कानपुर कई बार पधारें और अत्यन्त निकटतर एवं गहराईसे वे नाना विषयोंपर प्रवचन कराये। उनकी सिद्धान्तोंका समझानेकी शैली भी बिलक्षण एवं स्पष्ट रहती है।

यदि इस पंचम कालमें तीर्थंकर भगवान् होते तो श्रद्धेय पांडेय फूलचन्द्रजी अवश्य ही गणधर होते।

जैन सिद्धांतके महान् संरक्षक

● श्री मिर्चीलाल पाटनी, लखर

आपके हृदयमें सिद्धांतकी धार्मिक मामिक चर्चाका भ्रंशर समुद्र मान्दिद अथाह भरा हुआ है। आपसे मिलनेपर अधिकतर धार्मिक तत्त्व चर्चा आत्म कल्याण निज स्वभावकी पहचान सिद्धांतपर ही होती है पारिवारिक चर्चामें आप अपना समय नष्ट नहीं करते हैं।

आप त्यागी मुनि गणोंको भी निर्ग्रन्थ अवस्थामें उचित शास्त्रानुसूल आचरणमें प्रवर्तन शील रहें, शिक्षा निर्भीक निरभयतासे देते हैं। जिनसे उनके ज्ञान आचरणमें सुधार आवे। आप हितोपदेशी धर्मरक्षक मर्मज्ञानके वक्ता हैं। मैं आपके गुणोंको देखकर दीर्घायुकी कामना करता हूँ।

कृतज्ञता-ज्ञापन

● पं० पद्मचन्द्र शास्त्री, दिल्ली

यदि समाज कृत अ है तो मान्य पंडित श्री फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्रीके उपकारोंको 'यावच्चन्द्र-विवाकर्तृ' मानना चाहिए। अपनी पीढ़ीके सम-सामयिक सिद्धान्त महारथियोंमें पंडितजीका नाम मूर्खन्य है। वे अपनी निर्भीकताके लिए भी प्रसिद्ध हैं। आगं-पीछेका ख्याल किए बिना सिद्धान्त-पोषणका लक्ष्य उनके जीवनमें उनसे पूरा होता रहा है। वे सिद्धान्तमें अपने विषयके बे-जोड़ विद्वान् हैं—उन्हें हमारे नमन।

एक बार जब मेरी नौकरी छूट गई और मैं सब ओरसे निराश हो गया कि एक दिन अचानक सड़क-पर पंडितजीसे भेंट हो गई। बोले—भइया, क्या हाल है? मैंने व्यथा सुनाई तो द्रवित हो उठे और बोले—तुम चिंता मत करो अभी मेरे पास काम करो, आदि। मुझे याद है और जीवन भर याद रहेगा कि उन्होंने मुझे 'एडवास' आर्थिक सहायता दी, समाजसे मेरा परिचय कराया, मुझे काम दिलाया—मुझे संबल मिला। मैं आज जो हूँ, जैसा हूँ उन्हींके आशीर्वादसे हूँ। मेरी शक्ति नहीं कि मैं अपनी व परिवारकी ओरसे उनके उपकार-भारसे बे-बोझ हो सकूँ। उनके प्रति जितनी भी कृतज्ञताका ज्ञापन किया जाय मेरे लिए थोड़ा ही रहेगा।

शुभ-कामना

● श्री सुबोधकुमार जैन, आरा

मैं पहली बार पं० फूलचन्द्रजी शास्त्रीसे लगभग २२ वर्ष पूर्व उस समय मिला था जब कि बिहारके गवर्नर श्री अनन्तरायनम आर्यगरते श्री जैन सिद्धान्त भवनकी हीरक जयन्तीकी अध्यक्षता करते हुए पं० फूलचन्द्र शास्त्री को अपने कर कमलोसे सिद्धान्ताचार्यकी पदवी प्रदान की थी।

जैनगमके शोधन एवं लेखनके क्षेत्रमें पंडित जी ने जो कार्य किया है, वह अवश्य स्मरणीय रहेगा तथा जैन सिद्धान्तके आधुनिक आचार्योंमें उनका नाम बराबर स्वर्णक्षरोंमें लिखा जाएगा।

आज जैन समाज उनका अभिनन्दन कर रहा है, वह वास्तवमें उनका अभिनन्दन नहीं जैन समाजका अपना अभिनन्दन है। इस शुभ अवसरपर मैं उन्हें सादर श्रद्धाजलियाँ अर्पित कर रहा हूँ।

अद्भुत व्यक्तित्वके धनी

● श्री सत्यन्वर कुमार सेठी, उज्जैन

परम श्रद्धेय प्रकाण्ड सैदान्तिक महाविद्वान् पंडित फूलचन्द्रजी साहब शास्त्री जैन जगत्के माने हुए अद्भुत व्यक्तित्वके धनी एक आदर्श विद्वान् हैं। जिन्होंने अपने जीवन कालमें माँ सरस्वतीकी सेवा करके अपने आपको अमर बना दिया है। धबला, जयधबला और महाबन्ध जैसे महान् ग्रन्थोंका सम्पादन करके उनको प्रकाश में लानेका आपही की श्रेय है। आप एकमात्र सैदान्तिक विद्वान् हैं। आप प्राचीन पद्धतिके विद्वान् हैं। लेकिन आपके विचारोंमें उदारता है और हृदयमें विशालता है।

आप संस्कृत और प्राकृत भाषाके महान् विद्वान् हैं फिर भी आपकी प्रवचन शैली इतनी सरल और सीधी है कि साधारणसे साधारण श्रोताके हृदयमें भी तत्त्वका प्रवेश हो जाता है और वह सही पकड़ कर लेता है। ऐसे महाविद्वान्के चरणोंमें श्रद्धा सुमन अर्पण करता हुआ मैं अपने आपको धन्य मानता हूँ। और शुभ कामना करता हूँ कि यह महाविद्वान् चिरंजीवि बनकर माँ सरस्वतीकी सेवा करते रहें।

सरस्वती पुत्र

● श्री चन्दनमल 'चाँद', बंबई

जीवनके लगभग साठ वर्ष जिस व्यक्तित्वने धर्म, दर्शन, साहित्य, सेवा, अध्यापन आदिमें लगामे और अपनी वाणी एवं लेखनी द्वारा जिन-वाणीका प्रचार किया, वह व्यक्ति हैं सरस्वती पुत्र पं० फूलचन्द्रजी शास्त्री। बहुमुल्यी प्रतिभाके धनी पंडितजीने मौलिक साहित्य सृजन, सम्पादन एवं समाज सेवाके विविध क्षेत्रोंमें महत्वपूर्ण सेवाएँ दी हैं। कर्म सिद्धान्तके बेजोड़ विद्वानके रूपमें आप सुविख्यात हैं। उनके ज्ञान, सम्पादन एवं सेवाकार्योंकी सुवास प्राप्त करता रहा हैं। उनके सेवामय शतायुष्यकी शुभकामना करता हुआ मैं भी अभिनन्दनकी मालामें अपना एक पुष्प गुफित कर रहा हूँ।

अद्भुत ज्ञानके धनी

● श्री भगताराम जैन, दिल्ली

आदरणीय पं० फूलचन्द्रजी बहुत वर्षों तक अ० भा० दिगम्बर जैन परिषद्के कार्यसमितिके सदस्य रहे व उन्होंने सदैव परिषद्की रीति-नीतिका समर्थन किया। अ० भा० दिगम्बर जैन परिषद्का मैं सन् १९४५ से मन्त्री हूँ, जिसके कारण पूज्यनीय पं० फूलचन्द्रजीसे मेरा तभीसे सम्पर्क बना हुआ है। मुझे याद है कि १९५० में दिल्लीमें होनेवाले परिषद्का अधिवेशन जो आदरणीय माहू श्रेयांसप्रसादजीकी अध्यक्षतामें बड़े विशालरूपसे हुआ था, उस समय आदरणीय पं० फूलचन्द्रजी, पं० महेंद्रकुमारजी, पं० परमेश्वरदासजी आदिने अधिवेशनमें प्रस्तुत करनेके लिए कुछ महत्त्वपूर्ण प्रस्ताव भेजे थे, जन्हे परिषद्की प्रबन्ध समितिने स्वीकृति प्रदान कर अधिवेशनमें रखनेका निर्णय लिया।

परमपूज्य करतजी स्वामीके व्यापक प्रचार-प्रसार एवं साहित्य प्रकाशनको देखकर जिन तत्त्वोंने सदैव समाजका विघटन किया हैं, उन्होंने काजी स्वामी एवं उनके प्रकाशनके विरोधमें भी व्यापक कार्य प्रारम्भ किये। उस समय समाजके मध्यस्थ विद्वानोंने विचार किया कि दिगम्बर जैन समाजके जो प्रमुख विद्वान् हैं, वे एक स्थानपर बैठकर सभी विवादग्रस्त विषयोंपर विचार विमर्श करें। जयपुरमें बहुत अधिक विद्वान् एकत्रित हुए और उन्होंने उन सभी विषयोंपर चर्चयें कीं। पं० फूलचन्द्रजीने जिस विद्वत्ताके साथ विरोधी विद्वानोंकी उठाई हुई शकाओंका समाधान किया, वह अद्भुत था।

उसको साहित्यिक और सामाजिक सेवायें सदैव अनुकरणीय है। अभिनन्दनके इस शुभ प्रसंगमें श्रद्धा-सुमन उनके चरणोंमें अर्पित करता हूँ और यह भावना रखता हूँ कि उनकी छत्र-छाया समाजपर सदैव बनी रहे।

युगचेतनाके प्रतीक

● डॉ० जयकुमार जैन, मुजफ्फरनगर

पूज्य पंडितजीमें युगचेतनाका स्वरूप मिलता है। 'वर्ण जाति और धर्म' में जनमङ्गलकारी युगचेतना सर्वत्र देखी जा सकती है। उनका जीवन एक सन्त, महापुरुष, उदारचरित्र तथा पुण्यात्मा मानवका जीवन है। बिकल्पना एवं परनिन्दामें उन्हें कथमपि रसानुभूति नहीं होती है।

पंडितजीका व्यक्तित्व एक कृतित्व इतना महान् है कि यह मम्मन उन्हें कई दशक पूर्व ही मिल जाना चाहिये था। परन्तु मेरा विश्वास है कि संसारमें जिनका सम्मान बिलम्बसे हुआ, उन्हें चिरस्थायी कीर्ति मिली। पण्डितजी भी इसके अपवाद नहीं होंगे। माहित्यमपर्यन्तके इस पवित्र अवसर पर पूज्य पण्डितजीके प्रति मेरी 'रंकराटिका' स्वीकार करें।

अगाध वैदुष्यके धनी

● प्रो० उदयचन्द्र जैन, वाराणसी

पूज्य पंडित जीका वैदुष्य अगाध है। कर्म सिद्धान्तके तो आप तल्लस्पर्शी विद्वान् हैं। यही कारण है कि षबला, जयषबला और महाषबला (महाबन्ध) जैसे उच्चकोटिके जैन सिद्धान्तके ग्रन्थोंमें आपकी अनोखी पैठ है। जैनतत्त्वमीमांसामें तथा खानिया तत्त्वचर्चा (२ भागों) में जैनदर्शन तथा जैनसिद्धान्तके निमित्त-उपादान, कार्यकारण, कर्ता-कर्म, क्रमनियमित पर्याय, सम्यक् नियति स्वरूप, निश्चय-व्यवहार आदि विषयोंपर आपने जो तल्लस्पर्शी विवेचन किया है वह आपके द्वारा सिद्धान्त ग्रन्थोंके गहन अध्ययन, मनन और चिन्तनका ही फल है।

आप स्वाभिमानी तथा स्वतन्त्र प्रवृत्तिके मनीषी हैं। किसीके बन्धनमें रहना आपको पसन्द नहीं है। यही कारण है कि आपने जैन समाजकी संस्थाओंमें अधिक समय तक कार्य नहीं किया है। आपके जीवनका अधिकांश समय स्वतंत्र रूपसे साहित्यिक, सामाजिक आदि कार्य करते हुए ही व्यतीत हुआ है। सन् १९४० से १९८३ तक वाराणसीमें स्वतन्त्र रूपसे रहते हुए ही आपने अनेक महत्त्वपूर्ण कार्य किये हैं।

प्रातः स्मरणीय पूज्य गणेशप्रसादजी वर्णी जैन विद्वानोंके लिए आधुनिक राजा भोज थे। वर्णीजीने जैनधर्म, जैनवाङ्मय और जैन संस्कृतिके उद्धार एवं विकासमें महत्त्वपूर्ण योगदान दिया है। इसलिए पं० देवकी-नन्दनजी शास्त्री, पं० पन्नालालजी काव्यतीर्थ, पं० महेन्द्रकुमारजी न्यायाचार्य और पं० फूलचन्द्रजी शास्त्री प्रभृति विद्वानोंने वर्णीजीके प्रति कृतज्ञताज्ञापन स्वरूप सन् १९४७ में श्री गणेशप्रसाद वर्णी जैन ग्रन्थमालाकी स्थापना की थी। दि० जैन विद्वत्परिषद्की वार्यकारिणी समितिके अधिवेशनके अवसर पर श्री मड़ियाजी (जबलपुर) में वर्णी ग्रन्थमालाकी स्थापनाका प्रस्ताव स्वीकृत कराया।

मैंने श्री स्याद्वाद महाविद्यालय, वाराणसीमें रहकर सन् १९४९ में सर्वदर्शनार्थ तथा एम० ए० की परीक्षा उत्तीर्ण की। तब आपने मुझे कहा कि जब तक अन्यत्र योग्य स्थान न मिले तब तक वर्णी ग्रंथमालामें रहकर कार्य करना चाहो तो करो। अन्यत्र स्थान मिल जानेपर वर्णी ग्रन्थमालाको छोड़नेकी स्वतन्त्रता रहेगी। मुझे पंडितजीका उक्त कथन अच्छा लगा। तदनुसार मैंने वर्णी ग्रन्थमालामें रहकर कार्य करना प्रारम्भ कर दिया और लगभग १० माह तक पंडित जीके निर्देशनमें कार्य किया।

उस समय मैंने आचार्य समन्तभद्रकी महत्त्वपूर्ण दार्शनिक कृति 'आप्तमीमासा'का अष्टशती और अष्ट-सहस्रीके आधारसे हिन्दीमें विवेचन लिखा था। सन् १९७५ में पंडितजीने विशेष प्रयत्न करके वर्णी संस्थानसे 'आप्तमीमासा-तत्त्वदीपिका'का प्रकाशन कराया। इसके प्रकाशनमें छाशी हिन्दू विश्वविद्यालयमें जैन-बौद्धदर्शनके रीढ़रके श्यनमें मुझे विशेष लाभ हुआ। यह मेरे प्रति पंडितजीके स्नेह और कृपाका ही फल था। इस प्रकार पंडितजीमें अनेक गुण विद्यमान हैं जिनकी गणना करना यहाँ संभव नहीं है।

अन्तमें श्री जितेन्द्रदेवसे यही प्रार्थना है कि पंडित जी शतायु होकर स्वस्थ रहते हुए चिरकाल तक हम लोगोंका मार्गदर्शन करते रहें। इस क्षुब्ध अवसर पर मैं श्रेष्ठेय पंडित जीके चरणोंमें सविनय अपनी प्रणामाञ्जलि समर्पित करता हूँ।

अद्वितीय साहित्य सेवी

● सवाई सिधई सेठ हरिश्चन्द्र, सुमेरचन्द्र जैन, जबलपुर

आज मुझे करणानुयोगके उस उद्भट विद्वान्के प्रति शुभकामनाएँ व्यक्त करनेका सोभाग्य प्राप्त हो रहा है जिसने अमूल्य साहित्य उद्धारका महान् कार्य करके अपने जीवनको सफल बनाया है। यद्यपि अनेक विद्वान् जैनसिद्धान्त ग्रन्थोंके उद्धार कार्यमें संलग्न रहे हैं किन्तु करणानुयोगकी कठिनतम गृत्थियोंको सुलझानेमें आपका जो स्थान रहा है ऐसा विद्वान् भारतमें दूसरा नहीं है। पुरातन जिनधर्मके साहित्यका जो प्रकाश आप लामे हैं वह दि० जैन समाजकी अजर-अमर और अमूल्य निधि है। जबलपुरकी जैन समाजसे आपका अतिशय लगाव है। पूज्य आचार्य श्री विद्यासागरजीके सानिध्यमें जबलपुरमें जब वाचना हुई तब अन्य विद्वानोंके साथ आप काफी समय तक उसमें सक्रिय रूपसे संलग्न रहे। इस तरह हम किन शब्दोंमें उनका गुणानुवाद करें ? बस ! यही कामना है कि आप दीर्घायु हों।

श्रुत देवता सद्गुण व्यक्तित्व

● पं० ज्ञानचन्द्र जैन 'स्वतन्त्र', गंजबासोदा

आदरणीय श्रेष्ठ पूज्य पं० फूलचन्द्रजी सिद्धान्ताचार्य मेरी दृष्टिमें श्रुत देवता तो है ही पर वे विद्वत् समाजके पितामह भी हैं और मैं उनको अपने पितामहके तुल्य मानता हूँ।

पूज्य पंडित जी अद्भुत प्रज्ञाके धनी हैं। आपकी विवेचना शक्ति, तर्कणा शक्ति और सूक्ष्म अंतर्दृष्टि है। वस्तु स्वरूपको समझानेकी शैली इतनी महज, सरल एवं सरस है कि श्रोतागण मन्त्रमुग्धसे रह जाते हैं।

माँ सरस्वतीका जिसपर बरद हस्त रहा, ऐसे ज्ञानके भंडार विद्वत् तिलक, विद्वत् शिरोमणि, आर्यपुरुष पं० फूलचन्द्रजी हमारे समाजकी दिव्य एव अनुपम निधि हैं। पंडित जीमें यह विशेषता है कि आगमके आधार पर निष्पक्ष बोलते हैं। प्रमंगल शरीर-शरीर कहनेमें नुकते नहीं, वह भी ममताके दायरेमें रहकर। प्रकृतिसे सरल भद्र शांत एवं व्यक्तित्वके धनी हैं। इतना ही नहीं, आपका व्यक्तित्व दूररोंके प्रति प्रेरणास्पद रहा है।

ऐसे श्रुतदेवताके चरणोंमें मेरे शतशः बदन प्रणमन एव नमन है।

सरलताकी प्रतिमूर्ति

● डॉ० सुदर्शनलाल जैन, वाराणसी

पूज्य पं० फूलचन्द्रजी सिद्धान्ताचार्य उस कोटिके भव्य जीव हैं जिनमें ज्ञानकी अगाधता तो है परन्तु अहंकारादिका अत्यन्तभाव है। सरलताकी वह साक्षात् प्रतिमूर्ति है।

बाणीकी मधुरता और ज्ञानदानकी तीव्र इच्छा सदैव उनके मुखारविन्दकी शोभाको बढ़ाती रहती है। कभी भी कोई उनके पास किसी भी कार्यसे क्यों न गया हो कभी खाली हाथ नहीं लौटा। धनका वैभव तो नहीं है परन्तु धनवानोंसे अधिक प्रेम धन उनके पास है। फलतः रुखा-सूखा जो भी संस्कार उनमें प्राप्त होता है उसकी मिठास सम्भवतः छव्यन प्रकारके व्यञ्जनोंमें भी प्राप्तव्य नहीं है।

बाह्यदृष्टिसे कोई इन्हें पहचान नहीं सकता कि ये महातपस्वी हैं। जलसे भिन्न कमलको तरह गृह धी में रहकर तप-साधना करना सबसे कठिन है। लोभ, क्रोध, माया, चापलूसी, अहंकार आदि भाव जो आत्माके विभाव परिणाम हैं, से कौनों दूर हैं। सरलता, ज्ञानदान आदि गुण उनके शरीरके अभिन्न अङ्ग हैं। ऐसे तपस्वि व्यक्तित्वके धनी एवं सरलताके प्रतिमूर्ति पण्डितजीके प्रति मेरा शत शत वन्दन।

मेरा उन्हें शत शत प्रणाम

● डॉ० रमेशचन्द्र वैद्य, बिजनौर

विद्यम्बर जैनोंमें मूल आगमके नाम पर षट्सण्डागम तथा कथायपाहुड जैसे ग्रन्थोंको ही मान्यता प्राप्त है। इन ग्रन्थों पर हमारे महान् आचार्योंने बबल, महाबबल तथा जयबबल नामकी जो टीकाये लिखी थी, वह केवल दर्शनाधिकारियोंके दर्शनकी वस्तु थी। इन ग्रन्थों पर जिन महान् मनीषियोंने कार्य कर इनके अनुवाद और मूल पाठ जनसाधारण और विद्वानोंको सुलभ कराये, उनमें श्रेष्ठ पंडितजीका नाम अप्रगम्य है। पूज्य पंडितजीकी विद्वत्ताकी धाह पाता हम जैसे श्लेषज्ञ लोगोंके लिए बड़ा कठिन है। विद्वत्ता और सरलताका मणिकाम्बन संयोग पंडितजीमें उपस्थित है। उनसे मिलने पर ऐसी आत्मीयता जाग्रत होती है कि व्यक्ति सदा सदाके लिए उनका हो जाता है। साधनहीन छात्रों और व्यक्तियोंको उचित सहायता और मार्गदर्शन देना उनकी भयंकर प्रमुख अङ्ग है। जैसे एक बालक अपने पिताके गुणोंका सम्पूर्ण वर्णन नहीं कर सकता है, केवल उनकी अनुभूति कर सकता है उसी प्रकार श्रेष्ठ पंडितजीके गुणोंकी अनुभूति ही की जा सकती है, समग्र रूपसे उनका वर्णन करनेका विचार सूर्यको दीपक दिखाने जैसा है। उनकी गुणगरिमा मेरे लिए प्रकाश स्तम्भ है।

आध्यात्मिक सत्पुरुष कानजी स्वामीके सम्पर्कमें रहकर आपने हजारों लोगोंको आध्यात्मिक चेतना प्रदान की है। आचार्य कुन्दकुन्द, अमृतचन्द्राचार्य प्रभृति आध्यात्मिक सन्तोंके पण्डित जी सफल व्याख्याता है। पण्डितजी द्वारा लिखे हुए ग्रन्थ और टीकायें सहस्राधिक वर्षों तक उनकी कीर्तिको अधुणा रखनेमें समर्थ हैं। साठसे अधिक वर्षों तक जिनबाणोकी अनवरत सेवा करने वाले जैन समाजके वे अद्वितीय विद्वान् हैं। अभिनन्दन ग्रन्थोंकी परम्परा उनका अभिनन्दन कर स्वयं अभिनन्दित हो रही है। मेरा उन्हें शत शत प्रणाम स्वीकृत हो।

अनुपम विद्वत्ताके धनी

● डॉ० फूलचन्द्र जैन प्रेमी, वाराणसी

पूज्य पंडितजी उन विरले उच्चकोटिके सिद्धान्तवेत्ता विद्वानोंमेंसे हैं जिन्होंने किसी निश्चित जीविका (सबिस) के बिना ही अपने सम्पूर्ण जीवनका एक मात्र लक्ष्य जैन साहित्यकी सेवा बनाया है। इस वृद्धावस्था में भी इस लक्ष्यमें पुबकों जैसे उत्साहके साथ संलग्न हैं। उनका जुझारु और जीवट व्यक्तित्व एक अद्वितीय प्रेरणा प्रदान करता है। जबमें श्री स्याद्वाद महाविद्यालयमें १९६६के आसपास पढ़ने आया तभीसे उनका निकट सानिध्य और मार्गदर्शन प्राप्तिका सौभाग्य रहा है। लाडनूसे पुनः बनारस आनेके बादसे और भी निकटता प्राप्त रही। आपसे षट्सण्डागम और कथायपाहुड जैसे महान् सिद्धान्त ग्रन्थों एवं इनकी टीकाओंके कुछ भाग पढ़नेका भी सौभाग्य मिला।

आत्मानुशासन ग्रन्थका जब पंडितजीने सम्पादन प्रारम्भ किया तब मुझे उसमें सहयोगको कहा। मैंने इसे अपना अहोभाग्य माना और उनके साथ इस कायमें लगा। इस बीच और अन्य ग्रन्थोंके अध्ययनके दौरान देखा कि पूज्य पंडितजीके मनमें यह बराबर लगा रहता है कि हमारे पूर्वाचार्योंके इस अपूर्व ज्ञानको लम्बे काल तक कैसे सुरक्षित रखा जाय ताकि इसकी परम्परा विकसित होती रहे और इसके आधार पर मुमुक्षु आत्म कल्याण करते रहें। जैसे धर्म-दर्शन-न्याय-सिद्धान्त-इतिहास आदि किसी भी विषय पर जब कभी पूज्य पंडितजीसे प्रश्न करते थे सप्रमाण और सचे हुए शब्दोंमें उत्तर देते। उनका कहना है कि हमारे आगम ग्रन्थोंमें आचार्योंने सब कुछ लिखा है फिर बिना आगम प्रमाणके मैं बात करना और सुनना पसन्द नहीं करता।

इस अभिनन्दनके अबसर पर मेरी हासिक भावना है कि अनुपम विद्वत्ताके धनी पितारुत्पत्य स्नेह देने वाले स्वामिमानी पूज्य पंडितजीका लम्बे समय तक साक्षात् मार्गदर्शन मिलता रहे।

तीर्थतुल्य बन्धनीय / अभिनव टोडरमल

● डॉ० कमलेशकुमार जैन, वाराणसी

बुन्देलखण्डके अमरसूत सिद्धान्ताचार्य पण्डित फूलचन्द्रजी शास्त्री उन बिरल सरस्वती साधकोंमेंसे हैं, जिनकी लेखनीसे प्रसूत मौलिक चिन्तन-सूत्रों, अकाट्य-सूत्रों, शोध-सध्यांका सर्वत्र समादर है। उनका जीवन प्रारम्भसे ही जैन-सिद्धान्तके मर्मोंको उद्घाटित करनेमें समर्पित रहा है। स्वतन्त्र साहित्य-साधना पण्डितजीका जीवन-धन है। इसीलिए किसी भी प्रकारकी सरकारी, असरकारी, अर्धसरकारी सेवामें उन्हेंने रुचि नहीं ली और सेवा-निवृत्तिके पत्रचात होनेवाली आपाधापी-खेरनिम्नतासे सदैव दूर रहकर 'जलमे भिन्न कमल' की उचितकी चरिताथ किया है, कर रहे है। उन्होंने अपने जीवनमें जैनदर्शन सम्मत कर्म-सिद्धान्तको स्वीकार किया है और सम्प्रति उसी श्रेयोमार्गके पथिक है।

पूज्य पण्डितजीने आजोवन जैनदर्शनके 'स्याद्वाद' सिद्धान्तका न केवल वाचन किया है, अपितु पाषन भी किया है। इसीलिए उनके जीवनमें परस्पर बिरोधी, किन्तु सापेक्ष दृष्टिसे अबिरोधी अक्षमइता और सर-लताका अद्भुत सामञ्जस्य है। उनके दैनिक जीवनमें उपर्युक्त उभयगुणोंका सापेक्ष प्रयोग स्याद्वाद सिद्धान्तका अनूपम निदर्शन है।

जैन-सिद्धान्त एव न्यायके अद्वितीयवेत्ता श्रद्धेय पण्डित फूलचन्द्रजी सिद्धान्ताचार्य गुरु गोपालदास बरैयाकी शिष्य-परम्पराके अप्रणी विद्वान् हैं। उनके द्वारा की गई साहित्य सेवा, समाज सेवा, देश सेवा उनके महनीय व्यक्तित्वकी परिचायक है। अभिनन्दनकी पुण्यवेलामें तीर्थतुल्य बन्धनीय-अभिनव टोडरमल पूज्य पण्डित जीके दीर्घमुष्यकी हृम अन्तःकरणसे मंगलकामना करते हैं।

क्रान्तिकारो व्यक्तित्व

● पं० कपूरचन्द बरैया, लखर

देश, कालकी परिस्थितिके अनुसार भारतीय समाजमें अनेक उतार-चढाव आते रहते हैं। जैन समाज भी इसका अपवाद नहीं। हरिजन-मन्दिर-प्रवेश पर समाजमें बड़ा तूफान मचा। 'वर्ण व्यवस्था' पर तरह-तरहकी अटकलबाजियां गुरू हुईं। उस समय दो तरहकी धारणाएँ प्रचलित थी। एक वह वर्ग था जो इस व्यवस्थाको जन्मना सिद्ध करनेपर उतारू था, दूसरा वर्ग कर्मणा (गुण, स्वभाव व आजीविका) का पक्षपाती था। दोनों ओरसे इस सम्बन्धमें काफी कड़ा और लिखा गया (ट्रेक्टोंके माध्यमसे) पंडितजी कब मौन रहने वाले थे? 'जैनधर्म और वर्ण व्यवस्था' में आपने लिखा कि 'जाति नाम कर्मके उदयसे सभी मनुष्योंकी जाति एक है, यदि उसके चार भेद माने भी जाते हैं तो केवल आजीविकाके कारण ही। चार वर्णोंकी सत्ता मनुष्यके अपने गुण, कर्म स्वभाव व वृत्तिके आधारसे है, अन्य किसी प्रकारसे नहीं।

'वादे-वादे जायते तत्त्वबोधः' वाद-विवादेसे तत्त्वबोध पैदा होता है। जिसके लिये? जो स्वयं शीत-रागभाव (तटस्थबुद्धि) से तर्कोंका निर्णय करना चाहते हैं।

साहित्यिक सेवाओंके अलावा आपकी सामाजिक गतिविधियां भी क्रान्तिकारी रही हैं। बुन्देलखण्डमें गजरथ-बिरोधी आन्दोलन व.ग. जिसमें आपने भाग लेकर अनशन तक किया, यही नहीं दस्साओंको पूजाधिकार दिलानेमें सक्रिय भूमिका निभाई। पंडित जी कड़ा करत हैं कि सामाजिक क्षेत्रमें मतभेद हाना बुरी बात नहीं, द्वन्द्वका भाव नहीं होना चाहिए।

वृद्धावस्था होते हुए भी आपमें अभी युवकोचित उत्साह है। मैं आपके यशस्वी जीवन वृद्धिकी कामना करता हूँ और चाहता हूँ कि आप इसी प्रकार जिनवाणी माताकी सेवामें निरन्तर तत्पर रहकर, स्वपर कल्याण करते रहें।

अभिनन्दनीयका अभिनन्दन-बनाम जैनसिद्धान्तका अभिनन्दन

● श्री कमलकुमार जैन, छतरपुर

जैन सिद्धान्तके मनीषी, विशेष रूपसे कर्म सिद्धान्तके अद्वितीय अध्येता माननीय पं० फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री बाराणसीको ऐसा बिरला ही व्यक्ति होगा जो न जानता हो। यह तो सम्भव हो सकता है कि बहुतोंने प्रत्यक्ष न देखा हो परन्तु जिसने जैन होनेके नाते गमोकार मंत्रका भी ज्ञान किया है वह पूज्यपंडित जी को अवश्य ही जानता होगा।

पंडितजीको हमलोच चलता फिरता जैनागम भी कहें तो कोई अतिशयोक्ति नहीं होगी। निश्चित रूपसे पंडितजीका पर्यायवाची नाम यदि ढूंढना पड़े तो वह जैनागम ही होगा।

१९५५ में श्री दिगम्बर जैन सिद्धशेख श्रोत्रगिरिमें बुन्देलखंडकी बहुप्रचलित परन्तु बहुत वर्षोंसे बन्द गजरथ परम्पराका और प्रथम बार चन्देके माध्यमसे प्रारम्भ होनेवाले गजरथका उद्घाटन हुआ। उस समय अखिल भारतीय स्तरकी संस्थाओंके अधिवेशन हुए। विदेशी विद्वानोंका भी आगमन हुआ। इस अवसर पर अखिल भारतवर्षीय दिगम्बर जैन विद्वत्परिषद का अधिवेशन था और विशेषता यह थी कि इस अधिवेशनकी अध्यक्षता भी माननीय पंडितजी ने की। पंडितजीका जो सारगमित अध्ययनीय भाषण जो इस अवसरपर हुआ वह महत्त्वपूर्ण था। पंडितजी पूर्वमें गजरथमें विपुल धनका अपभ्रंश देखकर उस धनका सदुपयोग जिनबाणीके प्रचार प्रसार अध्ययन मननकी ओर करनेकी भावनासे विरोधी थे। उन्होंने बड़ी दृढ़ताके साथ अनेक गजरथोंका सशक्त विरोध भी किया। १९५५ में सम्पन्न इस गजरथ महोत्सवमें जो कि चन्देसे प्रारम्भ था अतः एक तो इसमें किसीको पदवी न देनेका प्रस्ताव किया क्योंकि इसके पूर्व गजरथ कारकोंको सिधई, सवाई सिधई, सेठ, श्रीमन्त आदि पदवियोंसे अलंकृत करनेकी परम्परा रही है। दूसरी बात यह कही गई कि इस आयोजनसे द्रव्य बचे उसका उपयोग सार्वजनिक हितमें, जिनबाणीके प्रचार प्रसारमें होना चाहिये। पंडितजीके दोनों प्रस्ताव इस गजरथ महोत्सवमें स्वीकृत किये गये और क्रियान्वयन भी यहीसे हुआ। प्रथम तो यह हुआ कि गजरथ कारकोंको कोई भी पदवी प्रदान नहीं की गई। दूसरा कार्य सार्वजनिक हितमें यह हुआ कि पूज्य वर्णाजीके आदेशानुसार बडा मलहरामे एक हायर सेकेण्डरी स्कूल प्रारम्भ कर दिया गया।

जैन सिद्धान्त पर तो आपका गंभीर ज्ञान है ही जैन इतिहास और पुरातत्त्वमें भी आपकी विशेष रुचि है पंडित जी जब कभी कभी कहीं तीर्थस्थान मन्दिरोंमें दर्शनार्थ जाते हैं वहाँकी मूर्तियोंके इतिहास पर पहले दृष्टि डालते हैं, मूर्ति लेखोंके संग्रहकी प्रवृत्ति है, और उसके आधार पर इतिहासकी महत्त्वपूर्ण जानकारीके साथ ही जैन जातियोंके क्रमबद्ध इतिहासकी खोज करते हैं।

शिक्षा जगत्में तो पंडितजीका कार्य अभूतपूर्व ही है अनेक शिक्षा संस्थाओंके जनक पूज्य गणेशप्रसादजी वर्षोंसे आपका निकटका सम्बन्ध रहा है। सामाजिक क्षेत्रमें भी पंडितजीका महत्त्वपूर्ण योगदान है। इन्होंने समाजगत रूढ़ियोंका विरोध किया। बहुव्यय साध्य अनावश्यक गजरथोंका सशक्त विरोध किया और समाजको प्रगतिशील बनानेमें योगदान दिया।

धर्म प्रचारके रूपमें पंडितजी एक प्रमुख आध्यात्मिक बक्ताके रूपमें प्रसिद्ध हैं। हजारोंकी विशाल जनसभामें पंडितजीका आध्यात्मिक प्रवचन श्रोताओंको मन्त्रमुग्ध करता है जहाँ आजका श्रोता कर्म सिद्धान्त जैसे किञ्चित् विषयको गम्भीरतासे सुन पानेमें भी अपनेको अक्षम मानता है वहीं पंडितजीके प्रवचनकी यह खूबी है कि गम्भीरसे गम्भीर विषयको इतना सरल और रोचक बना देगे कि श्रोताओंको उसमें बड़ा आनन्द आयेगा।

अभिनन्दनके इस स्वर्णिम अवसर पर जैन सिद्धान्तके धर्मज्ञ सिद्धान्तशास्त्री माननीय पंडित फूलचन्द्रजी-चरणोंमें मैं अपनी श्रद्धा अर्पित करते हुए उनके स्वस्थ एवं दीर्घ जीवनकी भंगल कामना करता हूँ।

आगम निष्ठ मनीषी

● डॉ० श्रेयांसकुमार जैन, बड़ौत

विद्वत् शिरोमणि श्री पं० फूलचन्द्र जैन सिद्धान्ताचार्य वर्तमान विद्वत् परम्पराके देवीप्यमान रत्न हैं। इन्होंने ध्वल, जयध्वलके अनुवाद और सम्पादनमें जो कार्य किया है, वह सहयोगात्मक कार्य स्तुत्य है। द्रव्यानु-योग और करणानुयोगके अनेक ग्रन्थोंकी टीकाएँ आपने शास्त्रीय शैलीमें की हैं, जिनसे विद्वत् परम्परा और समस्त समाज अत्यन्त उपकृत है।

जीवनका ध्येय ही चिन्तन मनन और लेखन है, ऐसे आगमनिष्ठ मनीषीके अभिनन्दनसे आनन्दित हूँ। अभिनन्दन करते हुए मेरी काशना है कि शत शत श्रुतियोंकी सुरभिते सुरभित होकर आगमकार्यमें व्याप्त रहें।

सादागी एवं सच्चरित्रताकी साक्षात् मूर्ति

● सुरेन्द्रकुमार जैन सौरया, बिजनौर

पूज्य पण्डितजी श्रमण धर्मके मूर्धन्य विद्वान् तथा सादागी, सच्चरित्रता, संयम तथा सहनशीलताकी साक्षात् मूर्ति हैं। उनका जीवन "सादा जीवन एवं उच्च विचार" की उक्तिको चरितार्थ करनेवाला है। जैन धर्मका कोई भी सिद्धान्त तथा कोई भी ग्रन्थ ऐसा नहीं है जिसका उन्होंने अध्ययन न किया हो। पट्टण्डागम जैसे प्राचीन जैन ग्रन्थोंका वाचन कर विषयको भली-भांति समझाना आपकी विद्वदवयताका ज्वलन्त प्रमाण है। आज जबकि व्यक्ति धर्मसे विमुख तथा धार्मिक सिद्धान्तोंसे अनभिज्ञ है। ऐसेमें धार्मिक विद्वानोंकी महती आवश्यकता है। ऐसे समयमें सिद्धान्ताचार्यजी समय-समय पर हम जैसे व्यक्तियोंको सद्मार्ग पर अप्रसिद्ध करत रहे। इसी आशाके साथ मैं जैनधर्मके सुप्रसिद्ध विद्वान् पण्डितजीको श्रद्धासुमन अर्पित करता हूँ।

सादा जीवन उच्च विचारके धनी

● श्री शशिप्रभा जैन शशाङ्क, वारा

आदरणीय पण्डितजी यथानाम तथा गुणवाले व्यक्तित्वसे विभूषित हैं। मुझे उनके कई बार प्रवचन सुननेका सौभाग्य मिला। वाणीकी तेजस्विताके धारक पण्डितजीमें श्रोताओंके अन्तःकरणको स्पर्श करनेकी अपूर्व क्षमता है। मैं श्री पूज्या चन्दाबाईजी सादा जीवन उच्चविचारके धनी शास्त्रीजीके गुणोंकी प्रशंसाका थी। उनके इस अभिनन्दनके शुभाचरण पर मेरी विनयाञ्जलि अर्पित है।

मेरे पितृस्तुत्य गुरुजी

● श्रीमती मुन्नी जैन, वाराणसी

मुझे यह जानकर बहुत प्रसन्नता हो रही है कि सुप्रसिद्ध मनीषी पण्डितजीका अभिनन्दन हो रहा है। सन् १९७४ में जब पहली बार बनारस आई तबसे निरन्तर मुझे पूज्य पण्डितजी एवं पूज्यनीया अम्माजीका अपार स्नेह प्राप्त रहा है। लाहन्से पुन बनारस आनेके बादसे तो आ० पण्डितजीके पास ही मेरा आवास होनेसे दोनोंका बराबर सहयोग और मार्गदर्शन मिला। स्वाध्याय पराध्याय स्नेहशीला अम्माजीकी सरलता और वात्सल्यभावकी कृतज्ञताके प्रति जो कुछ भी लिखूँ कम होगा और पूज्य पण्डितजीकी विद्वत्ताका वर्णन करना सूर्यकी दीपक दिखाना है। मुझे पण्डितजीने प्राकृताचार्य कर लेनेको प्रेरित ही नहीं किया अपितु पट्टण्डागम और कथायपाहुड, प्राकृत-प्रकाश आदि ग्रन्थोंके पाठ्यक्रममें निर्धारित अंशोंको मुझे पढ़ाया भी। यह मेरा गौरव और सौभाग्य है कि इतने उच्चकोटिके विद्वान्से मुझ जैसेको पढ़नेका सुअवसर और स्नेह प्राप्त हुआ। मेरी हार्दिक भावनार्थ है कि पूज्य पण्डितजी पूर्ण स्वस्थ रहकर दीर्घायुष्य प्राप्त करें।

सरलता और सहजताके स्रोतोत्तर

● श्री लक्ष्मीचन्द्र 'सरोज', जाबरा

सिद्धान्ताचार्य पण्डित प्रवर फूलचन्द्र जी शास्त्री, उन बरिष्ठ और विशिष्ट विद्वानोंमेंसे हैं, जिनके व्यक्तित्व और कृतित्वसे प्रतिस्पर्द्धा करना असम्भव नहीं तो काफ़ी कष्ट साध्य अवश्य है। वे बुन्देलखण्डके एक ऐसे कीर्तिमान स्वम्भ हैं, जिसकी कीर्ति-कथा उत्तर-दक्षिण पूरब-पश्चिममें समान रूपसे मुखरित हुई है।

पण्डितश्रीका जीवन अतीव संपर्य प्रधान रहा। उनका अपना बहुमुखी व्यक्तित्व है। उन्होंने अपनी लौह लेखनीसे जिस धार्मिक साहित्यका सृजन किया, वह उनके अगाध अध्ययन और अमित परिश्रमका परिचायक है। यह कहना कोई अतिशयोक्ति अलंकार नहीं होगा कि पण्डितजी की अनेक कृतियोंने अनेकानेक विद्वानोंको सही अर्थोंमें विद्वान् बनानेमें सुसचिपूर्ण सहयोग दिया है।

आप उच्चकोटिके भाष्यकार, ग्रन्थ-पत्र सम्पादक, लेखक-समाज-सेवक और स्वतन्त्रता संग्राम सेनानी रहे हैं। आप विख्यात विचारक, कुशल प्रवक्ता, पूर्ण शिक्षक हैं। सरल शब्दोंमें सुलझे विचार रखना, कठिन विषयको सरल बनाकर समझाना, विद्वत्ताके साथ चातुर्य जोड़ना आपका स्वभाव है। सरलता और सहजता-के आप एक ही स्रोतोत्तर हैं। आपके अध्ययन-अनुभव-अभ्यासकी जितनी भी सराहना की जावे, कम है।

बीनाके रत्न

● श्री कुन्दनलाल जैन, दिल्ली

आदरणीय पंडित जी स्वतन्त्र विचारोंके ब्यवित है और बड़े ही स्वाभिमानी हैं। पराधीनता अथवा दूसरोंका अनावश्यक दबाव उन्हें कभी भी स्वीकार्य नहीं रहा। यही कारण है कि किसी भी संस्थामें वे लगातार जमकर कई वर्षों तक नहीं टिक सके। पंडितजीमें राष्ट्रीय भावना कूटकूट कर भरी हुई है। पंडितजीने बागणसीमें वड़ी ख्याति अर्जित की। विशेषतया सन् १९४२ के स्वातन्त्र्य संग्राममें स्याद्वाद विद्यालयके छात्रोंको पंडितजीका भरपूर मार्गदर्शन प्राप्त हुआ, यद्यपि पंडितजी स्या० वि० से सम्बन्धित नहीं थे फिर भी अंग्रेजी नौकरशाहीसे पीड़ित छात्रोंको पंडितजीसे तन मन धनका पूरा सहयोग प्राप्त होता था। भूमिगत छात्रोंकी सुरक्षा तथा आर्थिक सहायता पंडित जी किया करते थे। इस स्वाधीनता आन्दोलनके केंद्रोंमें स्या० वि०, काशी विद्यापीठ एवं हिन्दू विश्वविद्यालय प्रमुख थे।

आदरणीय पंडितजीके स्वाध्याय और अध्ययन चिन्तन एवं मननका तो कहना ही क्या है, आप तो अगाध पांडित्यके धनी एवं ज्ञानके सागर हैं। यद्यपि वे पुरानी पीढ़ीके विद्वान् कहे जाते हैं पर उनके विचारोंमें नवीनता एवं प्रगतिशीलताका अद्भुत समन्वय है। वे रुढ़िवादिता और दकियानूसीपनके प्रबल विरोधी हैं। उन्हें हर तर्कसंगत बात अच्छी लगती है। पराधीनता उन्हें स्वीकार्य नहीं अतः उन्होंने अपना सारा जीवन स्वयंभोजीके रूपमें ही बिताया है, सेठों या धनिकोंकी चापलूसी या सुशामद उन्हें तनिक भी पसन्द नहीं है।

आदरणीय पंडितजी स्वस्थ और प्रसन्न रहते हुए सातासु हों और जंनागमकी सेवा करते रहे इसी हार्दिक शुभ कामनाके साथ उन्हें अपनी प्रणामाञ्जलि प्रस्तुत करते हुए विराम लेता हूँ।

जीवैत क्षरदः शतम्।

पुण्यपुरुष

● पं० विमलकुमार जैन सौरया, टीकमगढ

श्रद्धेय पूज्य पण्डित फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री उहाँ सिद्धान्तके महामना हैं वहाँ समाज और संस्कृतिकी सेवामें ऐसे ही अनुपम हैं। जिनवाणीवी जो महती सेवा करके युगों-युगों तक जन-जनका जो उपकार किया अवश्य ऐसे पुण्य पुरुषके कृतित्व एवं व्यक्तित्वसे हमारी समाज अपने आपमें गौरवान्वित हैं।

अपने इन्हीं विशेष गुणोके कारण पूज्य श्रद्धेय पण्डित फूलचन्द्रजी गुण गरिमाके सागर बन गये। ऐसे महान् व्यक्तित्वके चरणोंमें मैं श्रद्धापूवक प्रणाम करता हुआ उनके सुखी दीर्घ यशस्वी जीवनके प्रति जिनेन्द्र प्रभुसे प्रार्थना करता हूँ।

सातिशय प्रज्ञाके धनी

● श्री राजमल जैन, भोपाल

सिद्धान्तार्थ श्रद्धेय पण्डित फूलचन्द्रजी शास्त्री जो कि जैन जगत्के महान् सिद्धान्तवेत्ता, सातिशय प्रज्ञाके धनी, जिनवाणी मानाके गूढतम रहस्योंके मर्मज्ञ विद्वान् एवं आत्मसाधकके विषयमें आज कौन परिचित नहीं हैं। वे लगभग ६० वर्षसे सर्वज्ञ प्रणीत सिद्धान्तोकी सेवामें निःस्वार्थ भावसे कार्यरत हैं। आपकी लेखनीसे लिखे गये करणानुयोगके मूल आगम-ध्वला जयध्वला एवं महाबांवादि अनेक-अनेक उच्चकोटिके ग्रन्थोंके सम्पादक एवं अनुवादक, अनेक मौलिक कृतियोंके लेखक एवं निबन्ध लेखनके द्वारा हम जैसे अज्ञानियोंका जो उपकार किया है, उसके लिए हम चिर श्रेणी रहेंगे।

कुछ वर्षोंसे पू० १०८ मुनि विद्यासागरजीकी प्रेरणासे करणानुयोगके मूल आगम ध्वणादि ग्रन्थोंका प्रथम कालमें लगभग १॥-२ माह तक वाचनका क्रम चल रहा है। मैंने स्वयं इस सुअवसर पर सागर एवं जबलपुर जाकर कई दिनों तक काम किया।

पण्डितजीका जीवन लोकैवणा एवं विसंवसासे परे है। उन्होंने आगम-अध्यात्ममें बणित तथ्योंको मात्र शब्दों या शारणामें ही ग्रहण नहीं किया है, बल्कि अपने दैनिक जीवनमें भी उसको अपनाया है।

ऐसे जैन समाजके सर्वोत्कृष्ट विद्वान् पण्डितजीके इस अभिनन्दन समारोह पर मैं अपने श्रद्धा सुमन उनके चरणोंमें समर्पित करते हुए उनके दीर्घजीवी होनेकी हृदयसे भावना करता हूँ।

आत्मबलके धनी

● श्री कपूरचन्द भाईजी, बंदा

पिछली अर्ध शताब्दीमें 'पूज्य वर्षीजी' द्वारा निखारं रत्नोंकी मालामें, 'पूज्य पण्डित प्रवर फूलचन्द्रजी' सिद्धान्तशास्त्री अत्यन्त चमकते हुए विद्वत्स्त हैं। उनके द्वारा अनेक सिद्धान्त ग्रन्थोंकी टीका व अनेक-अनेक मौलिक लेखों व ग्रन्थोंमें पूज्य पण्डित श्री ने अनेक सिद्धान्त गुत्थियोंको सहज ही सुलझाया है।

हर सिद्धान्त विषय पर उनका दिया गया निर्णयात्मक उत्तर हर तत्त्वज्ञानसु को स्वीकार होता है। आज भी उनकी कलम निरन्तर इस जीवन संध्यामें, जब बाह्य स्वास्थ्य भी साथ नहीं देता, अपने अन्तरके बल पर चलती रहती है; मुमुक्षुओंका मार्ग प्रशस्त करती रहती है।

हम पंचपरमेष्ठी भगवन्तोंके स्मरण कर कामना करते हैं कि शतायुके पूर्ति पर उसकी हम सब अमृत जयन्ती मनाएँ।

विश्वज्ञान प्रतिभावान्

● सी० पोलेरिया चन्द्रिका जैन, इन्दौर

श्रेय सर्वमान्य पं० दादा फूलचन्द्रजी सारे भारतके जैन समाज व अन्य समाजके जाने-माने मूर्धन्य विद्वान् हैं। जो उनके सम्पर्कमें आया उनकी वाणी और लेखनीसे प्रभावित ही हुआ। आपके यथार्थ सूक्ष्म गूढ़ तात्त्विक ज्ञानकी श्रेष्ठता अद्वितीय है। आप करणानुयोगके तो प्रकाण्ड विद्वान् हैं हीं।

बहु इतिहासकी अविस्मरणीय घटना है। बीसवाँ सदीमें जब आध्यात्मिक एक महापुरुष कानजी स्वामीका आविर्भाव हुआ। यह स्वर्ण युग आया था टोडरमल बनारसीदासके बाद, पूर्वाचार्योंकी तत्त्वज्ञान तरंगणी उछली और फिर सारे देशमें दहाँ तक विदेशमें भी बहु अमृतभारा बहु चली। तो सारे देशमें खलबल मची सब दौड़े-भागे पविचममें, अरे यह बात हमने सुनी ही नहीं अथवा इन्हे सुनाई नहीं गई, सुनाई ही गई नहीं। किन्हीं विद्वानों तक चर्चाका विषय रहती थी जब समयसारका सार खुला तो पाखंडोंके गड़ दहने लगे। मुनि त्यागी पंडितोंकी पीप लीला खुलने लगी। कई चाँके, चमके, गरजे, पर एक पं० फूलचन्द्र ही खरे उत्तरे जो मैकवत् स्थिर रहे। और आज ५० वर्षोंके बाद भी शुद्धमति अचल है। इसका सबल प्रमाण है उनकी एक खानिया तत्व चर्चा जिम्ने प्रत्यक्ष देखा है अथवा पढा है। जिन्होंने ६० पंडितोंके साथ तरब चर्चा कर सकल निर्णयामक समाधान कर चकित किया है लगता है उनके ऊपर वाग्देवी जिनवाणी माताने बरदहस्त किया हो।

जहाँ बड़े-बड़े नामी गरामी दिग्गज विद्वान् गंगामे गंगादास और जमनामे जमनादास बनते देखे जाते हैं। वहाँ पं० फूलचन्द्रने किसी भी भय, आशा, स्नेह, मान मर्यादाका विचार किये बिना ही अपना अमूल्य श्रद्धा मस्तक नहीं झुकाया। धार्मिक जगत्की कौनसी समस्या न हो, जो दादाको न छुई हो।

धवलादि ग्रन्थोंके अनुवादके अलावा अनेकों ग्रन्थोंकी टीकायें, प्रस्तावनायें, मप्पादन, संशोधन कार्य किया है। जहाँ पूर्वाचार्योंकी परम्परामें शुद्धाम्नायके अनुकूल सी टंच है।

कानजी स्वामीकी प्रभावित युगमे जो मूल सिद्धान्तोंमें ऊहापोहके घनघोर बादलमे मत्तभेद उभरा तो आपने जैनतत्त्वमीमासा लिखकर तत्त्व जिज्ञानुओंपर बड़ा उपकार किया है। पर जिनके चक्षुओंपर पक्ष मोहका ऐनक चढा है वे वस्तु सही होने भी सही नहीं देख पाते। यह तो उनकी स्वयंकी भूल है।

दादा जी और नयी पीढीके तत्व प्रचारके माध्यमोंमें भले ही भिन्नता भासित हो, परन्तु मौलिक सिद्धान्तोंकी स्वच्छता और प्रखरतामे इव मात्र भी विरोध नहीं है।

उनके चेहरेमे भोलापन, वाणीमे सरलता, जीवनमे मादगी, तत्व ज्ञानकी गम्भीरताके लिए सदा-सदा काल मुमुक्षुओंमें गुरुपनेकी गरिमासे प्रतिष्ठित रहेंगे।

जो कर्मादय जनित आधि, व्याधि, उपाधिमें सदा धैर्यवान समताशील रहे। वे चिरायु हों।

सब भगवान् वीतरागकी वाणीको समझ कर हमारा चिर आराध्य जो अलौकिक महान् दुर्लभ निधि सम्मदर्शन है। उसका लाभ हों इन्हें। उनके द्वारा जो जिन शासनकी सेवा हुई है। उसका समाज सदा श्रेणी रहेगा।

पंडितजीका श्रेण हलका करना है तो उनके द्वारा अनुबाधित धवलादि ग्रन्थोंको स्वाध्याय द्वारा जन जनकी विषय वस्तु बनाया जाय।

प्रेरणास्पर्ध व्यक्तित्व

● श्री दीनानाथ तिवारी, बीना

सिद्धान्ताचार्य पंडित फूलचन्द्रजी शास्त्री अभिनन्दन ग्रन्थ योजना, निस्सन्देह, प्रेरणास्पर्ध विकासोन्मुख, मार्ग दर्शक व्यक्तित्वका समुचित सम्मान ही नहीं, बरन् समाज, साहित्य, एवं अध्यात्मके माध्यमसे राष्ट्र सेवाका वास्तविक मूल्यांकन है।

बेशभक्त पंडितजी

● पं० दरबारीलाल जैन, ललितपुर

पं० फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री जैन समाजके ही नहीं अपितु भारतके मान्य विद्वानोंमें अपना विशिष्ट स्थान रखते हैं।

सन् १९४२ भारतवर्षके इतिहासमें एक मीलके पत्थरकी भाँति स्वतन्त्रताकी यात्राका बोध कराता है। इस वर्ष जुलाईमें मैंने श्री स्यादाद महाविद्यालय, वाराणसी अध्ययन हेतु प्रवेश लिया था। अभी मैं विद्यालय और काशीके वातावरणसे परिचित भी नहीं हो पाया था कि ९ अगस्त ४२ को "भारत छोड़ो" आन्दोलन आरम्भ हो गया। बनारसमें ४२ के आन्दोलनमें विद्यार्थी वर्गका महत्वपूर्ण योगदान रहा है। शिक्षा जगतमें भी पंडितजीकी सेवायें चिरस्मरणीय हैं। ललितपुरमें श्री वर्णी जैन कालेजकी स्थापनामें पंडितजीका महत्वपूर्ण योगदान है। पाठवनाथ जैन गुरुकुल, खुरडके लिए विपुल धनराशि संग्रह करनेमें उन्हें बहुत याद किया जाता है।

वे कहते हैं 'देश और समाजके हितके लिए अपनेको बड़े में बड़े क्षतरेमें डालनेसे मत चूको, तुम्हें सफलता अवश्य प्राप्त होगी।'

पितृतुल्य व्यक्तित्व

● श्री मुन्नालाल जैन, वाराणसी

मुझे पूज्य पंडितजीके घर उनके सहायकके रूपमें कुछ महीने रहनेका सौभाग्य मिला है। इस वृद्धावस्थामें भी मैंने देखा कि उन्हें कार्य करनेका युवाओं जैसा उत्साह है। वे निरन्तर लेखन और सम्पादन कार्योंमें लगे रहते हैं। अनेक शोधकर्ता और जिज्ञासु उनके घर निरन्तर आते और अपनी शोध तथा अविधि जटिल-समस्याओंका सप्रमाण समाधान पाकर सन्तुष्ट हो चले जाते। मैंने भी अनेक दार्शनिक और आगमिक बातोंकी जानकारी लेनेका लाभ उठाया।

मुझे उनके साथ सहायकके रूपमें ही महाराष्ट्र और कर्नाटक प्रान्तके अनेक स्थानोंकी यात्राका सौभाग्य मिला। उनका जगह-जगह भव्य स्वागत और प्रवचन चलता था। वे मुझ जैसे छात्रकी भी सुविधाओंका पूरा ध्यान रखते। मैंने अनुभव किया कि उनके सम्पर्कमें आनेवाले सभीके प्रति समानरूपसे पितातुल्य स्नेह और उन्नतिकी चाह है उनमें मेरी शुभकामना है कि वे शतायु हों और सदा हम लोगोंका मार्गदर्शन करते रहे।

आदरणीय गुरुजी

● श्री भैयालाल पुरोहित, बीना

जिस समय पंडितजी श्री नाभिनन्दन दिगम्बर जैन विद्यालय, बीनाके प्रधानाध्यापकके पदपर आसीन थे उस समय विद्यार्थीके रूपमें मैं विद्याध्ययन करता था। वास्तवमें योग्य गुरुके जो गुरु स्वभाव होना चाहिये वह पूर्णरूपसे पाया। मुझे ही क्या पूरे शिष्य समुदायका उनके प्रति भक्तिका अनुराग भूलता न था। उन जैसी पाठ शैली विरले गुरुमें ही पायी जाती है। उनकी देनसे मैं कुछ सम्पन्नताकी ओर आकर योग्य समाजमें बैठ पाया। मेरा जीवन उनकी कृपाका फल है। अभिनन्दनकी सफलताका आकांक्षी हूँ।

मेरी डायरीके पृष्ठोंमें सिद्धान्तशास्त्रीजी

● राजवंश पण्डित भैया शास्त्री आयुर्वेदाचार्य, शिवपुरी

लगाभग अर्द्ध शताब्दिके पूर्वकी बात है जब मैं अध्ययन करता था तब पं० फूलचन्द्रजी सिद्धान्त-शास्त्रीका नाम मुना करता था उनके वर्तनोंकी उत्कण्ठा मनमें होती थी ।

सन् १९४८ में एकबार मैंने अपनी सन्देश डायरी सर्वप्रथम पूज्य वर्णीजीसे सन्देश लिखाया फिर पं० फूलचन्द्रजीसे पश्चात् न्यायाचार्य पं० महेन्द्र कुमारजीसे इन तीनों मनीषि गुरुओंके सन्देश लेकर घर चला गया, सन्देश क्या थे मेरे जीवनको नई दिशा देने वाले थे । सिद्धान्तशास्त्रीजीने अपनी कलमसे मेरी डायरी पर लिखा ।

“जीवनकी साधना सेवा, त्याग और आत्म शुद्धि है । जिसने इस त्रयीको अपनाया उसीका जीवन सफल है ।”

मैंने पण्डितजीके जीवनसे यही सबक सीखा है कि सेवा और त्यागवृत्तिसे आत्मशुद्धि होकर मानव-मानव अपने उत्कर्षकी ओर अग्रेसित हो अन्तिम मंजिल पर पहुँच जाता है । अब यह सेवा चाहे तो मानवकी हो या उसके जीवन चर्यासे सम्बन्धित कार्य कलापोको परिमाजित कर आगे उत्कर्षकी ओर ले जानेवाली ये सामाजिक धार्मिक मूढान्तिक और आत्मिक बोधका महत्त्व प्रायः सभी जानते हैं और मानते भी हैं ।

पूज्य पण्डितजीने समाजके क्षेत्रमें धर्मके बीच और आत्मिक विकासके क्षेत्रमें बहुत बड़ी सेवा की है । अभिनन्दनके इस अवसर पर मेरी शुभकामनाएँ हैं कि पूज्य शास्त्रीजी निरोग और चिरायु हों ।

समाज सेवामें अग्रणी

● श्री पूनचन्द्र जैन, वाराणसी

सिद्धान्त गिरोमणि पूज्य पं० फूलचन्द्रजी सिद्धान्ताचार्य जैन समाजके जाने माने बयोवृद्ध विद्वान् हैं । समाजोत्थानकी सभी प्रवृत्तियोंमें वे सदैव आगे रहते हैं तथा उसके लिए विविध कष्टोंको उठाया है ।

कितनी ही सामाजिक तथा साहित्यिक संस्थाओंके जन्ममें पण्डितजीका हाथ है । इनमें श्री गणेश वर्णी दि० जैन संस्थान प्रत्यक्ष उदाहरण है । जिसके लिए पण्डितजीने अपना सब कुछ लगा दिया तथा आज भी इसके लिए वे दिनरात चिन्तित रहते हैं । वर्तमानमें संस्थानका जो मूर्तरूप संस्थान भवन, पुस्तकालय, प्रकाशन तथा प्रौढ्य फंड आदि है वह सब पूज्य पण्डितजीके सफल प्रयासका ही प्रतिफल है ।

मुझे दो-तीन बार पण्डितजीके साथ सहायकके रूपमें यात्रा करनेका भी सुअवसर प्राप्त हुआ है उस समय पण्डितजीको समीपसे देखा है । उनकी आत्मीयता, सहजता तथा वात्सल्य भावकी भुला पाना कठिन है ।

हमारा सौभाग्य है कि ऐसी निःस्पृह विभूति हमारे बीच मौजूद है । हम पण्डितजीके दीर्घायु एवं अरोग्यकी मंगल कामना करते हैं । उनके चरणोंमें विनम्र शतशः प्रणाम !

‘किया सुनहरे शब्दोंमें पण्डित रूप चरितार्थ

श्री कल्याणकुमार ‘शशि’, रामपुर

कविसार, सर्वापेक्षिदि, जयचबला ज्ञान ग्रहीत,
पंचाध्यायी, जैनतत्त्वमीमांसा आदि पुनीत ।
मुसुरित है पूर्वाचार्यों का, आध्यात्मिक संगीत,
इससे लभान्वित होंगे, शोषार्थी गणनातीत ।

पंडित फूलचन्द्रकी ये निधि, सैद्धान्तिक भण्डार,
मुमुक्षुओंको लक्ष्य प्राप्तिके लुके मिलेंगे द्वार ॥

इन ग्रन्थोंमें कल्लोलित है, आत्मिक सिन्धु अनाम,
शुद्ध ज्ञान पर्याय विबद्धित, शाश्वत अव्याबाध ।
साहित्यिक सामाजिक रूचियाँ, जुड़ती चली अबाध;
विविध रूपमें संग चल रही, चिरस्थायिनी साथ ।

शिलास्थासकी प्रथम इंट ही निकली पानीदार;
उच्च गगनचुम्बी शिक्षणों की, यही इंट आधार ॥

विश्व शान्ति राष्ट्रीय भावना, निर्विवाद परमार्थ,
विस्मय युक्त विषमताओं में, सम्मूल रहा यथार्थ ।
रहे महत्वकांक्षाओं में, निर्मोही निःस्वार्थ,
किया सुनहरे शब्दोंमें, पाण्डित्य रूप चरितार्थ ।

शंका समाधानके योद्धा, तर्काश्रित तकरार;
आडम्बर में उदासीन, जैनागम की मीनार ॥

कर्मठता की सक्रियता में, कहीं न रूच्य विराम,
धमकी साधक तत्परताओं में शौण रहा विश्राम ।
लड़ा घासता के विरोध में स्वतन्त्रता-संग्राम,
इस अभिनन्दनीय जीवन को शतृणत् बार प्रणाम ।

स्थाद्वाद के अनेकान्त के दिये सटीक विचार,
किन्तु रूच्य भी अहङ्कार को किया नहीं स्वीकार ॥



शत शत अभिनन्दन है

हास्यकवि हजारीलाल जैन 'काका' सरकार

देश, धर्म के लिये समर्पित जिनका तन मन धन है,
धीमान् फूलचन्द्र शास्त्री का शत-शत अभिनन्दन है ।

वैसाख बढी चौथ सम्बत अट्टाषण की आई,
श्रीसिधई दरयाबलाल घर बजने लगी बघाई,
ग्राम सिलावन जिला ललितपुरने ऐसी निधि पाई,
मात जानकीबाई इनको गोबी ले मुस्काई,
सुन्दर बालक लखकर प्रमूदित हुआ समीका मन है,
पंडित फूलचन्द्र शास्त्री का शत-शत अभिनन्दन है ।

होनहार विरवान चीक नें पत्तों वाले होते,
महापुरुष भी इसी तरह कर्तव्य परायण होते,
चार मील पैदल चल पढ़ने ग्राम खजुरिया जाते,
तन मनसे पढ़नेवाले ही आगे नाम कमाते,
फिर पढ़ूँचे इन्दौर वहाँ भी किया खूब अध्ययन है,
पंडित फूलचन्द्र शास्त्री का शत-शत अभिनन्दन है ।

पहले अध्यापक बनकर शिशुओं को ज्ञान सिखाया,
बाद बनारस त्याग्य विद्यालयको अपनाया,
धर्मध्यापक बनकर की तन-मन से सेवा भारी,
सोलापुर में धवला के अनुवाद की कीनी त्यारी,
धवला जयधवला का मिलकर कीना सम्पादन है,
पंडित फूलचन्द्र शास्त्री का शत-शत अभिनन्दन है ।

भरा खूब भण्डार सरस्वती माँका कलम चलाकर,
जैनतत्त्वमीमासा जैसे तात्त्विक ग्रन्थ बनाकर,
फिर भारत माँ की सेवा को सेनानी बन आये,
तीन माह तक झोसी कारागृह में दिवस बिताये,
बौध न पाया इन्हें मोहका कोई भी बन्धन है,
पंडित फूलचन्द्र शास्त्री का शत-शत अभिनन्दन है ।

इसी तरह सामाजिक कार्योंमें सहयोग दिया है, वर्षों कालेज ललितपुर को चन्दा खूब किया है, गुरुकुल और तीर्थ क्षेत्रों को काफी दान दिलाया, वर्षों ग्रन्थमाला स्थापित करके समृद्ध बनाया, जैन जाति की सेवा में बोटा जिनका जीवन है, पंडित फूलचन्द्र शास्त्री का शत-शत अभिनन्दन है।

जाने कितनी उपाधियों से जुड़ा आपका नाता, पूरी पुस्तक भर सकता यदि खोलें इनका खाता, धीरे प्रभू से यही विनय है इन्हें रहे सुख साता, जुग-जुग जिये मार्ग दर्शन दें रक्षा करें विधाता, ये वाणीके जादूगर हैं 'काका' इन्हें नमन है, श्रीमान् फूलचन्द्र शास्त्री का शत-शत अभिनन्दन है।



हों शतायु काटें भव बंधन

वेद्य कपूरचंद्र विद्यार्थी, दमोह

जो सेवा के लिः समर्पित,
जिनका तन मन सदा रहा है ।
जिनवाणी श्रुत के प्रणयन हित
संघर्षों का क्लेश सहा है ॥ १ ॥

जैनतत्त्वमीमांसा कहती,
विद्वत्ता की गहन फहानी ।
महाबंध के संपादन में,
अतिशयताकी भरी निशानी ॥ ३ ॥

दुर्लभ षट्षंडागम जिनने,
संपादन कर सुलभ बनाया ।
टीका धवला जयधवला की,
करके जन जन को समझाया ॥ २ ॥

शील स्वभाव मीन सेवा व्रत,
जिनवाणी का पाठन चितन ।
हर क्षण जिनका ध्येय रहा है,
अन्वेषण शोधन श्रुति बंधन ॥ ४ ॥

ऐसे जिन सिद्धान्त सिरोमणि,
फूलचंद्र जी का अभिनन्दन ।
करते मधु मुद्ग मय भावों से,
हो शतायु काटें भव बंधन ॥ ५ ॥



खण्ड २

जीवन परिचय • भेंटवार्ता • रेखाचित्र

जीवन-परिचय

मेरे पिताजी

श्रीमती नीरजा जैन, M. Sc., रुड़की

मेरे स्वसुर पूज्य पं० फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री मुझे अपनी बेटीके समान मानते हैं। अतः मेरे लिये वे पिता तुल्य तो हैं ही, मुझे उन्हें पिताजी कहनेमें ही आनन्द आता है; किन्तु घरके अन्य सभी सदस्य उन्हें दादाके नामसे सम्बोधित करते हैं। उनका जन्म: वैशाख वदी ४ सन् १९०१ वि० सं० १९५८ को हुआ था। उनके कर्मशील ८४ वर्षके लिये यदि एक-एक पृष्ठ भी दिया जाये तो भी कम है।

पिताजीका जन्म बुन्देलखंडके एक गाँव सिलावनमें हुआ था जो कि ललितपुरसे १६ मील दूर है। यह गाँव ललितपुरको महरोनी, मडावरा और टीकमगढ़से जोड़नेवाली सड़क पर बसा हुआ है। उनके पिता सिधई दरयाबलालजी, प्रसिद्ध बरया वंशके वंशज थे और माताका नाम जानकी बाई था। इनकी सबसे बड़ी एक बहन प्राणोबाई थी, फिर दो बड़े भाई और उनमें छोटे एक भाई हुए। छोटे भाईका नाम श्री भैयालाल है।

तीन चार वर्षकी अवस्थामें ही पिताजीकी आँखें फूल गई थीं। कोई डाक्टरों इलाज तो उस समय उपलब्ध नहीं था, अतः आँवोंमें रोहे पड़ गये हैं, ऐसा समझ कर आँखोंमें नमक चिसा गया जिससे रोहे गल जायें और आँखों पर पट्टी बांध दी गयी। फलस्वरूप पूरी आँखोंमें सफेद जाला छा गया। आँखोंकी ज्योति बहुत कमजोर हो गई तथा छः इन्च पर रखी हुई वस्तु ही दिखाई दे पाती थी। ऐसी विकट परिस्थितिमें गाँवकी ही एक गृजर स्त्री गोजरन बाईने तीन साल तक पिताजीकी भरपूर सेवा की। उसका नित्यका कार्य था कि हाथीका नख, सफेद रत्ती व लाल चन्दन चिसकर एक विशेष अजन तैयार करना तथा आँखोंमें लगाना। इस मेवाका ही परिणाम निकला कि आँखोंकी ज्योति पुनः लौट आई और आज ८४ वर्ष की अवस्थामें भी पिताजी अपना पढ़ने-लिखनेका कार्य (६-७ पृष्ठ प्रतिदिन लिखना) स्वयं कर लेते हैं।

पिताजीके दादा मल रूपसे पासके ही एक गाँव खजुरियाके रहनेवाले थे। वहाँ पर उनके द्वारा निर्मित पक्का मकान भी था। वहाँ पर कभी रथ चला था, जिसमें उनके माता-पिता इन्द्र-इन्द्राणी बने थे। खजुरिया में बरया वंशकी वेदी अभी भी मौजूद है। पिता साहूकारी करते थे और व्यवसाय फैलने पर सिलावनमें आकर बस गये थे। माता-पिता दोनों ही अत्यन्त सीधे स्वभावके थे। अतः साहूकारी धीरे-धीरे घटती चली गई। सिलावनमें ही बसने पर घरमें एक चैत्यालय स्थापित किया जो कि अभी भी विद्यमान है।

घरमें चैत्यालय तथा सड़कका गाँव होनेसे व्यापारी बँलगाड़ियों पर माल लादकर रातको मडावरा, महरोनी आदिसे ललितपुरको जाते हुए या वापसीमें मुजह सिलावनमें पड़ाव करते थे। उस समय बिना दर्शन किये भोजनका प्रश्न ही नहीं उठता था और रास्तेमें सिलावन ही एकमात्र गाँव था, जहाँ दर्शन मिलते थे। इसलिये घर पर दर्शन करने वालोंकी भीड़ लगी रहती थी। रोज चार, छः, दस व्यक्ति बाहरसे आते थे व घर पर ही निवृत्त होकर पूजन इत्यादि करते थे। घरके सभी बालक इन लोगोंकी सेवामें जुटे रहते थे।

पिताजी अन्य भाइयों सहित लागोको पानी पिलाना, नहा-धोकर पूजनके लिये कुँएसे जल भर लाना आदि कार्य प्रतिदिन करते थे। सेवा परामर्शका संस्कार बाबाजीदे: कारण पिताजीमें वचनसंग ही बँध गये थे।

पिताजीकी स्कूली शिक्षा बहुत ही थोड़ी हुई है। सिलावनमें तो स्कूल था ही नहीं, अतः पढ़नेके लिये लजुरियाकी प्राइमरी पाठशालामें पैदल जाना पड़ता था, जो कि सिलावनसे ढाई मील दूर है। रास्तेमें दो नदियाँ पड़ती थीं, जो बरसातमें भर जाती थी। अतः उन्हें घेर कर सड़कसे होकर स्कूल जाना पड़ता था। पिताजीकी स्कूलमें कक्षा १ तक की शिक्षा हुई है। फिर, भाइयों तथा गाँवके लड़कोंने स्कूल जाना बन्द कर दिया तो इनका भी स्कूल जाना छूट गया। पढ़नेमें वे बचपनसे ही होशियार थे और कक्षामें प्रथम आने पर उन्हें पुरस्कार स्वरूप एक किताब भी मिली थी। पिताजीको इतना याद है कि सन् १९११ में जार्ज पंचमके गद्दी पर बैठनेकी खुशीमें स्कूलोंमें तमगें बाँटे गये थे। उस समय पिताजीको अबस्था १० वर्ष की रही होगी।

बड़े भाई अपने मामाके यहाँसे 'तत्त्वार्थसूत्र' पढ़ना सीख आये थे। अतः पिताजी की रुचि हुई कि वे भी तत्त्वार्थसूत्र सीखें। अपने मौसीके लड़के श्री रञ्जूलाल बरयाके पास उन्होंने तत्त्वार्थसूत्र पढ़ना सीखा। तत्पश्चात् मबईमें अपनी बहनके यहाँ 'भक्तामर' पढ़ना सीखा।

उस समयकी एक घटना बड़ी रोचक है—पिताजी घोड़े पर सवार होकर अपनी बहनके यहाँ जा रहे थे। रास्तेमें टोकमगढ़के परिसरमें एक आदमी सड़कसे कुछ दूर हटकर कराहते दिखाई पड़ा। पिताजी अपने घोड़ेसे उतरे व उसके पास गये। वह बुखारसे बेहाल था। अतः पिताजीने उसे घोड़े पर बिठाया और स्वयं लगाम पकड़ कर पैदल चलने लगे। मार्गमें ही रात हो गयी। थोड़ा आगे चलने पर बाँयी ओरसे एक सर्प आया और पैरोंमें लिपटता हुआ बिना काटे चला गया। घीरे-घीरे उस आदमीको लेकर बहनके गाँव पहुँचे और उसे वहाँ मुला दिया। बुखार उतरने पर वह प्रातःकाल चला गया।

इन्हीं सबमें पन्द्रह-सोलह वर्षकी आयु हो गई। उस समय साहूमल, सौरई, जिजियावन आदि गाँव के लड़के इन्दौर सर० सेठ सा० के विद्यालयमें पढ़ने गये थे। लजुरिया गाँवके गड़रया मामाने जब बताया तो पिताजी अपने काकाके पीछे लग गये कि वे भी पढ़ने इन्दौर जायेंगे। छुट्टियोंमें जब लड़के गाँव लौटे तो बापसीमें उन लोगोंके साथ उन्हें इन्दौर भेजा गया। लगभग एक-सवा वर्ष वहाँ पर संस्कृत, छहठाला, आदि का अध्ययन किया। उस समय विद्यालयमें प्रधानाध्यापक स्व० श्री पं० मनोहरलालजी थे व स्व० श्री पं० अमोलकचन्द्रजी धर्माध्यापक थे। बाबू मूरजमलजी मुपरिटेण्डेण्ट थे और लाला हजारीलालजी मन्त्री थे।

वहाँसे गर्मी की छुट्टियोंमें घर लौटते समय उनके पास घरसे काफी पैसे आ गये थे। शीकमें आकर उन्होंने कोट, पैन्ट, कमीज बनवाया, एक बेल्ट व मूठ लगी छड़ी खरीदी। जिस दिन इन्दौरसे चलना था, वहीँने उस दिन कपड़े नहीं दिये। उन्होंने अपने साथियों से जब कहा कि अगले दिन चलेंगे, तब वे सब बड़े नाराज हुए। उन्हें छोड़कर वे सभी गाड़ी पकड़ने स्टेशन चले गये पर समयसे नहीं पहुँचनेके कारण गाड़ी छूट गयी और सब साथियोंको उल्टे पाँव वापस आना पड़ा। सबको लौटते हुए देख पिताजीने खूब तालियाँ बजाई व मजाक उड़ाया। इस पर वे सब और क्रुद्ध गये और सबने तय किया कि फूलचन्द्रको साथ लेकर नहीं चलेंगे, इसलिए वे खंडवा हाँकर चले दिये। देवबोगसे भोपालमें पिताजीकी उनसे पुनः भेंट हो गई।

ललितपुर पहुँचने पर उन सबने एक अलग बैलगाड़ी की व पिताजीको उसमें शामिल नहीं किया। उसी बैलगाड़ीमें तीन लुटेरोंने भी सांझा किया। रात हो जाने पर वे लुटेरे नियत स्थान पर उतरे। गाड़ीवानने जब पैसे माँगे तो उन्होंने कड़कों व गाड़ीवानको पांटा तथा मामान छीन लिया। उधरसे निकलने वाली सभी गाड़ियोंको वे लुटते रहे। पिताजीको गाड़ी जब पीछे आई तो उसे भी लुटेरोंने रोका। पिताजी अपनी नयी अँग्रेजी पोशाकमें, हाथमें चमकीली मूठ वाली छड़ी लिए गाड़ीमें सो रहे थे। गाड़ीवानने भयभीत होकर

पिताजीसे कहा, 'बाबूजी ! बाबूजी ! देखिये ये क्या कहते हैं ।' लुटेरेने भी झाँककर छोड़ी आदि देवी तो समझा कि कोई अँग्रेज अफसर है, और गाड़ी छोड़कर भाग लिये । उनके सभी साथी तो ललितपुरके अस्पतालमें भर्ती किये गये, किन्तु पिताजी घर पहुँच गये । गर्मीकी छुट्टियाँ सत्य होनेपर वे पढ़नेके लिए फिर इन्दौरको चले पर रास्तेमें मन उचाट हो गया और भोपालसे ही लौट आये । फिर काफ़ी दिन तक घर पर ही रहे ।

कुछ दिनों बाद पिताजी, अपने पिताजीके साथ, भैलोनी एक विवाहमें सम्मिलित हुए । चूँकि पिताजी इन्दौरसे पढ़कर घर आये थे इसलिए पिताजीको देखनेकी सबको उत्सुकता होने पर, उन्हें बुलाया गया । एक बुजुर्गने पिताजीसे पूछा "बेटा, कब आये हो ।" पिताजीके यह उत्तर देने पर कि "अभी तो आया हूँ", वे बुजुर्ग सिरसे पीठ तक हाथ फेरते हुए बोले "ओ, बेटा तो तुर्की सीख आओ ।" यह व्यंग्य सुनकर पिताजीकी आँखोंमें आँसू भर आये और तभी उन्होंने निश्चय किया कि अपनी भाषा और अपने पहनावेको कभी नहीं भूँगे । पिताजीके इस निश्चयकी झलक आज भी उनके जीवनमें देखी जाती है ।

उसी समय सादूमलमें स्व० सेठ लखमीचन्द्रजीने छात्रावास सहित एक पाठशाला खोली । एक बार ललितपुर जाते समय सेठजी सिलावनमें घर पर रुके तब उन्होंने पिताजीको नये फैशनके कपड़े पहने घूमते देखा । उन्होंने पूछा कि ये कौन है व ज्ञात होने पर, पिताजीको सादूमल पाठशालामें पढ़नेके लिए बुला लिया । पिताजीने वहाँ पर मध्यमा तक अध्ययन किया । स्व० पू० पं० घनश्यामदासजी प्रधानाध्यापक थे । वे व्युत्पन्न विद्वान् थे । वर्तमानमें जो कुछ पिताजी हैं वह सब उनके परिश्रमका फल है ।

सादूमलमें जब गांधीजीका १९२० में आन्दोलन चला तो पिताजी उसमें भाग लेने लगे और गाँवके लोगोंको एकत्रित करके व्याख्यान आदि देने लगे । इससे घबड़ाकर कलक्टरकी ओरसे संदेश आया कि यह आंदोलन बन्द हो, अन्यथा पाठशाला बन्द कर दी जायेगी । सेठजी राष्ट्रीय विचारधारारके व्यक्ति थे । बुन्देलखण्डमें उन्हींके सत्ययत्नसे बेगार प्रथा बन्द हुई थी । अतः उन्होंने पिताजी आदिको बुलाकर कहा कि 'तुम लोग सेबाका कोई दूरमा रास्ता चुन लो । ये तुम्हारे पढ़नेके दिन हैं, इसलिए इस आन्दोलन में पढ़नेसे कोई लाभ नहीं है ।' अन्तमें पिताजीने अपने सहयोगियोंसे विचार-विमर्श करके 'मुट्ठी फण्ड' की स्थापना की और अनाज इकट्ठा करके उसे गरीबोंमें वितरित करते रहनेका कार्य चालू किया ।

वहाँसे फिर वे मुरैना विद्यालयमें पढ़ने चले गये । वहाँ श्री पण्डित जगन्मोहनलालजी शास्त्री व श्री पं० कैलाशचन्द्रजी शास्त्री उनके गृहाध्यायी थे । स्व० श्री पण्डित वशीधर जी न्यायालंकार वहाँ पर कर्मकाण्ड पढ़ाते थे । वे पिताजीकी कुशाग्र बुद्धिसे बहुत प्रभावित हुए । धर्मशास्त्रमें पिताजीकी विशेष रुचि थी, इसीलिए उनकी प्रतिद्धि भी हो गई थी । स्व० श्री पं० बंशीधरजीको सन्तोष हो चला था कि उन्हें ऐसा छात्र मिल गया है जो उनके बाद भी उनकी विद्याको जीवित रखेगा । मुरैना विद्यालयमें ही पू० पं० देवकीनन्दनजी सिद्धान्तशास्त्रीसे पिताजीका परिचय हुआ । पं० जी स्वभावमें ही उदारमना व्यक्ति थे । मुरैनामें ही ऐसा प्रसंग आया कि बुन्देलखण्डके सभी छात्रों व अध्यापकोंने मुरैना विद्यालय छोड़ दिया । मुरैनामें अपनी शिक्षा पूरी करके पिताजी घर लौट आये ।

उसी समय बुन्देलखण्डमें ही एक शिक्षा संस्था खोली जाये इस विचारसे उपयुक्त स्थानकी खोज होने लगी । इसके लिए जबलपुर उचित दिखाई पड़ा । जबलपुरकी समाजके पास उपयुक्त भवन होनेसे इसके लिए वह तैयार भी हो गई । पू० बडे वर्णोजीके वहाँ पहुँचने पर एक लाख रुपये का चन्दा भी हाँ गया । उस समय अग्नेय पं० बंशीधरजी न्यायालंकार व अग्नेय पं० देवकीनन्दनजी भी उपस्थित थे । श्रुत पंचमी का पित (संस्कृत)

१९२२-२३) उद्घाटनके लिए निश्चित किया गया। बादमें स्व० पं० देवकीनन्दनजी सा० तो कारंजा चले गये तथा पू० वर्णाजी, स्व० श्री बंशीधरजी और पिताजी अपने-अपने स्थानोंको लौटते समय रास्तेमें कटनी रहे। वहाँ जिन मन्दिरमें जाकर सबसे दर्शन पूजन किया। बादमें दोनों विद्वान् तो सामायिक करने लगे और पिताजी कर्मकाण्ड का स्वाध्याय करने लगे।

इसके बाद पू० वर्णाजीके सामायिकमें निवृत्त होकर वहाँ आने पर पिताजीने उनके सामने चौकी व कर्मकाण्ड ग्रन्थ रख दिया। पर अपने स्वभावके अनुसार उन्होंने पिताजीको ही प्रवचन करनेके लिए प्रेरित किया। पिताजीके बहुत मना करने पर भी वे नहीं माने। अन्तमें पिताजीको ही प्रवचन करनेके लिए बाध्य होना पड़ा। गोम्मतसार (कर्मकाण्ड) पिताजीका पठित विषय तो था ही इसलिए उन्हें उसका प्रवचन करने में कोई कठिनाई नहीं हुई। इसी समय स्व० श्री बंशीधरजी भी सामायिक पूरी करके वहाँ आ गये। पू० वर्णाजी उनसे बोले, 'भैया यह लड़का तो बहुत होगियार दिखता है।' पण्डितजीके समर्थन करने पर वर्णाजी बोले, 'भैया! श्रुत पंचमीके दिन तुम जबलपुर अबस्य आ जाना। तुम्हारी अध्यापक पद पर हमने नियुक्ति कर ली है। अपने गृहजीके पास पढ़ना भी व पढ़ाना भी।'।

उनकी आज्ञानुसार पिताजी श्रुतपंचमीको जबलपुर पहुँच गये और शिक्षा मन्दिरका उद्घाटन होने पर वे अपने नियत कार्योंमें लग गये। पर वहाँको व्यवस्थाकी सम्पत्क देख-रेख न होनेसे पिताजी ७-८ महीनेके भीतर ही शिक्षा मन्दिर छोड़कर बनारस चले गये।

जबलपुरमें ही रहने हुए पिताजीका बाबू फूलचन्द्र जी, (जो बादमें जज हुए) से अच्छा स्नेह ही गया था। बाबू फूलचन्द्र जी उस समय शिक्षा मन्दिरमें ही रहते थे व कलिज पढ़ने जाते थे। उनके साथ एक बड़ी आकर्षक घटना घटी। वे नल पर स्नान करने गये थे। स्नानके पहले उन्होंने गलेसे सोनेकी चेन निकालकर एक तरफ रख दी जिनमें उसपर किसीकी नजर न पड़े। फिर उनके ध्यानसे यह बात उतर गयी व चेन वही छोड़कर वे चले आये और कलिज चले गये। कुछ समय बाद पिताजी निवृत्त होंने वहाँ गये और हाथ धोनेके लिए मिट्टी खोजते समय उस चेन पर उनको नजर पड़ गई। लगभग १० तोलकी उस चेनको पिताजीने गलेमें पहन लिया व कुर्तेके बटन बन्द कर लिए जिससे किसीको दिखाई न दे। शिक्षा मन्दिरमें लौटने पर बाबू फूलचन्द्र जी बड़े हताशाने दिखाई दिये और उन्होंने अपनी चेन भूल जानेकी बात बताई। वे अपनी माँ की डाँटसे बहुत डर रहे थे। पिताजीने उनसे कहा कि चलो खोजते हैं और वहाँ जाकर दोनों ढूँढने लगे। काफी देर हो जाने पर जब पिताजीने देखा कि बाबू फूलचन्द्र जी बहुत हताश हो चुके हैं और आँसुओंमें आँसू भर आये हैं तो पिताजीने अपने कुर्तेके बटन खोल लिए जिसमें कि चेन बाहर निकल आयी। कुछ देरमें बाबू फूलचन्द्रजीकी नजर पिताजी पर पड़ी तो चेन दिखाई दे गई और वे बोले कि तुमने पहले क्यों नहीं बताया। इस पर पिताजीने कहा कि तुम्हें फिर परेशान केंगे करते।

बनारसमें पू० बड़े वर्णाजीसे पिताजीको पुनः भेंट हो गई। उन्होंने पिताजीको विशेष बुद्धिमान समझकर उनकी विशेष वृत्ति २५) ६० मढ़ाना निश्चित कर दो। २-३ महीने तक वे वहाँ पर रहे। गर्मीकी लुट्टियोंमें घर लौट आये। किन्तु उसी समय पिताजीका विवाह हो गया। उनकी धर्मपत्नीने जीवन भर उनकी बहुत सेवाकर अपने मौभाग्य, धोलाका अच्छा परिचय दिया। घरकी स्थितिको समझकर स्व० पूज्य पं० देवकीनन्दनजीके अनुरोधपर उन्होंने साहजिक विद्यालयका प्रधानाध्यापकका पद स्वीकार कर लिया। किन्तु ७-८ महीने बाद बनारस विद्यालयके विद्वेष आमंत्रणपर वे साहजिक पद छोड़कर सन् १९२४ में धर्माध्यापक हाकर बनारस चले गये। वे बनारस हिन्दू विश्वविद्यालयमें भा प्रति वनिवारको धर्मकी शिक्षा देनेके

लिये जाते थे। फलस्वरूप बहसि २५) ६० तथा विद्यालयसे ५०) ६० वेतन मिलता था। इससे वे अपना और अपने भाइयों सहित परिवारके निर्वाहमें सहयोग करते रहे। इस प्रकार बनारसमें लगभग चार वर्ष निकल गये। कारण विशेष होनेपर सन् १९२८ में वे त्यागपत्र देकर सिलाबन लौट आये।

किसी कार्यवश पिताजीका बीना जानेका अवसर मिल गया। उस दौरान बहोंकी समाजने पिताजीको शास्त्रसभाके लिये आमंत्रित किया। उन्होंने सभामें प्रवचन किया। उसे सुनकर स्व० श्रीमान् सिधई परमानन्दजीने अपना गोदीमें बिठा लिया और बोले, 'पाठशालाके लिये ऐसा ही विद्वान् चाहिये।' अन्तमें प्रधानाध्यापक पदपर पिताजीकी नियुक्ति हो गयी। वहाँपर ६०) ६० महीना वेतन निश्चित हुआ।

पाठशाला खुलनेपर पिताजीने वहाँका काम सम्भाल लिया। कुछ समय तो कार्य करते ही निकल गया। बादमें उनके विचारमें आया कि अपने भाइयों सहित पूरे कुटुम्बको बुलाकर उनके लिये दुकान क्यों न खुलवा दी जाये। उस समय एक दुकान भी खाली हो रही थी। इसलिये उन्होंने सबको बीना बुला लिया और उन्हें दुकान करवाकर सब साथमें रहने लगे। इस कालमें स्व० श्री सिधईजीसे स्नेह स्थापित हो गया और उनके जीवन पर्यन्त बना रहा। सिधईजीको कोई सन्तान नहीं थी। अतः स्वर्गवास होनेके पूर्व पिताजी की सलाहसे उन्होंने अपने कुटुम्बके एक लड़केको बुलाकर उसको गोद ले लिया।

पिताजीकी राजनीतिक गतिविधियोंका जिज्ञासु हम पहले भी कर चुके हैं। बीनामें रहते हुए उनकी यह गतिविधियाँ बराबर जारी रही और वे कांग्रेसके आन्दोलनोंमें भी शरीक होने लगे। वे छात्रों और जनताको लेकर जुलूस निकालते रहे तथा विदेशी वस्त्रोंके बहिष्कारमें सक्रिय सहयोग देते रहे। इसके लिये उन्होंने एक युक्ति यह निकाली थी कि मदिरमें देवी वस्त्र रखवा देते थे। जो भी महिला विदेशी साड़ी पहनकर आये वह उतारकर देशी साड़ी पहन जाये।

बीनामें पिताजी चार वर्षों तक रहे और राजनीतिक आन्दोलनके अलावा वे कई सामाजिक आन्दोलन चलाते रहे। इनमें ममैयाजाको मिलना मुख्य है। हिम्मत, जूझनेकी प्रवृत्ति व निस्पृहता पिताजीमें कूट-कूटकर भरी है इनका प्रमाणस्वरूप ये कुछ चुनी हुई घटनाएँ दी जाती हैं।

श्री पं० कमलकुमारजी व्याकरणनीर्थ बनारसमें पढ़ते थे। वे अंतिम वर्षकी परीक्षामें फेल हो गये थे। उन्होंने बीनामें पिताजीको लिखा। पिताजीने उनकी बीना बुला लिया और समाजसे छात्रवृत्ति निश्चित करा दी। कुछ दिन वे बीनामें पढ़ाते रहे और फिर उन्हें परीक्षा आदि देनेके लिये छुट्टी देकर बनारस भेज दिया। परीक्षा देकर वे पुनः बीना आ गये। उसी समय विद्यार्थी छोटेलाल पिताजीके पास आया और कमलकुमारजीके नाथ अपनी बहनकी शादी करानेको कहने लगा। पं० कमलकुमारजीसे पूछनेपर उन्होंने आर्थिक स्थितिकी कठिनाई बतलाई, किन्तु समझानेपर वे विवाहके लिये तैयार हो गये। आर्थिक स्थितिमें जो कठिनाई थी उसका हल निकालकर यह विवाह सम्पन्न करा दिया।

समैया समाज, परवार समाजका एक अंग है, यह समझकर पिताजीकी हमेशा यह इच्छा रही है कि इन दोनों समाजोंको एक हो जाना चाहिये। आगासीद वाले सेठ मन्गुलालजीसे पिताजीका अच्छा सम्पर्क था। इसलिये उनके आग्रहपर पिताजी मल्हारगढ़ निसईजीके वार्षिकोत्सवमें सम्मिलित हुए। वहाँ पहुँचनेपर ज्ञात हुआ कि मल्हारगढ़की जैन समाजके भाई आमंत्रण देनेपर भी ममैया समाजके प्रीतिभोजमें सम्मिलित नहीं होते हैं। इस कारण बहोंकी जैन समाजने पिताजीको भी अलगसे भोजनके लिये आमंत्रित किया जिससे वे भी प्रीतिभोजमें सम्मिलित न हो सके। परन्तु पिताजीने उनकी बात अनसुनी कर दी एवं समाजके लोगोंको ही प्रीतिभोजमें शामिल होनेके लिये राजी कर लिया। इससे दोनों समाजोंमें मेलका वातावरण बननेकी अनुकूल स्थिति दिखाई देने लगी।

समैया समाजसे ही सम्बन्ध रखने वाली एक और घटना है। विद्यार्थी छोटेलालजी बहन का प० कमलकुमारजीके साथ विवाह करा ही दिया था, उससे प्रभावित होकर छोटेलालजीकी माँ अपनी दूसरी लड़कीको लेकर पिताजीके घर आ गई और बताया कि समैया समाजका एक लड़का उन्होंने अपनी लड़कीके साथ विवाहके लिये निश्चित कर लिया है, लड़का भी सहुमत है। परन्तु बीनाकी पूरी समाजकी इसपर गहरी प्रतिक्रिया हुई और जिस दिन सगाईका दस्तूर निश्चित हुआ उसी दिन स्व० श्रीसिधईजी श्रीनन्दलालजीकी बैठकमे जैन समाज एकत्रित हुई। उसमें पिताजीको बुलाया गया और उनसे कहा गया कि, 'इस विवाहको करानेमे आपकी साजिश है ऐसा मालूम हुआ है। अतः आप इस सम्बन्धको रोक दें।' पिताजीके यह कहनेपर कि, 'मेरा इसमे कोई हाथ नहीं है, अलबत्ता इसके कि लड़कीकी माँ मेरे यहाँ ठहरी हुई है,' 'समाजने उनसे आप्रहपूर्वक कहा कि, 'यदि ऐसी बात है तो आपको इस सगाईके दस्तूरमें सम्मिलित नहो होना चाहिये। फिर भी आप नहो मानेंगे तो आप विचार कर लें कि इसका नतीजा क्या होगा।' इसपर पिताजीने उत्तर दिया, 'क्या होगा, बूहेकी दौर मगरं तक', और क्या होगा। इसके बाद बैठक समाप्त हो गई और पिताजी उठकर चले आये। फिर भी बीनाकी समाजने मेरे प्रति कोई प्रतिकूल प्रतिक्रिया व्यक्त नहो की।

बीनामें रहते हुए एक दूसरी घटना घटित हो गई। पिताजी बीनामें है यह जानकर ब्र० शीतलप्रसाद जी बीना आये। उनके प्रति समाजमे कुछ कारणोंसे रोष होनेसे, उनका विरोध होने लगा। इसलिये पिताजी के सामने कठिन समस्या उपस्थित हो गयी। किमी तरह पिताजीने उनका निर्वह किया व रातमे उनके व्याख्यानके लिये सार्वजनिक सभा बुलायी। सभाके दौरान सभाके मंत्रीका पत्र मिला कि आप इस सभाको बन्द करायें अन्यथा समाजको इसपर विचार करना पड़ेगा। किन्तु पिताजीको मालूम था कि बीना समाजने ब्रह्मचारीजीका बहिष्कार नही किया है, इसलिये पिताजीने आजोबिकाकी न चिन्ता करते हुए भी सार्वजनिक रूपसे यह घोषणा कर दी कि सभाके मंत्रीका वह पत्र व्यक्तियुक्त ही समझा जाये तथा सभाको बराबर चालू रखा।

बीनामें जिस मकानमे मास्टर कनछेदीलालजी रहते थे उसीमें पिताजी भी रहते थे। इसलिये पिताजी का मास्टर सा० से अच्छा सम्बन्ध होनेके कारण, उनकी पत्नीका देहावसान होनेपर, अतिम संस्कारकी पूरी व्यवस्था पिताजीको ही करनी पडी। मा० साहबकी पत्नीके पास सोनेका काफो जेवर था। दाह संस्कारके समय उनके शरीरसे और जेवर तो उतार लिया गया, परन्तु बाहोंपर सोनेकी बखुरियोंपर किसीका ध्यान नही गया क्योंकि वे ब्लाउजके अन्दर थीं।

तीसरे दिन श्री पं० जगन्मोहनलालजी शास्त्री भी आ गये थे, क्योंकि उनका मास्टर सा० से स्नेह सम्बन्ध था। अतः पिताजी व पंडितजी दोनों ही रात्रि समेटनेके लिये श्रमशान भूमि गये। रात्रि समेटने हुए बखुरियाँ हाथमे आ गई। उन्हें देवकर पंडितजीने पिताजीको यह सलाह दी कि वे अपने पाम हो उनको रख लें और जब मास्टर सा० को याद आये तब उन्हें मौप दें। किन्तु पिताजीने कहा, 'हम माधारण परिस्थिति के आदमी हैं। लोग समझेंगे कि पची नही, इसलिये बता रहे हैं। अतः अभी चलकर उन्हें मौप देना चाहिये, स्नान बादमे करेंगे।'।

बीना पाठशालाकी आर्थिक स्थिति कमजोर हो जानेके कारण पिताजीको बीनासे नातेपुने (सोलापुर) जाना पडा। वहाँ पिताजी लगभग छः वर्ष रहे। वहाँपर भी उनकी राजनीतिक व सामाजिक गतिविधियाँ बराबर चालू रहीं।

राजनीतिक दृष्टिसे वे कांग्रेस कमेटीके सदस्य होनेके नाते नातेपुने (सोलापुर) में हुए जिला कांग्रेस अधिवेशनमें तथा श्री नरीमनकी अध्यक्षतामें हुए पूनाके तथा लोहपुल्ल बल्लभभाई पटेलकी अध्यक्षता में हुए यवत-मालके प्रांतीय कांग्रेस अधिवेशनोंमें सम्मिलित हुए।

वहाँ रहते हुए पिताजीने आचार्य शान्तिसागर सरस्वती भवनकी ओरसे एक प्रेसकी स्थापना कर उसका संचालन किया और उसकी ओरसे "शान्ति सिन्धु" नामक मासिक पत्रका सम्पादन भी किया। पत्र लगभग दो वर्ष चला।

इसी बीच एक क्षुब्धक श्री विमलसागरजीका पिताजी पढाते रहे। वे बेलगामके रहने वाले थे जहाँ उन्होंने गाँवके बाहर जंगलमें एक कुटिया बना रखी थी। गर्मीमें वे वहाँ चले गये और वहाँके भाइयों द्वारा पिताजीको आमन्त्रित कर लिया। वहाँ पर पिताजी एक महीना रहे। वहाँ रहते हुए वे रात्रिमें क्षुल्लकजीके पास चले जाते थे। सेठ कल्लप्पा अन्ना लेगडका एक नोकर लालटेन लेकर पिताजीको वहाँ पहुँचा आता था, और सुबह १० बजे वे गेठजीके घर आ जाते थे और दिनमें वही रहते थे। रातको पुनः कुटिया पर चले जाते थे। एक दिन पता लगा कि सेठजीको पत्नी पिताजीको झूठी बाली नहीं छूती है। यह ज्ञात होनेपर पिताजीने सेठजीसे कहा कि वे उनके यहाँ भोजन नहीं करेंगे। कारण पूछनेपर पिताजीने बताया कि आपके घरपर आपसमें भी छुआ-छूतका पालन होता है। यह सुनकर सेठजी बोले कि उसे (पत्नीको) तो वे समझा नहीं सकते, पर जब वे नानपुत्रे आयेंगे तो पिताजीके घर अवश्य भोजन करेंगे। इतना ही नहीं, उन्होंने अपने इस वचनका पालन भी किया।

जैसा कि अभी-अभी लिखा जा चुका है कि सेठजीका आदमी रोज रातको पिताजीको कुटियामें पहुँचा आता था। एक दिन वह पिताजीको पहुँचाने गया तो उसने कुटियाके पीछे कुछ लोगोंको मन्त्रणा करते देखा। यह देखकर उसने पिताजीसे कहा कि पंडितजी कुटियाके पीछे चोर बँडे हैं। यह सुनकर पिताजीने कहा कि होंगे हमें क्या मत-रुब, और भयवश लघुशका करने लगे। इसके बाद कुटियामें पहुँचकर दरवाजा बन्द कर लिया। फिर उन लोगोंने नोकरको पकडकर मारना शुरू कर दिया। नोकरकी चिल्लाहट सुनकर पिताजीने थोडा दरवाजा खोला कि उनके कुन्हाड़ी दिखानेपर दरवाजा बन्द कर लिया। फिर भी उसे पिटावा हुआ देखकर पिताजीके पुत्र दरवाजा खोलनेपर, उन लोगोंने नोकरकी कमीज, पायजामा व लालटेन छुड़ा ली व उसे धक्का देकर कुटियाके अन्दर कर दिया। अन्तमें जब पिताजी बहसि चलने लगे तो सेठजीने उन्हें सत्कारपूर्वक विदा किया।

सन् १९३६-३७ में फलटणमें व्यवहारवादी और अध्यात्मवादी भाइयोंके मध्य भाव-मनको लेकर बाद-विवाद चल पडा। समस्याका हल न देखकर, "शान्ति सिन्धु" के सम्पादक होनेके नाते पिताजीको लिखा गया। पिताजीने "शान्ति सिन्धु" में टिप्पणी द्वारा उसका खुलासा किया, किन्तु उससे व्यवहारवादी सन्तुष्ट नहीं हुए और पिताजीको फलटण बुलाया। वहाँ पहुँचकर पिताजीने अनेक प्रमाण देकर उन्हें समझाया फिर भी वे लोभ सन्तुष्ट नहीं हुए। उनका कहना था कि भाव-मनसे केवलज्ञान प्राप्त होता है, इसलिए वह आत्माकी शुद्ध पर्याय है। बहुत चर्चा होने बाद उन्होंने पिताजीको पुनः स्पष्टीकरण लिखनेको कहा। पिताजीने इस विषयको ध्यानमें रखकर एक स्वतन्त्र लेख "शान्ति सिन्धु" में प्रकाशित किया। उस लेखमें पिताजीने स्पष्ट कर दिया कि "भाव-मन आत्माके ज्ञानकी विभाव पर्याय है किन्तु पुद्गलके निमित्तसे होनेके कारण उसे आगम पौद्गलिक भी स्वीकारना है। इसलिए स्वभावके आलम्बनसे होनेवाला उपयोग ही स्वभाव पर्यायिका उपादान हो सकता है, अन्यका आलम्बन करने वाला उपयोग नहीं।" परन्तु इस चर्चाने आगे चलकर इतना तूल पकडा कि अन्तमें पिताजीको बहसि हटना ही पडा।

इस प्रकारकी घटनायें पिताजीके जीवनमें भरी पड़ी हैं। नातेपुत्रे छोटकर पिताजी बीना अपने घर आ गये। इतना सब हो जानेके बाद भी उन्होंने अपनी राजनीतिक व सामाजिक गतिविधियों को बराबर चालू रखा।

इसी बीच अमरावतीमें स्व० श्री डॉ० हीरालालजीने एक पत्र द्वारा पिताजीको धबला (षट्खंडागम) के सम्पादनमें सहयोग करनेके लिये आमंत्रित किया। स्व० श्री पं० हीरालालजी शास्त्री वहाँ पहले ही पहुँच चुके थे और उन्होंने सत्ररूपणा प्रथम पुस्तक का अनुवाद कर भी लिया था। परन्तु उनके मद्रणकी स्वीकृति धबला प्रबन्ध समिति नहीं दे रही थी इसलिए पिताजीको वहाँ बुलाया गया था। पिताजीके वहाँ पहुँचने पर स्व० डा० हीरालालजीने कहा कि 'श्री पं० हीरालालजीने यह अनुवाद किया है। इसमें आप जो भी संशोधन करना चाहे या पुनः अनुवाद करना चाहे इसके लिये आप स्वतन्त्र है।' पिताजीने उसको ख्यालमें रखकर दूसरी प्रेस कापी तैयार की।

पिताजीको यह तो मालूम ही था कि धबला समिति इसके मद्रणकी स्वीकृति नहीं दे रही है। इसलिए पिताजीने डॉ० सा० के सामने एक प्रस्ताव रखा कि यदि वे स्वीकार करें तो पिताजी इस अनुवादको लेकर स्व० श्री पू० पं० देवकीनन्दनजीको कारंजा दिखा लाया करे। उनकी इसमें अनुमति मिलने पर पिताजी १०-१५ दिनोंमें कारंजा जाने लगे तथा मूल व अनुवाद पढ़कर उन्हें मुनाने लगे। फल यह हुआ कि अन्तमें उसके मद्रणकी स्वीकृति मिल गई और इस प्रकार एक वर्षके भीतर षट्खंडागम (धबला) की प्रथम पुस्तक का प्रकाशन हो गया।

यह क्रम दूसरी, तीसरी व चौथी पुस्तकके मद्रण तक चलता रहा। किन्तु स्व० श्री पं० हीरालालजी तथा पिताजीमें अन्वयकी स्थिति बने रहनेके कारण पिताजी अमरावती छोड़कर बीना चले आये। उसी समय पिताजीके प्रथम बालकका स्वर्गवास भी हो गया था। बीना चले आनेका यह भी एक कारण था।

उसी समय देवगढमें गजरथ होनेवाला था तथा श्री गजाधरजीके दस्साओंके यहाँ विवाह करनेके कारण समाजमें हलचल उत्पन्न हो गयी थी। इसलिए पिताजीने इन दोनों बातोंकी ओर विशेष ध्यान देकर उन्हें आन्दोलनोंका रूप प्रदान कर दिया।

पिताजीका दस्साओंको मंदिरमें पूरी सुविधा दी जाये यह आन्दोलन तो पहलेसे ही चल रहा था कि इसी बीच बामोराके गजाधर नामक एक युवकने दस्साओंके यहाँ शादी कर ली। इस कारण समाजके द्वारा उसका मंदिर बन्द करने पर खुरईमें दोनों पक्षोंमें मुकदमा चलने लगा। पिताजी दस्सा पुजाधिकारके पक्षधर तो थे ही, इसलिए उन्होंने उसके मुकदमेंमें दिठचस्पी ली और गजाधरकी ओरसे गवाही देने खुरई भी गये। वहाँ पिताजीके बड़े साले श्री मुन्नालालजी बैठने पिताजीको भोजनके लिये आमंत्रित किया। खुरईकी समाजने पिताजीको भोजन करानेसे बैधजीको रोक दिया। फलस्वरूप पिताजी भोजन करनेके लिये दस्साओंके यहाँ गये।

इसके बाद यह आन्दोलन फिर भी खालू रहा। कुछ समय बाद कुरवाईमें परिवार सभाका अधिवेशन होने वाला था कि इसी बीच पूज्य पं० देवकीनन्दनजी बीना आये और स्व० श्री सिधई श्रीनन्दनलालजीके यहाँ भोजन करके चले गये। किन्तु यह कहते गये कि यदि फूलचन्द्र (पिताजी) कुरवाई अधिवेशनमें आयेंगे तो मैं नहीं आऊँगा।

परन्तु किसी कार्यवश पिताजीको इन्दौर जाना पडा। वहाँपर पिताजी स्व० श्री पं० देवकीनन्दनजी के यहाँ ही ठहरे। पंडितजीने पिताजीको कुरवाई चलनेका आग्रह किया। यह सुनकर पिताजी बिगड़ पड़े और बोले, 'बीनामें तो आप कुछ और कह आये हैं और यहाँपर चलनेका आग्रह करते हैं।' अन्तमें पंडितजी बोले कि मैंने तुम्हारी दृढ़ता समझ ली है, अतः तुम्हारे साथ सभाको समझौता ही करना पड़ेगा ऐसा दिवाई देता है। इसलिये वे दोनों कुरवाई गये।

कुरबाईमें परवार सभाका अधिवेशन होनेपर पिताजीकी ओरसे यह प्रस्ताव रखा गया कि दस्साओं को मन्दिर प्रवेश एवं पूजा प्रशालका अधिकार दिया जाये। पिताजी द्वारा यह प्रस्ताव रखे जानेपर दोनों ओर से वाद-विवाद चलता रहा। अन्तमें यह सुझाव आया कि दोनों ओरसे एक उपसमितिका निर्माण किया जाये और उसके अध्यक्ष पं० देवकीनन्दनजी हों और दिनमें उसकी बैठक होकर उसमें जो निर्णय हो उसको सभाके सामने रखा जाये। इस आधारपर दोनों ओरके सदस्योंकी एक उपसमिति बनी। समाजकी ओरसे स्व० सवाई सिधई गनपतलालजी गुरहा, खुरई, सवाई सिधई धन्यकुमारजी, कटनी, स्व० श्री चौधरी पलट्टरामजी, ललितपुर और श्री पं० जगन्मोहनलालजी, शा० कटनी, चुने गये, पिताजीकी ओरसे स्व० पं० महेश्वरकुमारजी न्यायाचार्य, स्व० श्री नन्दकिशोरजी वकील, विद्विषा और पिताजी चुने गये।

दूसरे दिन दोपहरको १ बजे यह सम्मिलित बैठक हुई जो तीन घंटे चली। बैठक इस नतीजेपर पहुँची कि सभा यह प्रस्ताव पास करे कि 'अपने-अपने गाँवकी परिस्थितिको ध्यानमें रखकर दस्साओंके लिये मन्दिर खोल दिया जाये। परवार सभा इसमें पूरा तरह सहमत है।' इस प्रस्तावको परवार सभाने स्वीकार कर लिया। फलस्वरूप पिताजीने यह आन्दोलन करना बन्द कर दिया।

पिताजीको सदामे ही यह चिन्ता रही है कि समाजका पैसा व्यर्थमें खर्च न हो। ऐसे बहुतसे कार्य हैं जिनकी ओर समाज बिल्कुल ध्यान नहीं देती। जैसे कि समाजके बहुतसे व्यक्ति असमर्थ या आजीविका हीन हैं। ऐसी बहुतसी विधवायें हैं जिनके मरक्षण व खाने पीनेकी समुचित व्यवस्था नहीं है, ऐसे बहुतसे पुराने मन्दिर हैं जो जर्जर स्थितिमें हैं और उनकी मरम्मत व पूजनादिकी समुचित व्यवस्था नहीं है। देश कालके अनुसार साहित्यको प्रकाशमें लानेकी ओर भी समाज ध्यान नहीं देती है। ये और इसी प्रकारकी कई और भी जटिल समस्याएँ हैं जिनकी ओर समाजका चित्त आकर्षित करनेके लिए तथा जहाँ मन्दिरों व वेदियोंकी बहुलता है, वहाँ नये मन्दिर या वेदियोंका निर्माण रोकनेके लिए, पिताजीने गजरथ विरोधी आन्दोलन प्रारम्भ किया था। पिताजी जहाँ आवश्यकता हो वहाँ पंचकल्याणक प्रतिष्ठाके विरुद्ध नहीं थे। किन्तु सामाजिक प्रतिष्ठाके ह्यालसे जो भाई आवश्यक रूपसे मन्दिर या वेदीका निर्माण कर पंचकल्याणक प्रतिष्ठा आदि द्वारा गजरथ चलाकर सिधई, सवाई सिधई आदि बनते हैं उसके विरुद्ध अवश्य है।

इस आन्दोलनका समाजने स्वागत भी किया और विरोध भी। फल स्वरूप जबलपुरमें इसपर विचार करनेके लिए परवार सभाका एक अधिवेशन बुलाया गया। उसमें पिताजी भी सम्मिलित हुए। इस समाजकी यह विशेषता है कि पिताजीका एक विरोधीके रूपमें सम्मिलित होनेपर भी उनके साथ किसी प्रकारका असद्व्यवहार नहीं किया गया। किन्तु सभाका अधिवेशन प्रारम्भ होनेपर उनके बगलमें श्री रज्जुलाल बरयाको अवश्य बिठा दिया गया। परिणामस्वरूप पिताजी जब गजरथ विरोधी आन्दोलनके प्रस्तावके समर्थनमें बोलनेके लिए खड़े होना चाहते थे तो श्री रज्जुलाल बरया पिताजीका कुरता पकड़कर उन्हें उठने नहीं देते थे, और कहते थे कि तुम अपने पिताजीसे पूछो कि वे इन्द्र-इन्द्राणी क्यों बने थे। अंतमें पू० पं० देवकीनन्दनजी सर्वाभूमति से पंच चुने गए और सभाने यह तय किया कि देवगढ़के गजरथमें उनके फैसलेको ध्यानमें रखा जाए। पू० पं० जीने अन्तमें जो फैसला दिया उसकी मुख्य बातें इस प्रकार हैं—

१. विरोध पक्षकी यह दलील कि समाजमें बेकारी, अशिक्षा, जोर्णाद्वार, शास्त्रोद्धार आदिमें समर्थक पक्षकी भी सहानुभूति है।

२. विरोध पक्षने जो गजरथ प्रथाको आज अनावश्यक व अनुपयोगी सिद्ध करना चाहिए था उसका खंडन करके समर्थक पक्षने उसकी आवश्यकता व उपयोगिता भली-भाँति सिद्ध की है।

३. बिरोध पक्षवालोंने जीर्णोद्धार, शास्त्रीद्वार और असहाय लोगोंकी सहायता आदिकी तरफ ध्यान देनेके लिए श्रीमानोंका ध्यान आकर्षित करनेकी कोशिश की है, इसमें उनकी यह सद्भावना प्रशंसनीय है। समाजोद्धार, जिनवाणी प्रचार, अज्ञान निवारणके लिए जनताका विशेष रूपसे जो ध्यान आकर्षित किया है, उनकी उस अन्तःकरणसे निकली हुई भावनाका हम स्वागत करते हैं और इसलिए यह उचित प्रतीत होता है कि हमारे धर्म प्रभावक उदार श्रीमान् आगम सम्मत शास्त्रीद्वार, जीर्णोद्धार व इतर धार्मिक कायोंकी आर ध्यान दें।

इस प्रकार पिताजी द्वारा अनेक गतिविधियाँ तो चल ही रही थी कि उनके दूसरे साले श्री गोकुलचन्द्रजीने सत्याग्रह करनेका निश्चय किया। उसमें सम्मिलित होनेके लिए पिताजी भी लड़वारी गए। श्री गोकुलचन्द्र जी उसी समय गिरफ्तार कर लिए गए और उन्हें ललितपुर जेल भेज दिया गया। किन्तु पिता जी उस समय बीना लौट आये। कुछ दिनों बाद श्री गोकुलचन्द्र जीके मुकदमेकी सुनवाई देखनेके लिए पिताजी ललितपुर गये। वहाँ पर कचहरोमें ही पुलिस ने उन्हें गिरफ्तार कर लिया।

इसी समयकी एक घटना पिताजीके जीवनके अन्य पहलूपर प्रकाश डालती है। वारंट कटनेमें कुछ समय लग रहा था। गर्मीका मौसम तो था ही। अतः प्याम लगनेपर उन्होंने सिपाहीसे कहा। सिपाहीने जवाब दिया कि वह मुसलमान है। यह सुनकर पिताजीने कहा कि मैं काब्रसी हूँ। फिर भी मैं आपके तामलोटाका व घडेका पानी नहीं पीऊँगा। अन्य कोई भी व्यवस्था करे तो मुझे पानी पीनेमें एतराज नहीं हूँ। यह जवाब सुनकर सिपाही प्रसन्न हुआ और एक ब्रादाणकी बुलवाकर कुर्से से पानी पिलवाया।

न्यायाधीशने पिताजीको ? माहकी कैद व एक सौ रुपया जुर्माना किया। जुर्माना न देनेपर ३ माहकी सजा सुनवाई। किन्तु घरसे जुर्माना वमूल हो जानेपर पिताजीको कच्ची कैदमें १९ दिन तथा झाँसी जेलमें १ महीना ११ दिन रहना पडा।

झाँसी जेलमें रहते हुए पिताजी बीमार हो गये, इसलिए उन्हें जेलके अस्पतालमें भेज दिया गया। वहाँ पर उन्हें दलिया और दूध दिया जाता था। किन्तु दूधमें मिलावट होनेके कारण वे उसे पी नहीं पाते थे और बगलमें पडे नाईको दे देते थे। इस कारण पिताजी भूखसे पीडित रहने लगे।

नाईसे पिताजीकी यह वधा नहीं देखी गयी। इसलिये वह किसी प्रकार अस्पतालसे निकलकर किसी अफसरके यहाँ गया और उनकी सेवा करके दो रोटियो और करेलेकी सब्जी ले आया। उन्हें पिताजीके सामने रखकर कहने लगा, "आपके लिए ही हम लाये हैं आप खा लो।" किन्तु पिताजीने मना करते हुए उससे कहा, "तुमने इनको प्राप्त करनेके लिए श्रम किया है इसलिए इन्हें तुम ही खाओ।" अन्तमें वह रोने लगा इसलिए बाँटकर दानोने खाया। खाने हुए पिताजी उससे बोले, "इस चहारदीवारीके भीतर तो हम तुम भाई-भाई हैं, किन्तु जेलसे बाहर जाने पर मैं जैन और तुम नाई। फिर मैं तुम्हारे हाथका नहीं खाऊँगा।"

सजा पूरी होनेपर जेलसे छूटकर पिताजी बीना चले आये और घरपर रहने लगे। इसी बीच मथुरा संघके प्रधान मन्त्री श्री पं० राजेन्द्रकुमारजीका पत्र आया कि पिताजी बनारस आकर कषायपाट्ट (जयध्वला) के सम्पादनमें योगदान करने लगे। इसलिए पिताजी मन् १९४१ में बनारस चले गये और कषायपाट्ट (जयध्वला) के सम्पादनका भार सम्भाल लिया।

इस कार्यमें श्री पं० कैलाशचन्द्रजी शारत्री और स्व० श्री पं० महेन्द्रकुमारजी न्यायाचार्य भी योगदान करते थे। पिताजी पूरे समय कार्य करते थे और उनका मुख्य कार्य ग्रन्थका अनुवाद करना होता था। इन अनुवादको पं० कैलाशचन्द्रजी देखते थे और पं० महेन्द्रकुमारजी टिप्पण आदि तैयार करते थे। इस प्रकार प्रथम भागका कार्य तीनोंके सम्मिलित प्रयत्नसे चलता रहा। प्रथम भागका मुद्रण हो जाने पर स्व० पं०

महेन्द्रकुमारजी तो अलग हो गये, किन्तु पं० कलाशचन्द्रजी कुछ दिनों तक उनसे जुड़े रहे। पं० कलाशचन्द्रजी के अलग हो जानेपर अनुवाद संपादन आदिका पूरा भार पिताजीको ही सम्भालना पडा।

इसके बाद कुछ दिन तो पिताजी वेतन पर ही काम करते रहे, परन्तु कुछ अडचन उपस्थित होने पर पिताजी नौकरीसे अलग हो गये। समझीता होने पर अपने घरसे ही स्वतन्त्र रूपसे कथायपाहुड़के सम्पादनका कार्य करने लगे।

इस बीच पिताजीको लीवर हो गया। डाक्टरकी सलाहसे अन्न छोड़ना पडा और केवल फलोंके रस और दूध पर ही उन्हें निर्वाह करना पडा। इस कारण आजीविका बन्द हो गई तथा घरकी स्थिति बिगड़ने लगी। घरका सोना-चाँदा बेचकर किसी प्रकार घरका निर्वाह करनेके लिए बाध्य होना पडा। पिताजीकी इस स्थितिका पू० बड़े वर्णीजीको पता लग गया। उस समय पू० बड़े वर्णीजी बरुआसागरमे थे। अतः उन्होंने श्री बाबू रामस्वरूपजीसे कहकर छ. सौ रुपये सहायताके लिए भिजवा दिये। उस समयकी स्थितिको देखते हुए, छः सौ रुपये एक वर्षका वेतन होता है। इन रुपयोंसे पिताजीको स्वास्थ्य लाभ करनेमे आसानी हुई।

अभी वे स्वास्थ्य लाभ कर ही रहे थे कि उसी समय सन् १९४५ मे अमरावतीसे श्रीमान् सिधई पन्नालालजी पिताजीके घर आ गये। पिताजीने उनकी पूरी सेवा की। कलकत्तामे भगवान् महावीरकी बीर शासन जयन्तीके ममारम्भका आयोजन हुआ था। स्व० सर सेठ हुकुमचन्दजी उसके अध्यक्ष चुने गये थे। उनमे मम्मिल्लि होनेके लिए सभी विद्वानोंके साथ पिताजी भी कलकत्ता गये। वहाँ ३-४ दिन तक उत्सव चलाता रहा। उनमे देग-विदेशके अनेक विद्वान् सम्मिलित हुए थे। श्रीमान् सिधई पन्नालालजी भी साथ गये थे कि उसी बीच वहाँसे वे अकस्मात् चले आये। बादमे मालूम हुआ कि वे आरकी अस्पतालमे काफी समय तक पड़े रहे और वहाँ उनका स्वर्गवास हो गया। यह मालूम पड़ने पर पिताजीने उनके घरवालोंको सूचना दे दी।

अधिवेशनके समय ही विद्वान् परिषद्की स्थापना की गई तथा पिताजी इसके संयुक्त मंत्री बनाये गये। विद्वान् परिषद्का कार्यालय पिताजीके ही जिम्मे था। इस कार्यको पिताजीने मनोयोग पूर्वक आगे बढ़ाया। उसके फलस्वरूप कटनीमे विद्वान् परिषद्का प्रथम अधिवेशन हुआ जिसके अध्यक्ष पू० बड़े वर्णीजी बने। पिताजी के मन्दित्र कालमे ही मथुरामें शिक्षण निबन्धका आयोजन किया गया जो पर्याप्त सफल रहा।

इन्ही दिनों एक घटना और हुई। न्यायाद्वय विद्यालय ने अपनी समाजके बहुतेसे लड़कोंको निष्कामित कर दिया। उनकी स्थितिको देखकर स्व० श्री पं० पन्नालालजी धर्मालंकार, स्व० श्री पं० महेन्द्रकुमारजी न्यायाचार्य और पिताजीने एक भवन किराये पर लेकर उनमे छात्रावासकी स्थापना कर दी। पिताजी उसके संयुक्त मंत्री बनाये गये थे। उनमे प्रबिन्ध छात्रोंको समव्यवस्था में प्रदान की। बादमे सेठ श्री जोशीराम बंजनाथजीने एक पुराना छात्रावास तथा उसमे लगी हुई जमीन खरीद कर छात्रावासको सौंप दी। श्री मोजीलालजीके विशेष प्रयत्नमे यह कार्य सम्पन्न हुआ।

इसके कुछ समय बाद राजस्थानके एक नगरमे पंचकल्याणक सम्पन्न हुआ था। वहाँ पर स्व० सर सेठ हुकुमचंदजी, स्व० सेठ बंजनाथजी और स्व० श्री पं० देवकीनन्दनजी भी पहुँचे थे। सुअवसर जानकर स्व० श्री पं० पन्नालालजी और पिताजी वहाँ गये और सर सेठ सा० के सामने यह प्रस्ताव रखा कि "आपने विश्वविद्यालय मे एक जैन मन्दिर बनाने के लिए ६०,५०,०००) स्वीकार किये थे। किन्तु वहाँ पर पृथक् जैन मन्दिर बननेकी स्वीकृति न मिलनेके कारण वह रूपया आपके पास ही है। अब विश्वविद्यालयके पास ही

सेठ बैजनाथजीके महयोगसे एक छात्रावास स्थापित हो गया है। उसमें एक जैन मन्दिरकी अति आवश्यकता है अतः वह रुपया यदि छात्रावासको मिल जाये तो उसमें जैन मन्दिरका निर्माण हो जायेगा।" सर सेठ सा० ने यह निवेदन स्वीकार कर लिया। फलस्वरूप एक समझौता पत्र तैयार किया गया। उसपर सेठ सा० के और छात्रावासके संयुक्त मंत्री होनेके नाते पिताजीके हस्ताक्षर हुए। बादमें सर सेठ सा० ने आकर उसकी शिलान्यास विधि सम्पन्न कर दी।

पू० बड़े वर्णोजीके संकेत पर स्व० साहू शान्तिप्रसादजीने वहाँ एक नये छात्रावासका निर्माण और करा दिया।

इसी बीच षट्संदागम (धवला) की प्रथम पुस्तकका ९३वाँ सूत्र विवादका विषय बन गया। उसमें 'संजद' पद छूटा हुआ था। उसके सम्पादन मद्रणके समय पिताजी तो इस पक्षमें थे कि इस सूत्रमें 'संजद' पद और होना चाहिये, किन्तु स्व० श्री पं० हीरालालजी इस पक्षमें नहीं थे किन्तु स्व० श्री डॉ० हीरालालजी तो इस सम्बन्धमें कुछ समझते नहीं थे। इसलिए अन्तमें पिताजी सहित उन दोनोंकी रायसे यह तय हुआ कि टिप्पणीमें यह लिख दिया जाये कि यहाँ 'संजद' पद होना चाहिये ऐसा मालूम पड़ता है।

फिर भी प्रूफका कार्य पिताजी ही देखते थे, इसलिए पिताजीने मूल सूत्रको तो 'संजद' पदके बिना ही रहने दिया, किन्तु उसके अर्थमें 'संयत' पद जोड़ दिया। बादमें यह सूत्र विवादका विषय बन गया। इसलिए बम्बईकी समाजके आमंत्रण पर दोनों पक्षके विद्वान् वहाँ एकत्रित हुए।

'संजद' पदके पक्षमें पिताजी, श्री पं० बैलाशचन्द्र जी और स्व० श्री पं० दशोच्चर जी न्यायालंकार थे। विरोध पक्षमें स्व० श्री पं० मन्मथनारायणजी शास्त्री, स्व० श्री धुल्लक सूर सिंह जी और स्व० श्री पं० रामप्रसाद जी आदि थे। दोनों पक्षके विद्वानोंमें तीन दिन तक लिखित चर्चा चलती रही। अन्तमें विरोधी पक्षके विद्वानोंने रिकार्डकी कापी रख ली और समाजसे धोषणा करा दी कि तीन दिनोंके लिए ही सबको आमंत्रित किया गया था अतः यह बैठक समाप्त की जाती है।

इस प्रकार इस बैठकसे नतीजा तो कुछ नहीं निकला परन्तु स्व० डॉ० हीरालालजी 'द्रव्य स्त्री मोक्ष जा सकती हैं', इसके पक्षपर अवश्य बन गये। अतः इस विषयको लेकर पिताजी और डॉ० सा० के मध्य जैन संदेश के द्वारा लेख माला चलती रही जो श्री पिताजी को लीबर का रोग हो जानेसे रुक गई जिसे स्व० श्री पं० नाथूराम जी प्रेमीने पुस्तकाकार रूपमें छाप दिया। उसे पढ़कर प्रजापदु स्व० श्री पं० मुखलाल जी संघवीने एक पत्र द्वारा यह स्पष्टीकरण किया था कि अभी तक पक्ष प्रतिपक्षमें जितने वाद-विवाद चले हैं उनमें इतनी शालीनता नहीं रही गई जितनी इस वाद विवादमें देखी गई। साथ ही पिताजीके विषयमें उन्होंने यह भी लिखा कि यदि समाज पिताजीका पूरी तरहसे सदुपयोग करे तो वे समाजके लिए बहुत उपयोगी हो सकते हैं। स्व० पं० मुखलालजी के अभिनन्दन ग्रन्थमें यह पत्र छपा है।

पिताजीका जहाँ तक ख्याल है कि पूर्वोक्त दोनों घटनाएँ लीबरकी बीमारीसे पहले ही घटित हो गई थी।

सन् १९४५-४६ के आस पास सोनगढमें विद्वत् परिषद्को आमन्त्रण मिलनेपर, पिताजीने कार्यकारिणी की स्वीकृति पूर्वक विद्वत् परिषद्का एक अधिवेशन सोनगढमें सम्पन्न कराया। वहाँ विद्वत् परिषद्के कार्यालय का कर्मचारी बीमार पड़नेपर, पिताजीको सोनगढ १५ दिन रुकना पड़ा। इस कारण पिताजी श्री कानजी स्वामी व अन्य प्रमुख सदस्योंके सम्पर्कमें आये।

जहाँतक पिताजीको स्मरण है, प्रवचनके वाद पचाध्यायोके आधारपर शंका-समाधान विशेष रूपसे चला करता था। उसमें कार्यकारण भाव मुख्य रहता था। उस समय कुछ भाइयोंका यह कहना था कि

चित्रावली

•

सिद्धान्ताचार्य पं० फूलचन्द्र शास्त्री के
कुछ अविस्मरणीय क्षणों की
झाँकी-चित्रों में



१९८२ में बाह्यवर्षी का महामूर्ति समस्तकाभिषेक करने हुए
गणित फुलचरम जी सिद्धान्तदासजी



साहित्य-प्राप्तता में रत—सिद्धान्त ग्रन्थों के सम्पादन में लीन प० कृष्णचन्द्र जी दास्त्री



सत्याग्रह के समय
प० कृष्णचन्द्र जी दास्त्री



चिन्तन की मद्रा में
प० कृष्णचन्द्र जी दास्त्री



प्राहुल कषल-कुषुलु के अकुषुलुन-सकुलन लल कुषललन ड कुषुलु
कुषुलुन कुषुलुनकुषुलु कुषुलुन कुषुलुनकुषुलुनकुषुलु



अनुनलु सुललनल-नललल अलु सुलललल कुषुलु सुललल कुषुलु कुषुलु
कुषुलुन कुषुलुनकुषुलुनलु सुलु कुषुलुनकुषुलुनलु कुषुलु



प० फलकनर जी, पुत्र अशोक, पृथ्वी नौरजा पत्नी, पिपा, दामाद डा० तिमोचन्द्र जैन तथा नातिनी-कल्पना, नाती-रांश व नीता



परित जी का पुरा परिवार—परित जी, धर्मपत्नी, पुत्र प० अशोक जैन, पृथ्वी श्रीमती नौरजा जैन एवं पीत्र चि० अनिमेष



अपने साल बेटा श्री भगवानदास जी के साथ
पं० फूलचन्द्र जी शारंगी



पंडित जी की उषरा पत्नी गौरी बाई
तथा रामदास दा० ज्ञानचन्द्र जी



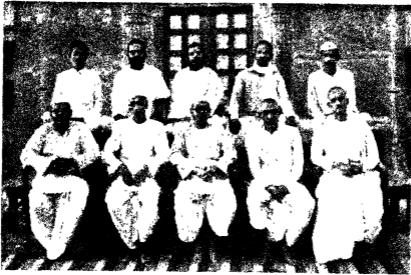
पं० फूलचन्द्र शारंगी के छोटे भाई पं० भैयालाल जी शारंगी का पूरा परिवार



उपग्राहण में श्री जर्नी में वीर निर्वाण भारती पुरस्कार ग्रहण करते हुए
प० फलचन्द्र जी शास्त्री



आगरा जैन समाज के द्वारा सम्मानित प० फलचन्द्र जी शास्त्री



स्यारदार महाविद्यालय, दारासर्गा के अध्यापक मण्डल में प० मदन कृमार जा, कलाचाम्बर जी,
 प० मनुन्द चाम्बरी सिन्ध के साथ प० फुलचन्द्र जी सिद्धान्तचाम्बरी



अ० भा० दि० जेन विद्वत्सिंहदेव के तटनी में प्रथम आयोजन के समय श्रेयस वर्णी जी तथा
 अनेक विद्वानों तथा श्रीमालों के साथ बंटे हुए प० फुलचन्द्र जी चाम्बरी



त्रिमूर्ति (बोरीवली) क्षेत्र पर जनतन्त्रवर्धनीयता के वाचन के अवसर पर
श्री १०८ विद्यानन्द जी महागज से चर्चा में क्लिन पॉलन जी



त्रिमूर्ति (बोरीवली) क्षेत्र पर १९८८ के दशरुद्रपर्व के अवसर पर श्री १०८ विद्यानन्दजी
महागज को श्रीमती मरुतु दपतरी के माथ आहार देते हुए पंडित जी



गायर में भवन-निर्माण के समय उद्घाटन में निम्न
श्रीचारी विद्यानाथर जी और एन. फारबन्ध जी निद्वान्शशस्त्री



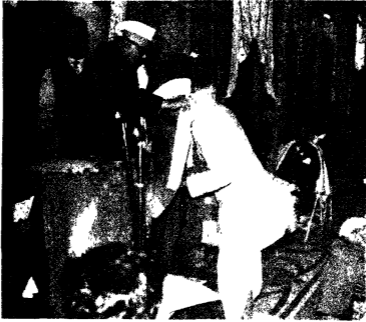
गायर में भाचला करन ह्य श्री एन. फारबन्ध जी शस्त्री, वाराणसी



गुरुपदर आचार्य (वयासगुरु जी तथा अणु अणु-नदयोगी
 १० अमरमोहनलाल जी के साथ नरेशचर्चा में लीन पंडित जी



मागस-१९७४ में पंडित जी की अध्यक्षता में सभाने एक समारोह में
 माननीय भोरार जी देसाई के साथ



श्री जैन मिशन भवन, आगरा की लोक जयन्ती के सम अवसर पर विहार के तत्कालीन राज्यपाल श्री अनन्त श्यामल शर्मा द्वारा पण्डित कृष्णचन्द्र जी शारदा जी मिश्रानन्दनार्य की उपस्थिति में प्रदान किया गया



पुण्यवश्या १०८ आचार्य विश्वामास्य जी के मूर्तिस्थान में समर्पित शिवल चतुर्विंशती की पूर्णा पर सागर, ममाज की ओर से सनवीर मोट भगवानदास जी द्वारा सम्मानित

पण्डित जी के अनन्य सहयोगी तथा हितेषी



श्री भैया राजकुमार जाधव जी, इन्दौर



श्री मेठ भगवानदामजी जेठ, रायपुर



श्री मेठ दालबाईजी जेठ, रायपुर
अध्यक्ष अभिनन्दन ग्रन्थ प्रकाशन समिति



श्री बाबूलालजी पाटीदी, इन्दौर

पण्डितजी की अनन्य भक्त



शामला साहू रायचंद शर्मा, बम्बई



श्री गणेश शर्मा सरस्वत, नारयण, वाराणसी के भ्रातृ-पंडित साहू समारोह
में श्री निमंशुधर जी सेठो तथा श्रीमता सेठाना
समेश्वरजी जी के साथ, पत्नी जी



वीनराम कथा प्रेमी श्री साकरचन्द्र साहू, बम्बई के साथ ए० फूलचन्द्र जी शास्त्री



वाराणसी में आत्मानुमानन की पाठ्यलिपि तैयार करने हुए
 ए० हीरगजाल जी मगवाल के साथ पंडित जी



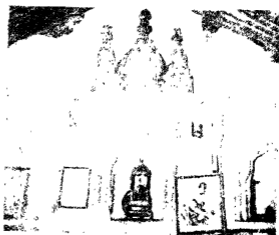
अभिनन्दन ग्रन्थ के सम्पादक-डा० देवेश्वरजुमार जी तथा प्रकाशन मर्ममति के मन्त्री
 बाबुदयाल जैन कागल्ल के साथ ए० फूलचन्द जी शास्त्री

मिथ्यावन में पतिव्रता के पितृक मकान
का प्रवेश द्वार ।



मिथ्यावन में पतिव्रता के पदम
का मकान ।

पतिव्रता का जन्मस्थान मिथ्यावन का
शैल मन्दिर ।



जिस प्रकार कार्यकी योग्यताके आधारपर निज वस्तुमें उपादानता मानी जाती है, उसी प्रकार पर वस्तुमें भी निमित्तताकी योग्यता होती है। किन्तु पिताजीने उन्हें बतलाया कि परवस्तुमें निमित्तता उपचारसे मानी जाती है, इसलिए उसमें वस्तुगत निमित्तताकी योग्यता होती है, यह सवाल ही नहीं उठता।

इसके कुछ समय बाद ही स्व० श्री अयोध्याप्रसादजी गौयलीयने, जो कि भारतीय ज्ञानपीठके मंत्री थे। महाबंधके संपादनका प्रस्ताव पिताजीके सामने रखा, जिसे पिताजीने सहर्ष स्वीकार कर लिया। दूसरे भागसे लेकर मातृवंश भागतक उन्होंने सफ़लतापूर्वक सम्पादन किया जिसका प्रकाशन भारतीय ज्ञानपीठसे हुआ है। प्रथम भागका बाचन पिताजी पं० मुमैरुचन्दजी दिवाकरको पहले ही करा चुके थे। इस प्रथम भागका संपादन पं० जी सा० ने ही किया है।

सन् १९४९ के आसपास भारतीय ज्ञानपीठमें एक मासिक पत्र 'ज्ञानोदय' का प्रकाशन आरंभ हुआ, तब पिताजी भी उसके संपादक रहे। २-३ वर्षोंके बाद जब स्व० पं० महेंद्रकुमार ज्ञानपीठके व्यवस्थापक पद से हटे तो उन्होंने 'ज्ञानोदय' का संपादकत्व भी छोड़ दिया। उसी समय पिताजीने भी संपादक पद छोड़ दिया।

सामाजिक संस्थाओंको सहयोग करना तथा पुष्ट करना पिताजीका एक प्रमुख व्यसन सा रहा है। इसके लिये वे अपना घर परिवार भी भूल जाते थे। सन् १९५० के आसपास आचार्य पू० समन्तभद्र जी महाराज, जो उस समय धुल्लक थे, के विशेष आग्रहपर, उनके चातुर्मासिके समय सुरुर्षमें ३-४ माह रहकर गुरुकुलकी भेवामें सहयोग दिया। इस दौरान पिताजीने गुरुकुलके लिए लगभग ६०-७० हजार रुपयेका दान ममाजमें प्राप्त किया।

यह तो हम पहले ही लिख आए हैं कि पिताजी नौकरीकी स्थायकर अपने घरपर ही कार्य करने लगे थे। उनकी भीतरसे यह इच्छा थी कि जिस महापुरुष (पू० वर्षों जी) ने उनके जीवनको बनाया है और आपत्तिके समय उनकी सहायता की है उस महात्माके प्रति कृतज्ञता ज्ञापन करनेके अभिप्रायसे उनके नामपर एक साहित्य संस्था लड़ी की जाये।

पिताजीको उसी समय इन्दौर आनका मुअबसर प्राप्त हो गया। पिताजीने अपने इस अभिप्रायको पू० स्व० श्री पं० देवकीनन्दनजीके सामने रखा। पिताजीके प्रस्तावको सुनकर उन्होंने पूरा समर्थन किया। साथ ही प्रारम्भिक अवस्थामें उसको आर्थिक सहायता पहुँचानेमें मदद की। इस प्रकार इन्दौरमें ही उनकी अध्यक्षतामें श्री गणेशप्रसाद वर्णा दिगम्बर जैन ग्रन्थमालाकी स्थापना हुई जो अब भी गणेश वर्णा (शोध) संस्थानके रूपमें जानी जाती है। इस प्रकार कुछ काल इस संस्थाको पुष्ट करनेमें निकल गया।

बैकि पिताजी ललितपुरके पासके ही रहनेवाले थे, अतः उनकी काफी इच्छा थी कि इस प्रदेशके लिए कुछ करें। सन् १९४६ में पू० बड़े वर्णाजीका चातुर्मासिक ललितपुरमें सम्पन्न हुआ था। उस समय पिताजी बीना आए हुए थे। पिताजीको विचार आया कि वर्णाजीके दर्शन करतें हुए बनारस जायें। इसलिए एक झोला लेकर ललितपुर गए और क्षेत्रपाल तथा वर्णाजीके दर्शन किए। पिताजीको देखकर वर्णाजीने समाजसे कहा कि "अब इन्हें जाने नहीं देना। ये चले गए तो फिर लौटकर नहीं आयेगे।" अतः पिताजीको वहीं पर ४-५ महीना रुकना पड़ा। इस दौरान अनेक सभायें आदि करके, वर्णाजीके चातुर्मासिके उपलक्ष्यमें एक शिवा संस्था लड़ी करनी है, ऐसा वातावरण बनाया। इस उद्देश्यसे चंदा एकत्रित करना प्रारंभ किया। चार-पाँच महीने के भ्रममें लगभग एक लाख रुपये एकत्रित किया और अन्तमें समाजको सलाह दी कि ललितपुरमें कालेजकी बहुत कमी है, इसलिए वर्णाजीके नामपर कालेजकी स्थापना की जाये। इस कार्यके लिए क्षेत्रपालके भवनोंको उपयोगमें लानेकी बात भी कही। काफी ऊहापोहके बाद श्री गणेश वर्णा इंटर कालेजकी स्थापना की गयी।

उन्हीं दिनों भारतीय दर्शनोंका अध्ययन करनेके लिए एक विदेशी विद्वान् (नाम याद नहीं) भारत आये हुए थे। इस निमित्त वे अनेक विश्वविद्यालयोंमें गये और सभी दर्शनोंका अध्ययन करके सामग्री एकत्रित की। वे बनारस हिन्दू विश्वविद्यालयमें भी आकर ठहरे। उनकी इच्छा थी कि बनारसमें सभी दर्शनोंके विद्वान् सुलभ हों, इसलिए इन सभी विद्वानोंके मिलकर सभी दर्शनोंकी पृष्ठभूमिको समझा जाये।



उसी समय श्री पार्श्वनाथ विद्याश्रममें स्व० डा० गुलाबचन्द्रजी गोध कार्य करते थे। डा० सा० का उस विदेशी विद्वान्से सम्पर्क होनेपर उन्होंने अपनी इच्छा डा० सा० को बतलायी और पूछा कि जैनदर्शनका ऐसा कौन विद्वान् है जिससे मिलकर जैनदर्शनकी पृष्ठभूमिको समझा जाये। परिणामस्वरूप डा० सा० पिताजीको आमंत्रित कर उस विदेशी विद्वान्के पास ले गये। पिताजीकी उस विद्वान्से लम्बी चर्चा हुई। इस चर्चामें उस विद्वान्ने दो प्रश्न मुख्य रूपसे पूछे। एक तो यह कि जैनधर्मको माननेवाले सभी भाई अपने नाम के आगे जैन क्यों लिखते हैं? पिताजीने उत्तर दिया कि अन्य धर्मावलंबियोंमें माँस मंदिराके त्यागकी कोई निश्चित व्यवस्था नहीं है जबकि जैनधर्मावलंबियोंमें इनके अनिवार्य त्यागकी व्यवस्था है। इसलिए प्रवासके समय यह जाननेके लिए कि माँस-मंदिराका त्यागी कौन भाई है, ताकि उसके साथ खाया पिया जा सके यह जाननेके लिए, अपने नामके आगे जैन लगाने हैं। उस विद्वान्का दूसरा प्रश्न था कि 'सभी धर्मोंमें हिंसा, झूठ, चोरी आदि को निषिद्ध बतलाया है। जैन धर्ममें भी है। फिर ऐसी कौन-सी बात है जिससे कि जैन-धर्म अन्य धर्मोंमें अलग समझा जाये?' इस प्रश्नको सुनकर पिताजी क्षणभर तो विचार करते रहे। उसी समय णमोक्षर मंत्रका स्मरण हो आया और उत्तर ध्यानमें आ गया। पिताजीने उत्तर दिया कि 'व्यक्ति स्वातन्त्र्य जैन धर्मका उद्देश्य है और स्वावलम्बन उसकी प्राप्तिका मार्ग है। ये दो बातें यदि अन्य किसी धर्ममें मिल जायें तो हम उसे स्वीकार करनेके लिए तैयार हैं।' इसे सुनकर वह विद्वान् बहुत प्रसन्न हुआ

और अपने उद्गार प्रगट करते हुए कहा "अन्य दर्शनोंमें यह बातें नहीं पायी जातीं। हम कहेंगे कि इस धर्म का एक भी अनुयायी शेष रहे तो इस धर्मको जीवित रहना चाहिए। संसारका अलौकिकप्रकाश देनेवाला दर्शन यही है।"

श्री पं० रतनचन्द्रजी जो कि पिताजीके विद्यार्थी थे, अकलतरामें पढ़ाते थे। उनकी यह तीव्र इच्छा थी कि पिताजी अकलतरामे प्रारम्भकर पूरे छत्तीसगढ़ प्रदेशमें भ्रमण करें। उनकी इच्छानुसार अकलतरा समाजके आमंत्रणको पिताजीने स्वीकार कर लिया और छत्तीसगढ़ प्रदेशके दौरेपर गये।

इसी दौरेके सिलसिलेमें पिताजी राजिम नामक गाँव गये। वहाँ रात्रिके समय वे कुछ भाइयोंके साथ बातचीत कर रहे थे कि एक भाई आये और दूसरे दिनके लिए पिताजीका आमंत्रण कर गये। वह भाई दस्सा थे। वहाँ उपस्थित किसीने उनके यहाँ भोजनके लिए नहीं जाना चाहिए ऐसा नहीं कहा। अतएव पिताजीने उनके यहाँका निमंत्रण स्वीकार कर लिया। दूसरे दिन भोजनके समय पिताजीको रोकनेका प्रयत्न किया गया। परन्तु रोकनेपर भी पिताजी भोजन करनेके लिए गये। कुछ भाइयोंने यह धमकी भी दी कि ऐसा करनेपर आपका चंदा नहीं हो सकेगा। पिताजीने उनको यही उत्तर दिया कि वे खाली हाथ वापिस चले जायेंगे परन्तु उस भाईका अपमान नहीं करेंगे। इतना ही नहीं किन्तु उस भाईको मन्दिर प्रवेशका अधिकार दिलाकर ही वहाँमें जायेंगे, ऐसा पिताजीने कहा। इस कार्यके लिए पिताजीको वहाँ दूसरी बार भी जाना पड़ा, परन्तु उस भाईको दर्शन पूजनका अधिकार दिलाकर ही पिताजी माने।

इसके बाद सन् १५७-५८ में श्री कानजी स्वामीको लेकर समाजमें सोनगढकी चर्चा चलने लगी। इसके लिए ५० वर्षीयोंके सानिध्यमें ईसरीमें एक विद्वत् सम्मेलन भी हो लिया था।

किन्तु उससे कुछ निष्कर्ष निकलता न देखकर पिताजीके मनमें इस विषयको लेकर एक स्वतन्त्र पुस्तक लिखनेका विचार आया। फलस्वरूप पिताजीने एक पुस्तक लिखी और प्रमुख विद्वानोंको उसे दिखाया। इसपर इन विद्वानोंने मलाह दी कि विद्वत् परिषद्की ओरसे प्रमुख विद्वानोंका आमन्त्रित किया जाये और वहाँ इसे पढ़कर इसपर विचार विनिमय किया जाये।

परिणामस्वरूप बीना समाजकी ओरसे विद्वत् परिषद्के द्वारा विद्वानोंको आमन्त्रण भेजा गया। वहाँ इस पुस्तकपर संगोपांग चर्चा होकर, इस विषयमें एक प्रस्ताव पास किया। बादमें जैन तत्त्व-मीमांसाके नामसे, कलकत्ता मुमुक्षु मंडलकी सहायता मिलनेपर उसे प्रकाशित कर दिया गया।

इसी समय जैन पत्रोंमें सोनगढ़ विरोधी चर्चा जोरसे चल पड़ी। स्व० श्री पं० मखनलालजीने अपने अखबार द्वारा चर्चके लिए पिताजीको चंलेंज भी दिया। पिताजीके पास कोई साप्ताहिक या मासिक अखबार तो था नहीं, इसलिए उनके पत्रके उत्तरमें पिताजीने उनको पत्र लिखा कि "जिस धर्म और आगमको आप मानते हो उसी धर्म और आगमको हम भी मानते हैं, इसलिए हमारे और आपके बीचमें वाद-विवाद तो हां नहीं सकता, किन्तु धंका-समाधान अवश्य हो सकता है। यदि आप राजी हों तो आपके पत्र "जैन दर्शन" द्वारा ही चर्चा चलायी जा सकती है।" परन्तु उन्होंने पत्र द्वारा सूचना दी कि वे अपने अखबारके द्वारा पिताजी के विचारोंका प्रचार नहीं होने देंगे। और इस प्रकार यह चर्चा न हो सकी।

इसके कुछ समय बाद डॉ० लाडमलजीका एक मुद्रित पत्र मिला। जिसमें दोनों पक्षके विद्वानोंको खानिया (जयपुर) में तत्त्वचर्चके लिए आमन्त्रित किया गया था। उस समय पिताजी कारंजा गुहकुलमें ठहरे हुए थे। इसलिए डॉ० श्री पं० माणिकचन्द्रजी चबरेकी सलाहसे पिताजीने पत्रका उत्तर देते हुए चर्चके कुछ नियम लिखकर भेजे और लिखा कि इन नियमोंके आधारपर वे चर्चके लिए तैयार हैं।

वहूँसे उत्तर आया कि, “श्री पं० जगन्मोहनलालजी शास्त्रीसे सभी बातें हो ली हैं। आपने जो नियम भेजे हैं उनपर यहाँ आनेपर विचार किया जायेगा।” पिताजीने कारंजासे पुनः लिखा कि “पं० जीसे जो भी चर्चा हुई है वह लिखिये और जबतक कि आपकी ओरसे उन नियमोंको स्वीकार नहीं किया जायेगा, हम चर्चाके लिए नहीं आयेंगे।”

इसके बाद उन्होंने उन नियमोंको कई विद्वानोंके पास भेजा। उनमें प्रमुख स्व० पं० श्री मन्मथलालजी और पं० वंशीधरजी व्याकरणाचार्य, बीना थे। स्व० पं० मन्मथलालजीका ब्र० लाइमलजीके पास यह उत्तर आया “हमने नियम देख लिए हैं। उन्हें चर्चाके लिए बुला लिया जाये।” श्री पं० वंशीधरजीका यह उत्तर आया “नियमोंसे कोई डर नहीं। उन्हें चर्चाके लिए बुला लिया जाये।”

ये दोनों उत्तर ब्र० लाइमलजीने पिताजीको लिखकर भेज दिये तथा आनेके लिए आग्रह किया। उस समय पिताजी कारंजासे डोंगरगढ पहुँच गये थे। समय कम था। इसलिए तार द्वारा ब्र० लाइमलजीके पास स्वीकृति भेज दी और दूसरे दिन चर्चा करने जयपुर चल दिये।

जयपुरमें ब्र० लाइमलजीने जिस स्थानका पता दिया था उस स्थानपर पिताजी पहुँचे। वह एक मंदिर था। मालिनसे मिलनेपर ज्ञात हुआ कि यहाँ कोई नहीं आया है और चर्चा खानियामें होनी है, अतः खानिया जायें। रातका समय था। क्या करे यह पिताजी नहीं समझ पाये। इतनेमें एक सरासगी भाई आ गये। उनसे भी पिताजीने चर्चा की। उन्होंने पिताजीका नाम पूछा। नाम ज्ञात होनेपर वे बाले, “यहाँ मालूम हुआ था कि चर्चाके लिए आप नहीं आ रहे हैं। इसलिए सबके पास तारसे सूचना भेजी गयी है कि पं० फूलचन्द्रजी चर्चाके लिए नहीं आ रहे हैं। इसलिए कोई न आवे बादमें पुनः तार देकर सबको बुलाया गया है।” हमारे यह पूछनेपर कि खानिया कितनी दूर है, तब उन्होंने बताया कि वह जंगल में है तथा रातको नहीं पहुँचा जा सकता। पिताजी असमंजसमें पड़ गये। काफी विचार करनेके बाद पिताजीने उनसे कहा कि स्व० श्री पं० चैतनसुखदासजी जहाँ रहते हैं वहाँ रिक्शासे पहुँचवा दीजिए। तब उन्होंने बताया कि पं० जी पासमें ही रहते हैं, रिक्शाकी क्या जरूरत है। मालिनसे वे बोले कि इनको पं० जीके यहाँ पहुँचा आओ, आठ आने पैसे देगे। मालिनके तयार न होनेपर वे स्वयं ही पिताजीको पं० जीके निवास स्थानपर पहुँचा आये।

प्रातः काल यह बात फँस गई कि पं० फूलचन्द्रजी चर्चाके लिए आ गये हैं। इसलिए श्रीयुत नेमीचन्द्र जी पाटनी, पिताजीके पास आये और बोले कि सांनगढसे उनके पास पत्र आया है कि वे स्वयं चर्चामें भाग न लें और कुछ दिनोंके लिए जयपुरमें अन्यत्र चले जायें। यह सुनकर पिताजीने पाटनीजीसे कहा कि “यदि ऐसी बात है तो चर्चामें आप हमारे साथ न रहें। हम तो इन विद्वानोंके मध्यमें ही रहते हैं, अतः हमें उनके साथ चर्चा करना आवश्यक है।”

फलस्वरूप उन्होंने पिताजीका साथ देना निश्चित कर लिया। श्री मन्दिरजीमें दर्शन करनेकी चर्चा चलने पर पिताजीने पाटनीजीसे कहा कि वे उस मन्दिरमें जाना चाहते हैं जहाँ स्व० श्री पं० टोडरमलजी बैठते थे और शास्त्रोंकी टीका लिखा करते थे। यह सुनकर पाटनीजीने बताया कि प्रतिदिन वे स्वयं भी वही जाते हैं, अतः आप भी चले, यह बहुत अच्छी बात है। अन्तमें वे दोनों उस मन्दिरमें गये और श्री जीक दर्शन किये और उस स्थानकी रज अपने मस्तकपर चढ़ायी जहाँ पर स्व० श्री पं० टोडरमलजी बैठकर काम करते थे। परोक्षमें यह निवेदन भी किया “हम आपके नगरमें आये हैं। आपका बल मिलनेपर ही हमें इस कायमें सफलता मिलेगी।” बादमें प्रवचन करके पिताजी जहाँ ठहरे थे वहाँ चले आये। जहाँ तक पिताजीको याद है उस दिनका भोजन तो पिताजीने स्व० श्री पं० चैतनसुखदासजीके साथ ही किया, बादमें श्री पाटनीजीके

साथ पिताजी उनके निवास स्थान पर चले गये और जयपुर खानिया तत्त्व चर्चक अन्त तक पिताजी वहीं रुके रहे। पाटनीजीके बहनोईने इस कार्यमें अच्छा योगदान दिया।

दूसरे दिन वे दोनों मिलकर खानियाजी चले गये। वहाँ भगवान्के दर्शन करनेके बाद स्व० श्री पं० बंशीधर जी, इन्दौर और स्व० श्री जोबंघरजी, इन्दौरसे मिले। वे वहाँ आ चुके थे। ब्र० श्री लाडमलजीने बताया कि यद्यपि चर्चा आजसे शुरू होनी थी, परन्तु स्व० श्री पं० मन्खनलालजीने कहा है कि आज सब विद्वान् नहीं आ सके हैं, इसलिए कलसे चर्चा प्रारम्भ की जाये।

दूसरे दिन पुनः वे दोनों खानियाजी गये। उस दिन वहाँपर बहुतसे भाई आ गये थे। आ० श्री शिव-सागरजी भी ससंघ वहाँ विराजमान थे। मंगलाचरण होनेके बाद उन्हींके समस्त सर्वप्रथम पिताजीने खड़े होकर बतलाया कि "ब्र० लाडमलजीका जो पत्र मिला है उसके आधारसे हम चर्चा करनेके लिए आये हैं। ब्र० लाडमलजीने अपने पत्रमें लिखा है कि श्री पं० मन्खनलालजीने चर्चके लिए आपके नियम स्वीकार कर लिए हैं, इसलिए आप चर्चके लिए आये।"

इस पर स्व० श्री पं० मन्खनलालजी खड़े हो गये और बोले कि अपने पत्रमें हमने नियमोंकी स्वीकृति कहाँ दी है? तब पिताजीने ब्र० लाडमलजीसे कहा कि "आपने तो मुझे ऐसा ही लिखा है, फिर ये क्या कहते हैं?" यह सुनकर ब्र० लाडमलजी गये और श्री पं० मन्खनलालजीका वह पत्र उठा लाये और उसे समामें पढ़कर सुनाया।

पत्र सुननेके बाद स्व० श्री पं० मन्खनलालजी बोले, "अनेकान्त है। अच्छा चलिये नियमोंको लिख लिया जाये।" और इस प्रकार आसानीसे तत्त्वचर्चके नियम लिखे गये।

इसके बाद मध्यस्थ किसे बनाया जाये यह प्रश्न सामने आया। पिताजी तुरन्त खड़े हुए और स्व० श्री पं० जैनसुखदासजीका नाम प्रस्तावित कर दिया। यह सुनकर स्व० श्री पं० इन्द्रलालजी शास्त्री बिगड़ पड़े और उल्टी सीधो बातें करने लगे। यह सब चलते हुए काफी समय हो गया था, इसलिए दूसरे दिनके लिए समा स्थागत कर दी गई।

दूसरे दिन पिताजीसे पुनः पूछा गया कि मध्यस्थ किसे बनाया स्वीकार करेंगे। पिताजीने पुनः अपना निश्चय दुहरा दिया। इसके बाद दोनों पक्षके विद्वानोंने मिलकर विचार-विमर्श किया और श्री पं० बंशीधरजी न्यायालकारको मध्यस्थके रूपमें स्वीकार कर लिया। इसके बाद पं० मन्खनलालजीने छह प्रश्न उत्तरके लिए रखे और पं० पन्नालालजी साहित्याचार्यने उन्हें लिखकर पिताजीको दिया। किन्तु उस पर किसीके हस्ताक्षर न देखकर पिताजीने उन्हें वापिस लौटा दिया। बादमें चर्चा होकर पं० मन्खनलालजीके हस्ताक्षर करा दिये गये और मध्यस्थके मार्फत पिताजीको सौंप दिये गये। साथ ही दोनों पक्षके विद्वानोंने अपने-अपने प्रतिनिधि स्व० श्री पं० माणिकचन्द्रजी न्यायाचार्य, स्व० श्री पं० मन्खनलालजी न्यायालकार, स्व० श्री पं० जीवंधर जी न्यायाधीश, श्री पं० पन्नालालजी साहित्याचार्य और श्री पं० बंशीधरजी व्याकरणाचार्य गये। पिताजी की ओरसे श्री पं० जगन्मोहनलालजी शास्त्री तथा श्री पं० नेमीचन्द्रजी पाटनी प्रतिनिधि बने।

अगले दिन पिताजीकी ओरसे श्री पं० जगन्मोहनलालजीने उत्तर पढ़े और दूसरे पक्षसे जो प्रश्न मिले उन्हें उत्तरके लिए स्वीकार कर लिया। इसके अगले दिन दूसरे पक्षके विद्वानोंकी ओरसे यह कहा गया कि "पहले दिन जो छह प्रश्न उपस्थित किये गये थे वे किसी पक्षकी ओरसे न होकर साधारण थे। उसपर पं० फूलचन्द्र जीके पक्षने जो लिखा है वह पूर्वपक्ष कहलाया और इस पक्षकी ओरसे जो उत्तर लिखा गया है, वह उत्तर पक्ष कहलाया।" इस पर पिताजीने दूसरे पक्षसे यह कहा कि, "उन प्रश्नोंका देखा जाये कि वे साधारण है या

किन्ती पक्षकी तरफसे आये है।" तब मध्यस्थने उस दिनके कागजको देखा। उस पर दूसरे पक्षके प्रमुख विद्वान् श्री पं० मन्मथनलालजीके हस्ताक्षर थे। इसलिए दूसरे पक्षके विद्वानोंको अपना प्रस्ताव वापिस लेना पड़ा और 'उत्तर' के स्थान पर 'प्रतिशर्का' यह शब्द लिखना पड़ा। तत्परचात् यह क्रम दो दौर तक चलता रहा।

चर्चके सातवें या आठवें दिन एक सुन्दर घटना घटी—स्व० पं० माणिकचन्द्रजीन्यायाचार्य और स्व० पं० बंशीधरजी न्यायालंकार चर्चके स्थलपर पहुँच गये। अन्य कोई विद्वान् नहीं पहुँचे थे। उसी समय पिताजी वहाँ पहुँचे। पहुँचकर उन दोनों विद्वानोंको प्रणाम किया। पिताजीको देखकर स्व० पं० माणिकचन्द्रजी बोले—“पं० जी, आपने अपने निबन्धों द्वारा अपूर्व प्रेमय उपस्थित किया है।” यह सुनकर पिताजी बोले “मुझ्की आपने हमें जना पढाया है, बंसा हमने लिख दिया है।” इसपर न्यायाचार्यजीने कहा “पं० जी आज भी आप हमें उसी रूपमें मानने हो तो यह मानकर चलना कि यह पं० फूलचन्द्र नहीं बल्कि पं० माणिकचन्द्र लिख रहा है।” जबकि पं० माणिकचन्द्रजी न्यायाचार्य दूसरे पक्षके प्रतिनिधि थे, फिर भी पिताजी द्वारा लिखे गये निबन्धोंको सुनकर अपना आन्तरिक अभिप्राय व्यक्त किया।

तीसरा दौर अपनी-अपनी जगहसे डाक द्वारा भेजनेका निश्चय किया गया। इसके बाद पिताजीकी आँखोंमें मोतियाबिन्द हो गया। इस कारण लिखना-पढना बन्द हो गया और जीवन निबन्धकी समस्या पुनः उपस्थित हो गयी। सौभाग्यमें स्व० श्री भाई बंशीधरजी शास्त्री, एम० ए०, से भेंट हो गयी। वे उदार प्रकृतिके विद्वान् थे अतः उनके परामर्शमें मात्रपदमें पिताजीको कलकत्ता बुलाया जाने लगा और इस प्रकार यह समस्या अंशतः हल हो गयी।

इन्हीं दिनोंमें पिताजी स्व० साहू शान्तिप्रसादजीके सम्पर्कमें आये और उनकी इच्छाको ध्यालमें रखकर पिताजीने “बर्ण, जानि और ध.” पुस्तक लिखी जा भारतीय ज्ञानपीठमें प्रकाशित हुई।

एक बार पिताजी स्व० साहूजीमें मिलने गये। उस समय साहूजीने यह इच्छा व्यक्त की कि “आप कलकत्तामें रहने लगे और आपकी मारी व्यवस्था हो जायेगी।” पिताजीने उत्तर दिया कि “शामके वकत पक्षी अपने हिसाबसे बसेरा करता है और सुबह उड़ जाता है।” यह सुनकर साहूजी चुप हो गये।

फिर भी उन्होंने अपने इस प्रस्तावको नहीं छोड़ा। इस बारेमें उनका एक पत्र भी पिताजीके पास आया। उस पत्रको पढ़कर पिताजी अममञ्जसमें पड़ गये। यह बात किसी तरह लाला जगतप्रसादजीको मालूम हो गयी। वे स्वयं तो नहीं आये पर एक व्यक्तिमें कहला भेजा कि “हम तो साहूजीकी सविसमें हैं, इसलिए लिख नहीं सकते। परन्तु अभी तो आप जब मभामें उपस्थित होतें हो, तो आप फटी टोपी और कुर्तमें अच्छे लगते हो। वहाँ जाने पर दो कौटीकी इज्जत रह जायेगी।” यह संदेश मिलनेपर पिताजीने कलकत्ता जानेका अपना विचार त्याग दिया।

दूसरी बार पुनः स्व० साहू सा० से भेंट होनेपर साहूजी बोले “हम आफिस जा रहे हैं। उसी गाड़ीमें आप हमारे साथ चलना। उस समय पिताजीको आँखोंमें मोतियाबिन्द जोरोपर था। यह बात साहूजीको मालूम भी थी इसलिए गाड़ीमें साहूजी बोले, आपका काम कैसे चलता है। इसपर पिताजीने कहा—‘बहते हुए पानीके सामने पत्थर आ जानेपर वह रास्ता बना लेता है—’ साहूजी यह सुनकर चुप रहे और पिताजीको जहाँ वे ठहरे थे वहाँ भेज दिया।

इन्ही दिनों के आस पास दशम्बर समाजने माहिव्यका इतिहास लिखनेका निर्णय लिया। यह देखकर दिगम्बरोंमें भी यह खबल उठ खडा हुआ। पर दिगम्बर तो पक्के दिगम्बर हैं। उनकी कोई बिधिवत् योजना नहीं बनती और बन भी जाये तो समाजका सहयोग मिलता नहीं। अतः श्री बर्णी ग्रन्थमालाकी बैठकके समय

श्री पं० जगन्मोहनलालजी ने यह प्रश्न उपस्थित किया कि "दिगम्बर समाजमें जितनी भी साहित्यिक सस्यायें हैं वे इस ओर ध्यान देना नहीं चाहती। वर्षों ग्रन्थमालाका भी यही हाल है। इस बातको सुनकर सदस्योंमें चिन्ता पैदा हो गयी। अन्तमें पिताजीने समितिकी ओरसे यह कह दिया कि इसकी व्यवस्था की जायेगी। फल-स्वरूप मुद्रित सवार्थसिद्धिको भारतीय ज्ञानपीठकी मीप दिया गया और उसपर श्री वर्णी ग्रन्थमालाका जितना व्यय हुआ था वह ज्ञानपीठसे प्राप्त करके इस कार्यको आगे बढ़ाया गया। श्री पं० कैलाशचन्द्रजीने इस योजनाके अन्तर्गत 'जैन साहित्यका इतिहास' पर तीन पुस्तके लिखी और प्रकाशित की गईं।

छत्तीसगढ़के दौरेके समय डोंगरगढ़ वाले दानवीर सेठ भागचन्द्र जोसे पिताजीका परिचय हो गया था। इस कारण पिताजीकी बड़ी पुत्री चि० शान्तिकी डाक्टरी शिक्षामें सेठ सा० का महयोग मिलता रहा। इस-लिये कई बार पिताजीको डोंगरगढ़ जानेका अवसर भी मिला। इस दौरान पिताजी व सेठ सा० में स्नेह उत्तरोत्तर प्रगाढ़ होता गया।

मथुरा संघको जयदलालके प्रकाशनमें अर्थकी आवश्यकता थी। तब पिताजी व पं० भैयालाल भजन-सागरकी मलाह पर सेठ सा० ने मथुरा मन्नेके कुण्डलपुर अधिवेशनकी अध्यक्षता स्वीकार कर ली और वहाँपर जयधवलालके प्रकाशन हेतु ग्यारह हजार रुपये दिये थे। पिताजीकी सलाहपर ही उन्होंने श्री प्रकाशचन्द्रजीको गोद लिया था। इसके बाद किसी कारणवश उनका स्वर्गवाम हो गया। फिर भी मेठानी श्रीमती नर्मदा बाईसे पिताजीका सम्पर्क बना रहा।

पिताजीकी इच्छा थी कि श्री गणेश वर्णी ग्रन्थमालाका विकास किया जाए और उसमें शोधकी व्यवस्था भी की जाये। इसलिए उसका नाम बदलकर श्री गणेश वर्णी शोध संस्थान रखा जाए। इसके लिए श्री वर्णी ग्रन्थमालाकी बँटकमें यह प्रस्ताव पाम किया गया और उसके अनुसार नियमावली बनायी गयी जो कुंडलपुरमें हुई ग्रन्थमालाकी प्रबन्ध समितिकी बँटकमें स्वीकार की गयी और उसी प्रबन्ध समितिकी श्री वर्णी शोध संस्थानकी प्रबन्ध समितिमें बदल दिया गया। किन्तु इन संस्थाका कोई स्वतन्त्र भवन न होनेसे बहून् सेठानी नर्मदा बाईके सामने पिताजीने यह प्रस्ताव रखा कि वे इसके लिए एक भवन बनवा दे। इस प्रस्ताव को मेठानी सा० ने सहर्ष स्वीकार कर लिया। फलस्वरूप संस्थाको अपना एक भवन मिल गया।

मोनगढ़ पञ्चकल्याणक प्रतिष्ठाके समय एक विद्वत्-सम्मेलन आमन्त्रित किया गया था। मैं उसका अध्यक्ष था। पहले दिनकी कार्यवाही सम्पन्न करते समय विद्वानोंके सामने तीर्थोंकी सुरक्षा कैसे हो यह सवाल मुख्य था। वक्ताओंके व्याख्यानके बाद मैंने समाजका वर्तमान चित्रण उपस्थित करते हुए कहा—

जो पहले पैदल यात्रा करते थे, अब वे पैदल न चलकर साइकिल या स्कूटरसे यात्रा करने लगे हैं, जो पहले साइकिल या स्कूटरसे आते-जाते थे वे अब मोटर कारमें आने जाने लगे हैं। जो पहले मिट्टीके कच्चे मकानमें रहते थे वे अब पक्के मकानमें रहने लगे हैं। जो पहले पक्के मकानमें रहते थे उनको रहनेके लिए अब हवेली भी कम पड़ने लगी है। तो क्या जितना हम कमाते हैं वह सब भोगके लिए ही होना है या धर्मके लिए भी उसमेंसे कुछ भाग रहना है। इसपर श्रोता समाज स्वयं ही विचार करे।

मेरा इतना कहना था कि समाजमें स्वेच्छासे तीर्थरक्षार्थके लिए दान लिखाया जाने लगा। श्री पूरणचंद जी गोदीका का तो इस मंगल कार्यके लिए एक लाख रुपये अतिरिक्त पार्ष्वनाथमें पंचकल्याणक प्रतिष्ठाके समय ही जाहिर हो गया था। इसके अतिरिक्त साठ-सत्तर हजार और दानमें लिखाये गये। तीर्थ सुरक्षा कोषका यह श्री गणेश है। इसके बाद आ० बाबूभाईकी अध्यक्षता और उनके निर्देशनमें उस कोषकी उत्तरोत्तर वृद्धि होती गई।

कहते हैं कि इस कोषमें इम समयतक एक करोड रुपयोसे अधिक रुपया लिखाया जा चुका है, वसूली भी पर्याप्त हो गई है। अभी तक उससे तीर्थ-रक्षाके ये काम सम्पन्न किए जा चुके हैं।

१. जिस तीर्थ क्षेत्रपर जिस बातकी कमी दिखाई देती है उस क्षेत्रपर उसकी पूर्तिके लिए अनुदान देना। इस अनुदानके अनेक भेद हैं—जीर्णोद्धार, धर्मशालाका निर्माण, पूजाकी व्यवस्था आदि।

२. तीर्थोका सर्वेक्षण करके उनकी विस्तृत जानकारी लिपिबद्ध करना।

३. गृहस्थाचारके अनुरूप तात्त्विक भूमिका तैयार करना।

४. समाजमें फैली हुई धर्मके नामपर कुरीतियोंके उच्चाटनमें योगदान करना।

५. शिक्षाके प्रचारमें आवश्यक सहयोग करना आदि।

ये पिताजीके जीवनकी कुछ मुख्य घटनाएँ हैं जो उनके साथ बैठकर की गई बातचीतके आधार पर लिखी गई हैं। ऐसी बहुत सी बातें हैं जो समयभावके कारण नहीं लिखी जा सकी हैं और बहुत सी बातोंको काफी संक्षिप्त करके लिखा गया है। घटनाक्रम भी सही नहीं है, और कभी समय मिला तो पूरी जीवनी बादमें लिखी जायेगी ऐसी आशा है। फिर भी जो भी लिखा जा सका है उसमें पिताजीके जीवनकी एक झलक तो मिल ही जाती है। पिताजीने अपने जीवनमें स्वाभिमान और स्वावलम्बनको आधार बनाया और विवेकमें जो बात सही लगी उसके लिए लड़ते रहे। विद्यार्थी उन्हें बहुत प्रिय रहे हैं और कितने ही विद्यार्थियोंको उन्होंने अनेक प्रकारसे मदद देकर आगे बढ़ाया।

अभी भी ८४ वर्षकी अवस्थामें वे सक्रिय हैं और अपना सारा कार्य करते हैं। अनेक कार्य उन्होंने हाथमें ले रखे हैं और हम श्री जिनेन्द्र प्रभुसे प्रार्थना करते हैं कि वे गतायु होकर अपना अमूल्य योगदान जैन-दर्शनको प्रदान करते रहें।



शेंट-वार्ता : १

में शुरूसे क्रान्तिकारी रहा हूँ

पं० फूलचन्द्र शास्त्री / डॉ० नेमीचन्द्र जैन

इन्दौर, ८ जनवरी, १९८५

डॉ० नेमीचन्द्र जैन : जहाँ तक मैं आपके बारेमें जान पाया हूँ, आपका जन्म ११ अप्रैल, १९०१ में सिलावनमें हुआ। आप हजारों वर्ष तक रहें, यही हमारी शुभाकांक्षा है।

फूलचन्द्र जैन : यह पर्याय रहे या न रहे, यह आत्मा तो रहेंगा।

ने : आपका विवाह मन् १९२२-२३ ई० में हुआ ?

फू. : १९२१ में असहयोग आन्दोलन चला, उसके बाद विवाह हुआ। फिर पठन, पाठन और लेखन—यही तीन काम तो हमारे बराबर चलते आ रहे हैं।

ने : समाजमें आपका आना-जाना बराबर बना रहा।

फू. : समाजमें आना-जाना तो आन्दोलन के रूपमें हुआ।

ने : यह तो बहुत अच्छी बात है, आन्दोलन करना बहुत कठिन है और आन्दोलन कराना तो और भी अधिक कठिन है। आपने सामाजिक आन्दोलन कबसे शुरू किया ?

फू. : सामाजिक आन्दोलन तो हमारा सन् १९२० से ही चालू हो गया था। सबसे पहले यह असहयोग आन्दोलन चला तो हम पाठशालामें पढ़ाते थे, वही व्याख्यान देना शुरू कर दिया। इस कारण कलेक्टर की तरफसे सूचना आई कि आपकी पाठशाला बन्द कर दी जायेगी। सेठने हमसे पूछा कि माई, तुम किस तरहसे बन्द कर सकते हो, यह हल्ला-गुल्ला करना। उस समय यह हल्ला-गुल्ला ही कहलाता था। हमने मुट्ठी-फण्ड खोला। लोगोंमें जाकर आठवें दिन इकट्ठा करना और गरीबोंमें बाँटना।

ने : अच्छा १९२१ में समाजकी दशा क्या थी ?

फू. : लोग उस समय मर्यादाका पालन करते थे। शहरी जीवनमें गिरावट आ गयी। सन् १९३५-४० से सरकारी कालेजोंने गिरायी।

ने : यानी कालेजोंने हमारी मर्यादाको कम किया था।

फू. : कम किया है; क्योंकि हम भी पढ़े हैं। स्कूल-पाठशालाओंमें पढ़े हैं। हम धर्मको भूलने लगे। मन्दिर जाना जरूरी है, उसके बिना भोजन नहीं मिलता था। पहले माँ पूछती थी—मन्दिर हो आये। यदि हमने कहा कि नहीं गये, तो भोजन नहीं मिलेगा। परन्तु जिस समय पाठशालामें पढ़ने लगे, तो फिर मन्दिर गौण होने लगा। पाठशाला मन्दिर तो है, परन्तु वह आवश्यकताकी पूर्ति नहीं करतें हैं। पाठशालामें शाब्दिक ज्ञान और मन्दिरमें जीवनका ज्ञान होता है।

ने : अब बताइये आप पण्डित कैसे बने ? पहले तो आप पाठशालामें थे; अब पण्डित कैसे बने ? कौन-सा सन् था ?

फू. : हम खुरद, बीना सजुरियामें जो २॥-३ मील पर था, तो वहाँ पर पढ़े भी हैं स्कूलमें और वहाँ पर जाकर अपनी मौसीके लडकेके पास जाकर तत्त्ववाद भी सीखा।

ने. : कौन-सा मन था वह ?

फू. : होगा यही सन् १९१५, १६, १७ का ।

ने. : "तत्त्वार्थसूत्र" के बाद "भक्तामर स्तोत्र" सीख लिया ।

फू. : बचिना सीख लिया । अर्थ नहीं आया । जैसे कोई पढ़ता है तो पढ़कर तत्त्वार्थसूत्र सुना दिया । फिर उसके बाद हम आये थे तो हमारे एक गढ़रिया मामा थे ।

ने. : कौन से मामा ? गढ़रिया मामा । गढ़रिया मामा क्या होते हैं ?

फू. : गढ़रिया । गढ़ा गाँवके रहनेवाले । तो वह एक लड़का यहाँ आया था आपके इन्दौरमें पढ़नेके लिए । हमारे साथमें स्कूलमें पढ़ता था । उन्होंने आकर कहा कि ये समुरे धूलमें लाटता फिरता है, तेरा साथी देख इन्दौरमें बड़ा पण्डित पहुँच गया है पढ़नेके लिए । बस हमको लग गया ।

ने. : आप चले थे वहाँ से ।

फू. : तो फिर हमारे कानमें हमें यहाँ पर भेज दिया ।

ने. : यह आपकी शुरुआत है । आप कब तक रहे ?

फू. : यही वर्ष छः महीने रहे । वहाँ पढ़े, फिर मुरैना चले गये ।

ने. : तो इन पाठशालाओंमें कब तक पढ़ते रहे, कितने वर्ष ?

फू. : ५-६ वर्ष ।

ने. : इसके बाद आपको लगा कि आप पण्डित हो गये ।

फू. : ऐसा है कि साठमूलमें २११-३ वर्ष रहे । मुरैनामें २११-३ वर्ष रह । उसके बाद, बात यह है कि उस समयमें यह था कि सरकारी परीक्षा नहीं दिलाना, अभ्यास करना । वह तो ही गया । उस समय घरकी स्थिति भी ढीली होने लगी थी । पं० देवकीनन्दनजीका हमारे जीवनमें बहुत बड़ा उपकार है । वह बहुत मामा-जिक हंसान था (मुरैनामें) इसमें कोई सन्देह नहीं । उनके जीवनको तो आज भी भूलते नहीं । तो उन्होंने हमको साठमूल पाठशालामें अध्यापक बना दिया । फिर, थोड़ी-थोड़ी धर्म-ज्ञानमें हमारी प्रगति हुई तो गयी थी ।

ने. : प्रगति आपकी अध्यापनके कारण हो गई थी ?

फू. : अध्यापनके कारण नहीं, पढ़ते समय यह प्रगति हो गयी थी । गोम्पटयार कर्मकाण्डके हम विशेष जानकार माने जाते हैं । इसलिए हो गई थी ।

ने. : साठमूल में थे तब ?

फू. : साठमूल में नहीं, मुरैनामें थे तब हो गई थी ।

ने. : अच्छा पंडितजी, यह बताइये कि आपका जैनधर्म पर सर्वमौलिक ग्रन्थ कौन-सा है ?

फू. : जैनधर्मके ऊपर बैसे तो हमारे विचार जा हैं । पहलेमें ही तर्किक रहे हैं । देविये हमने सन् ३८ में नातंपुर (मोलापुर) में कुछ दिन सविप की । वहाँ पर एक विवाद चला था फलतः कि भावमन जो है वह मोक्ष, केवलज्ञानको उत्पन्न करता है, इसलिए ज्ञानका शुद्ध रूप है ।

ने. : भावमन ?

फू. : भावमनके सम्बन्धमें दो पक्ष थे—एक आध्यात्मिकोंका और एक व्यवहारवादियों का । व्यवहारवादी कहते थे—भावमन शुद्ध होता है, वह केवलज्ञान को उत्पन्न करता है । अध्यात्मवादीका कहना था—नहीं, भावमन तो उपशम भाव है, वह शुद्ध कैसे होगा ? वह विवाद हमारे पास आया था, तो हमने उसपर टिप्पणी लिखी थी जो 'शान्तिमिन्धु' में छपी थी । यदि भावमन आत्माका आलम्बन लेकर है तो उपयोग हो गया, तो मोक्ष केवलज्ञान उत्पन्न होता । यह पंक्ति उस समय लिखी थी, जिन समय कानजी स्वामीसे हमारा सम्पर्क नहीं हुआ था ।

ने. : यह टिप्पणी सर्वप्रथम आपकी मौलिक कृति थी ?

फू. : मौलिक थी।

ने. : क्या शीर्षक था उसका ?

फू. : भावमन्त्र। भावमन जो है जानकी समय पर्याय है।

ने. : और कानजी स्वामीसे सम्पर्क कब हुआ आपका ?

फू. : कानजी स्वामीका सम्पर्क तो भाई १९५९ के बादकी बात है।

ने. : वे आपके सम्पर्कमें आये कि आप उनके सम्पर्कमें आये।

फू. : ऐसा हुआ कि यह हमारी प्रसिद्धि तो हो गई थी कि हम थोड़ा अध्यात्म जानते हैं तो विद्वत् परिषद्के हम मंत्री थे और मन् १९४८ की बात होगी शायद। तो सोनगढ़में विद्वत् परिषद्को लेकरके हम गये थे। उससे हमारा सम्पर्क हुआ। १०-१२ वर्ष छूटा रहा। फिर यह अध्यात्मके ऊपर खूब चर्चा चली जैन पत्रों में। तो अध्यात्मके ऊपर चर्चा विशेष चरनेसे हमें लगा कि ईश्वरवादी नहीं है हम, तो व्यक्तिवादी है और व्यक्ति ही गिरता है गिरने ही उठता है ऐसा हमारा जीवन रहा, इसलिए हमने फिर वह जैनतत्त्व-मीमांसा नामक एक पुस्तक लिखी।

ने. : और यह राष्ट्रीय क्षेत्रमें जब आए तो आप तो मन् १९१८-२० से आ गये।

फू. : मन् १९२० से ही आ गये।

ने. : क्या-क्या मुख्य कार्य किये आपने ?

फू. : राष्ट्रीय क्षेत्रमें जेल भी, गये।

ने. : कौनसे वर्षमें ?

फू. : 'भारत छोड़ो' आन्दोलनमें हम जेल गये हैं।



डॉ० नमीचन्द्र जी जैन पण्डित जी से भेटवार्ता लेते हुए

ने. : अच्छा यह बताइये सामाजिक क्रांतिमें आपकी कोई रुचि है।

फू. : सामाजिक क्रांतिमें गजरथ विरोधी आन्दोलन भी हमने किया।

ने. : अच्छा-अच्छा, कौन-सा सन् था यह ?

फू. : यह सन् ३८ से। यह जो चला था ये देवगढ़ उमका आन्दोलन करनेवाले तो सब हम ही मुख्य।

ने. : क्यों किया आपने विरोध ?

फू. : इसलिए कि यह समयके अनुकूल नहीं है और हर जगह लोग जो है पैसा होता है तो शिक्षा-संस्थाओंमें और स्वाध्याय आदिमें नहीं लगाते हैं और इनका खर्च करते और अपना भी खर्च करते हैं और समाजका भी खर्च करते हैं और कुछ लाभ तो मिलता नहीं है सिर्फ मर्बाई सेठ बन जाते हैं, इसलिए आन्दोलन किया था और एक दफे हमने उपवास भी किया इसके लिए केवलारी में।

ने. : क्या प्रभाव पड़ा ?

फू. : केवलारीमें समझौता किया हमसे, फिर वह तोड़ दिया। मानते ही नहीं, अब तो व्यापार हो गया पूरा। आन्दोलन जो है वह व्यापार हो गया। अब तो व्यापारके लिए करते हैं लोग पंचकल्याणक।

भेंट-वार्ता : २

मेरे लेखन का आधार आगम है

इन्दौर, ३१ जनवरी, १९८५

डा० नेमोचन्द्र जैन : जिन्दगी जैसे अजुलका जल होता है और सन्दिभोमेंसे निकल जाता है, वैसे ही समय भी बराबर तेजीमें चला जा रहा है। लेकिन आपने यह समयको रोकनेका प्रयत्न किया है—साहित्य के माध्यम में। साहित्यके माध्यमसे समयको भी धामा जा सकता है, रोकता जा सकता है, वह प्रयत्न आपने किया है। जैन साहित्यके क्षेत्रमें आपका आना कब हुआ।

पण्डित फूलचन्द्र शास्त्री : जैन साहित्यके क्षेत्रमें तो वैसे अखबार निकालनेकी दृष्टिसे कहते हो तो सन् ३६ में हम आ गये। 'शान्तिसिन्धु' पत्रिका में।

ने. : 'धवल' का सम्पादन चल रहा था ?

फू. : सन् १९३७-३८ में धवलका सम्पादन काम चल रहा था अमरावतीमें। डा० हीरालालजी उस कामको कर रहे थे। उन्होंने अनुवाद तैयार कर लिया था। परन्तु कमेटी और विचार करनेके लिए उनसे कह रही थी। क्योंकि डा० हीरालालजीने एक लेख लिखा था। लेखके ऊपर बहुत टीका टिप्पणी हुई थी। इसलिए कमेटी थोड़ी सावधान थी कि ऐसा न हो कि यह ग्रंथ भी निकले और उस पर टीका-टिप्पणी चले, तो फजीहत होगी। इसलिए हमको बुलाया गया धवलके प्रथम भागके पुनर्लेखनके लिए, मैंने उसको लिखा। जहाँ थोड़ा बहुत सशोधन करना था, सशोधन किया, जहाँ उसको मानना था उसीको ले लिया। इस तरहसे हमने तैयार किया और एक युक्ति निकाली कि भाई, यह छपेगा कैसे ? हमने कहा कि हमारां गुर्वजी है पण्डित देवकीनन्दनजी, कारजा। कारजा अमरावतीके पासमें है। आप कहें तो हम उनको दिखाकर ले आया करें। कमेटीने स्वीकृति दे दी। हम हर हफ्ते या पन्द्रह दिनमें कारजा जाने लगे और पढ़ करके सुनाते थे। वे सुनते थे, कहो उन्होंने कोई एक आध बात बताई तो नोट कर लेते थे, ताकि और अन्तिम रूप हो गया और अन्तिम रूप हो जानेसे कमेटीने मजूरी दे दी कि छापो। तो उसमें जो अड़चन थी, वह निकल गई।

ने : इस तरहसे आप जैन साहित्य सृजनमें या टीकामें या जो भी हो, उसमें आप आये।

फू : हाँ। फिर तो काम करते रहे। फिर वहाँ काम किया। बूँकि हमारे साथी जो हैं डॉ० होरा-लालजी हैं उद्य प्रकृतिके थे बोड़े।

ने : आपको प्रेरणा। इसमें मिली पण्डित देवकीनन्दनजी से।

फू : पण्डित देवकीनन्दनजीसे प्रेरणा क्या मिली ? वैसे तो हम पत्रिका निकालते ही थे—अंतःप्रेरणामें निकालते थे। अन्तमें उनका सहयोग मिल गया। अंतःप्रेरणा यही मिली कि हमको यह काम करना चाहिए। इस काममें हम आ गये। यहाँ आ जानेके बादमें ४-५ वर्ष तो हम आजीविकामें रहे। ३ वर्ष तो बही रहे, फिर उनका थोड़ा स्वरूप देख करके डॉ० हीरालालजीके साथ हमारे विवाद हो जाया करते थे कभी-कभी। फिर हमारे पहला बच्चा हुआ, तो उसका स्वर्गवास हुआ तो हम घर आये थे, उसके बाद हम गये ही नहीं।

ने : आपके मौलिक ग्रंथ कितने होंगे ?

फू : मौलिक तो वैसे तो देखिए, एक तो हमने 'जैनतत्वमीमासा' लिखी और एक 'वर्ण, जाति और धर्म' पुस्तक लिखी। एक तरवार्यसूत्र की टीका की।

ने : मौलिक ग्रंथोंमें आपने कौन-कौन सी मौलिकताएँ सामने रखी ?

फू : व्यक्ति-स्वातन्त्र्य-स्वावलम्बनको ध्यानमें रखकर हमने लिखा और 'वर्ण जाति और धर्म' में सामाजिक व्यवस्थाको आगमसे, सामाजिक व्यवस्थाके विरोधमें हमको क्या मिलता है, यह दृष्टि हमारी मुख्य रही।

ने : विरोधमें रही है ?

फू : विरोधमें मतलब यह है कि समाजका वर्तमानमें जो ढाँचा है जातिवादका उसके हम विरुद्ध है। हम संगठन तो चाहते हैं, परन्तु समाज गुटोंमें जो बँटी है, वह विषमता नहीं चाहते हैं। जैसे जैनधर्मके आधार पर दिगम्बर जैन धर्मके आधार पर, एक संगठन होना चाहिए, ऐसा हमारा मत है।

ने : क्योंकि विषमताजैसे शोषण होता है।

फू : शोषण भी होता है और योग्य भी हो, तो हम कहते हैं अयोग्य हैं—अगर हमारी जातिका नहीं है तो।

ने : अच्छा, तो जातिका होना जरूरी है।

फू : जातिका होना जरूरी नहीं, फिर भी मानते हैं कि जातिका होना चाहिए। हाँ, संस्कार वाला तो होना चाहिए। जिस संस्कारमें वह पला-पुसा है और जैसा हमको काम लेना है उसके अनुकूल तो होना चाहिए। परन्तु जाति उसमें बाधक बनती है, तो यह हमको स्वीकार्य नहीं। हम तो कहते हैं कि हरिजनको भी पात्र यदि हम बना लेते हैं तो वह हमारे धर्मको धारण करनेका पूरा अधिकारी है, फिर हम तो यह मानते हैं।

ने : व्यक्ति-स्वातन्त्र्यको मानते हैं।

फू : हाँ।

ने : इसमें जाति कहाँ आठ आती है।

फू : हमारे यहाँ तो मंत्री पंचेन्द्रिय पर्याप्त होना चाहिए, यह आगमकी आज्ञा है।

ने : अच्छा, पर्याप्त मानी क्या ?

फू : मंत्री पंचेन्द्रिय ताकि जो समझदारी आ जाए, विवेक आ जाए, तो हमारी बात सुन, तो विवेक से ग्रहण कर ले। सत्-असत् हेय-उपादेयको जाने।

ने. : अच्छा यह बताइये कि टीका करनेमें कौन-कौन सी सावधानियाँ रखनी चाहिए ।

फू. : टीका करनेमें मूलको ध्यानमें रखना चाहिए । हमारे आचारमें एक व्यक्ति स्वातंत्र्य स्वावलंबनके आधारपर हमारा लेखन चलना चाहिए क्योंकि ये सब स्वतंत्रताके पोषक ग्रन्थ हैं । चाहे चरणानुयोग हो या चरणानुयोग हो, प्रमाण युक्त उदाहरण हैं उसमें तो कोई बात ही नहीं है । चरणानुयोग है—हमारी आध्यात्मिक वृत्तिके अनुकूल । हमारी प्रवृत्ति क्या होती है ? आध्यात्मिक वृत्ति अगर हमारी ऐसी निष्कषाय की है, तो हमारा उठना-बैठना भी उसी जातका होगा ।

ने. : भाषा कैसी रखते हैं आप ?

फू. : भाषा तो हमारी चालू है, सरल है । कहीं पारिभाषिक शब्द आ जाते हैं कई जगह स्पष्ट कर देते हैं, कई जगह बैसा ही चलता है । जैसे अनुवाद हैं तो उसमें विशेषार्थमें स्पष्ट करेंगे, अनुवादमें नहीं । अनुवाद तो जैसा मूल होता है, वैसा ही वहाँ लिख देते हैं । विशेषार्थमें उसे स्पष्ट कर देते हैं ।

ने. : टीकाकार बननेमें क्या सावधानियाँ रखना चाहिए, जैसे कि मैं टीकाकार बनना चाहता हूँ तो आप मुझसे क्या कहेंगे ?

फू. : पहले तो विषय स्पष्ट होना चाहिए ।

ने. : पहली बात, दूसरी

फू. : दूसरी भाषापर अधिकार होना चाहिए, तीसरे अनुगम भी होना चाहिए, थोड़ा । अनुगमका मतलब यह है कि उस विषय सम्बन्धी जानकारी दूसरे ग्रन्थोंमें भी हमारी तुलनात्मक जानकारी परिपक्व होनी चाहिए । ये तीन बातें अगर किसीको ध्यानमें हैं, तो टीकाकार हो सकता है ।

ने. : यह बहुत जरूरी है । आज लोग इसका ध्यान रखते हैं या नहीं ।

फू. : कोई रखते हैं कोई नहीं रखते हैं । यह चलता तो है । अखबार में जो छापखाना आ गया प्रेस तो उससे तात्त्विक दृष्टिमें तो हानि ही हुई है ।

ने. : आपका प्रमुख योगदान या अवदान धर्मके क्षेत्रमें है, दर्शनके क्षेत्रमें या संस्कृतिके क्षेत्रमें है या समाजके क्षेत्रमें क्या है ?

फू. : असलमें हमारे योगदानकी बात करते हैं, आपने तो मुख्य रूपमें समाजके निर्माणको भी दृष्टिमें रखा और तत्त्वज्ञानको भी मुख्यतयासे हमने ध्यानमें रखा और दोनोंको ध्यानमें रखा ।

ने. : जैसे रेलकी पटरियाँ होती हैं और उसपर पहिया दौड़ता है, वैसे ही इन दो पटरियोंपर आपका साहित्य चलता है ।

फू. : चलता है । तत्त्वज्ञान सामने रखा, समाजके निर्माणको भी ध्यानमें रखा । हम विद्वत् परिषद्के अध्यक्ष बन भी गये थे तो हमने एक बात लिख दी उसमें अपने व्याख्यानमें कि भाई आप यह तो मानते ही हो कि हमारे जो शास्त्र मिलते हैं उत्तरकालमें उनमें पाँचों स्थानपर शूद्रको स्थान मिला है । तो इतना तो मानो आप लोग, जिसके कि आधारपर जा हमारे प्रमुख विद्वान् थे, जिनको समर्थन करना चाहिए, बैठ चुप रहे ।

ने. : उनकी रोजी-गोटीका प्रश्न था । जैन साहित्य जो अपना है उसमें कोई नया मोड़ लेना चाहते हैं—नया मोड़ देना चाहते हैं ।

फू. : नया मोड़—तो जातिवाद पहले खत्म होना चाहिए । ये जातिवाद जबतक चलेगा जबतक जैन समाजमें बैठवारा रहेगा । जो समितिने मार्हात्यिक धर्मकी प्रवृत्ति जिस हम् कहते हैं हुई नहीं है, जातिवादके

आधारपर ही व्यक्ति सोचेगा और जातिवादके आधारपर ही व्यक्ति काम करेगा, इसलिए वह धर्मका काम तो नहीं होगा। इससे अपने आप द्वार खुल जायेंगे। दूसरे साहित्यका जो क्षेत्र है, वह हम बहुत संकुचित कर रहे हैं। इस मामलेमें हम लोगोंको पैसा भी नहीं मिलता है।

ने. : पारिव्यक्तिक नहीं मिलता है।

फू. : पारिव्यक्तिक तो अलग बात है, प्रकाशनके लिए भी पैसा नहीं देते हैं। समाज मन्दिर और मूर्तियाँ देखती हैं। हम कहते हैं कि मन्दिर मूर्तियाँ तो अपनी जगह हैं और वे होने ही चाहिए। वह समाजको ले चलनेका मार्ग है—संस्था परन्तु एक साहित्यिक संस्थाकी दृष्टिसे भी योजना चाहिए आदमीको। देश छोटा नहीं है। पूरा विश्व जिसको आज ग्रहणाण्ड विश्व कहते हैं, वह इतना बड़ा देश है तो हमारा साहित्य उन तक कैसे पहुँचे, उन विविध भाषाओंमें, यह कैम पहुँचे, उसपर ध्यान देना चाहिए। दिग्बर समाज इस ओर ध्यान नहीं देती है, श्वेताम्बर समाज तो ध्यान देती है। वह इस दृष्टिसे काम कर रही है। और हमारी समाज जो है कूपमण्डक बनी हुई है।

ने. : षट्खण्डागम ग्रन्थका वाचन हुआ आचार्य विद्यासागरजीके सानिध्यमें, दो जगह हुए तीन जगह हुए मुझे मालूम नहीं है।

फू. : ११-२ महीने चला है।

ने. : उसकी उपयोगिता क्या है ?

फू. : उपयोगिता केवल इतनी कह सकते हैं कि लोगोंका ध्यान इस तरफ खींचे और अपने मूल ग्रन्थ का मान करके इनका स्वाध्याय करने लगे। इतनी उपयोगिता है।

ने. : हम तीर्थकरका एक श्रावकाचार अक निकाल रहे हैं तो एक आदर्श श्रावककी कल्पना क्या है आपकी ?

फू. : श्रावकाचार एक बाल विषय है श्रावक जैनधर्ममें वही कहना लाभकारी है कि वह मूल धर्मको अंगीकार करनेके लिए अपने मनमें विचार रखता है कि कदाचित् ऐसा मौका आये कि निर्विकार बनूँ। क्योंकि निर्विकार होनेका श्रावक रास्ता नहीं है। निर्विकार होनेका पूरा रास्ता वही है। अकेले आत्माको बनानेका। अकेले आत्मामें रह जाऊँ और यह जो मेरे ऊपर आवरण है, संयोग है, वह मुझे हर जाये, इसका रास्ता तो एक ही है, यह अपवाद मार्ग है।

ने. : अब हम कहाँमें चलना शुरू करें इस मार्गपर। श्रावक कहाँसे चलना शुरू करें।

फू. : पहले तो देवको देखें, गुरुको देखें, साहित्यको देखें, नीनोंको देखें। ये हमारे हैं हमें इनके साथ रहना है। उपदेशोंके अनुसार चलना है।

ने. : थढ़ा होनी चाहिए—निश्चित बात है।

फू. : फिर अहिंसाकी तो बातें हैं कि आठ मूलगुणोंका पालना हो यह बात आनी चाहिए। इसके बाद वह श्रावक कहलानेका अधिकारी है।

ने. : और उसका आचरण कैसा होना चाहिए जो सामाजिक आचरण।

फू. : सामाजिक आचरण—एक तो अपने समाजमें ही उठने बैठनेका परिणाम होना चाहिए उसको। अन्य समाजमें जो जाते हैं, उनके गुण दोष हमारेमें प्रवेश कर जाते हैं, इसलिए जहाँ तक है जिन समाजोंमें, अहिंसाकी बात नहीं है या धर्मकी बात विशेष नहीं है, उन समाजोंसे तो सम्पर्क नहीं होना चाहिए और इन

तीनोंको भूलना नहीं चाहिए। यहाँ तो प्रत्येक जैनको आना ही चाहिए मन्दिरमें, भले ही वह हाथ जोड़कर चला जाए।

ने. : संगठनका कोई उपाय बतलाइये, इलाज सुझाइये।

फू. : संगठन करनेका उपाय है एक कि हम एक जगह रहें, एक गोष्ठी बनाएँ और गोष्ठीमें हम ऐसे लोगोंको लें जो चिन्तक हों, विचारक हों। उन लोगोंको भी थोडा बहुत जगह दें जिनका समाजमें प्रभुत्व हो या आर्थिक दृष्टिमें सम्पन्न हों। उनको लेनेसे क्या होगा एक सब तरहके विचारोंका केन्द्र बन जाएगा। आकलन हो सकेगा और वहाँ पर हमें यह निर्णय करना चाहिए पहले तो मन्दिरका निर्णय करना चाहिए कि इन सबको मन्दिर जाना होगा।

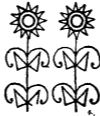
ने. : मन्दिरको भी आकर्षक बनानेकी जरूरत तो है। मन्दिर जैसे अभी हमारे सामने है ऐसे नहीं है कि मन्दिर निर्माण देते हों कि आओ हमारे यहाँ। उसमें आकर्षणके लिए जैसे हम कई उपाय कर सकते हैं जैसे वहाँ ऐसी पुस्तकें रखें जिनको पढ़नेकी जिज्ञासासे लोग आवें, ऐसी कथाएँ लिखी जाएँ। कथाओंके द्वारा प्रवेश होता है। तत्त्वज्ञान तो व्यक्तिका जीवन है समाजका जीवन जो है कथाएँ है, ऐसा मैं मानता हूँ।

ने. : कथाओंके माध्यमसे वह तत्वकी ओर जाएगा।

फू. : हाँ। तत्वकी ओर जाएगा। लडके होंगे, बच्चे होंगे। छोटीसे छोटी किताबें तैयार हों, उनमें ऐसी हों कि जो उनमें आकर्षण पैदा करें।

ने. : यानी मन्दिर और साहित्य इन दो पर हमारा ध्यान जाना चाहिए, तो हमारी आने वाली पीढ़ी।

फू. : बिल्कुल संगठित बन सकेगा। हम विचारकोंका एक मंगलन होना चाहिए।



आस्था के शिखर

डॉ० देवेन्द्रकुमार शास्त्री, नीमच

हिमगिरिके धवल, आलोकनात, श्रृंग की समतल उपत्यकामें मुस्कराता हुआ देवदारु सदृश दीर्घ, दैदीप्यमान, समुन्नत तनमें लिपटा हुआ सरल मन, ज्ञानकी भास्वर रश्मियोंसे आलोकित वन-बीधियोंके पावन निर्गमर एवं अट्टहाससे समुल्लसित पर्वत-सरिताओंके विस्तीर्ण तीरपर समासीन भव्यजनोंकी मण्डलियोंसे सेवित-उन्नत वदनपर उदात्त मनकी आभाकी विकीर्ण करता हुआ मानो प्रकाशका पुंज ही हो। जिसने अपना प्रकाश ही सदा विकीर्ण किया; भले ही तिमिराच्छन्न सघन निशाके बातावरणमें घटाटोप भेधोके मण्डल मेंडराने रहे हों या दुर्दिन की भाँति तीव्र गर्जन, वर्षण, धारा-सम्पात एवं उल्कापात ही क्यों न होता रहा हो ?

इकहरे, गौरवर्ण, लम्बे, छरहरे शरीरपर वृद्धावस्थाकी सिकुडन किसी द्वीपकी रचना करती हुई भूकम्पका स्मरण दिलाती है, माघ ही अपनी अकम्प दृढ़ता एवं स्थिरताका बोध कराती है। न जाने कितने प्रभंजन आए और गए, वात्याचक्रोंके प्रचण्ड अंधडोंसे प्रकम्पित न होनेवाला दृढ़ मानस आज भी तत्त्वज्ञानके शिखर पर अविचल है। समाजकी धाराको मोड़ देनेवाला यह व्यक्तित्व आज भी विलक्षण है, निराला है।

प्रायः यह कहा जाता रहा है कि प्रतिभावान कलाकार, साहित्यकारके जीवनमें संघर्ष होना अनिवार्य है। संघर्षकी भूमिमें ही ऐसे तन्तु जन्म लेते हैं जिनसे कला तथा साहित्यका जन्म व विकास होता है। पण्डित-जीको बचपनसे ही संघर्षकी भूमिमें पलना पड़ा। किन्तु यहाँ तक कुछ नहीं था। जिस प्रकार वन-स्रण्डमें या उपत्यकाओंपर बहनेवाले तरु-पादप मार्गके साथ कैलि करते हुए आहत नहीं होते, वही स्थिति अभाव और दरिद्रतामें उन्नत होनेवालोंको प्रारम्भिक दशा होती है। किन्तु संघर्षसे सतत जुझनेवाले अपनी दृढ़ता का नैसा परिचय देते हैं, यहाँ मनुष्य जीवनकी सफलताकी सबसे बड़ी कहानी है। उसे शब्दोंके वाग्जालमें कहनेसे क्या लाभ है ? इतना संकेत भर पर्याप्त है कि संघर्षकी शिलापर आसीन व्यक्ति आँधियोंके थपड़े लगनेपर भी जो चंचल नहीं होंगे, वास्तवमें वे ही महान् हैं, धन्य हैं ! किन्तु सामान्य जन विचलित होते हैं जो स्वाभाविक हैं। परन्तु सफल साहित्यकार इन दोनोंके बीच सामंजस्य स्थापित कर चलता है, तभी वह सरस्वतीके मन्दिरमें अपने भावोंका अर्घ्य लेकर सम्यक्ज्ञानदीपके द्वारा सच्ची उपासना कर सकता है। मूर्तिको दीपक दिखाना ही सच्ची आरती व पूजा नहीं है, बरन् निर्मल भावोंके पात्र में ज्ञान लौसे पवित्र बर्तिकाको प्रज्वलित करना ही सरस्वतीकी सच्ची आराधना व पूजा है। पण्डितजीका सम्पूर्ण जीवन आराधनासे ओतप्रोत रहा है।

श्रेयस्कर कार्योंमें प्रायः विघ्न आते हैं। कभी-कभी तो व्यवधानोंकी माला ही लम्बी कतार बाँधकर खड़ी हो जाती है। किन्तु मनस्वी व्यक्ति विघ्न-बाधाओंकी चिन्तामें डूबने नहीं है। वे सदा उनके बीच मुस्कराते रहते हैं। यही उनकी सबसे बड़ी उपलब्धि होती है। वे अपने कार्योंमें व्याप्त तथा मग्न रहते हैं। न जाने कितने आबरण एक-एक कर हटते जाते हैं। फिर, वही स्वच्छ स्थिति निर्मित हो जाती है।

जीवनके अनेक कार्योंमें योग्य आजीविकाकी प्राप्ति होना महान् पुण्यका कार्य माना जाता है। मनो-मुकुल कार्य-व्यापारकी प्राप्ति होनेपर तथा कार्यके सन्तोषजनक परिणामके विपरीत सामाजिक दबाव होनेपर यदि उससे हटना पड़े, तो कितनी व्यथा होती है ? इसका अनुमान पाठक ही लगा सकते हैं। परन्तु धीरे

व्यक्ति अपनी नीति कभी नहीं छोड़ते। सिद्धान्तके पीछे पण्डितजीने सब कुछ छोड़ा, पर अपनी धर्म-नीतिले कभी विमुख नहीं हुए।

सामाजिक सैलाबके सैलाब उमड़ते, चर्चा-बातचीतका दौर चला, लेख मालाएँ लिखी गईं, समाज-सुधारक के नामपर कीचड़ भी उछाला गया, किन्तु आपकी जड़ सुदूरगामी क्षेत्रों तक इतने धायामोंमें विस्तृत रही कि बड़े-से-बड़े तूफान, आँधी, बर्षादर आपका उन्मूलन नहीं कर सके। आप सभी अवस्थाओंमें हिमालयपर स्थित देवदारुकी भाँति अटल अवस्थित रहे। आप मूलमें इतने गहन हैं कि आपके तर्क, प्रमाण, आगम व युक्तियाँ अकाट्य हैं। अभी आपको हिलानेकी किसीमें सामर्थ्य नहीं है।

शरीरकी ढलती हुई अवस्था सम्प्रति आपको चल-विचल करने लगी है जो दीर्घ कालकी रुग्णताका परिणाम है। किन्तु अनेक युगोंसे जिस तत्त्वज्ञानकी भूमिकापर उन्मुक्त वातावरणमें आत्मनिर्भर होकर स्वतन्त्र रूपसे साहित्योपजीवी रहकर अपना आदर्श प्रस्तुत किया है, वही जीवनमें अयसे इति तक एक विशाल वृत्तके रूपमें ज्ञान-विन्दुओंको सार्थकता प्रदान करेगा।

उपासककी उपासना अखण्ड की है, त्रैकालिक की है, नित्य की है, ध्रुव ही शाश्वत है। सम्पूर्ण जीवनका इतिवृत्त ध्रुवसे प्रारम्भ होकर ध्रुव तक ले जाता है। यदि ध्रुवघामको पा लिया, तो सब कुछ पा लिया। श्रद्धेय पण्डितजीके शब्दों में—

‘अतीत कालको देखते हुए मेरा वर्तमान पर्याय-जीवन एक विन्दुके बराबर भी नहीं है। जब वर्तमान शरीरान्धित जीवनको देखते हैं, वो अवश्य ही पिछले पाच वर्ष अनेक आपदाओंमें ओत-प्रोत प्रतीत होते हैं। फिर भी, वह मेरा अपना जीवन नहीं है। क्योंकि मेरा अपना जीवन ज्ञान-दर्शन स्वभावी है। उसमें अभी तक न तो कभी खण्ड पड़ा है और न भविष्यमें खण्ड पड़नेवाला है। पर्यायिका स्वभाव बदलता है। वह बदलती रही है और बदलती रहेगी। संयोगी जीवनमें संयोगका होना और उसका विद्युत्तना भी क्रम-प्राप्त है। उसमें इष्टानिष्ट बुद्धिमें सुख-दुःखकी मान्यता होना यही अज्ञान है। एक ज्ञान-मार्ग ही ऐसा है जो अज्ञानको पूरी तरहसे समाप्त करनेमें समर्थ है। इसलिये वही उपामना करने योग्य है। यह मेरा जीवन-वृत्त है।’

अनवरत हिमपातकी ठिठुरनेसे अकड़ते हुए वृक्ष भले ही धवल तथा जीर्ण-शीर्ण प्रतीत हों, किन्तु वृद्धताकी ठिठुरन जिनकी बुद्धिको स्पर्श तक नहीं करनी, वे श्वेत खद्वरुधारां, जाकिट तथा सफेद टोपीको पहने हुए अपने-प्रायः सुशाभित शरीरसे बुढ़ापेकी दस्तक देते हो, पर युवा मनकी भाँति आज भी अपने अध्ययन, लेखन तथा प्रबचनमें किसी प्रकारकी शिथिलता नहीं आने देते।

भौतिक प्रकृतिकी रंगशालामें विधि रंगोंका परिवर्तन होना स्वाभाविक है प्रभातकालीन बालातप और सन्ध्याकालीन सिन्दूरी अरुणिमा जीवनके उत्थान-पतनके मानो विविध चित्रोंको चित्रित करती हुई लक्षित होती है। पण्डितजीके जीवनमें भी कई उतार-चढ़ाव देखे हैं और उनके विविध रूप-रंग भी हैं। किन्तु जैसे रंगस्थलीकी भूमिमें कभी कोई परिवर्तन परिलक्षित नहीं होता, वैसे ही पण्डितजीकी प्रज्ञा तथा ज्ञानका आकलन करनेवाली मेधा आज भी ज्यों की त्यों अपनी प्रबुद्धताका परिचय देती है। यद्यार्थमें जगतकी कर्म-शालामें रंग-रूपके सिंवाय क्या है? जो भी आदर्पण है, वह रूपका है, रंग का है। तदोन्मेषशालिनी प्रज्ञा इस रहस्यको जानती है, वास्तविकताको पहचानती है। इसलिए वह आकर्षण-विकर्षणों तथा काया-मायाकी आशक्तिले संश्लिष्ट नहीं होती।

काश! हममें यही प्रज्ञा होती, तो माधु सद्गुण उजले मन तथा सिद्ध समान पावन चैतन्यको निर्मल ज्ञानको धारामें सम्यक् रूपसे आकलन कर भलाभाँति शब्दोंको अभिव्यक्ति प्रदान कर पाते।

खण्ड ३

व्यक्तित्व और कर्तृत्व



स्वाध्यायाचार्य पंडित श्री रामदेवप्रसाद जी वर्गी

पूज्य वर्णीजीकी दृष्टिमें पण्डितजी

पं० रमेशचन्द्र बांसल, इन्दौर

विद्वत्त्वर्ष्य पण्डित शिरोमणि श्री फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री जिनागममें करणानुयोगके विशिष्ट ज्ञाता माने जाते हैं। पण्डितजीने करणानुयोगका सच्चा प्रतिनिधित्व किया है और यही कारण है कि षडल आदि सिद्धान्त ग्रन्थोंकी टीका करनेके कारण धर्मानुरागी मुमुक्षुओंको कर्म-सिद्धान्तकी अवस्थाओं एवं परिस्थितियोंकी पूरी सहीकी देखनेको मिलती है।

आधुनिक विद्वानोंकी विभिन्न विशेषताओंमेंसे एक यह भी महत्वपूर्ण विशेषता रही कि आत्म-विज्ञान एवं यशोलिप्साके लिये साहित्य-सृजन नहीं किया। व्यक्तिगत परिचयकी अपेक्षा उन्होंने प्राणी मासको प्रयोजनमूलक तत्त्वोंका विशद वर्णन करना एवं प्राणियोंको अविकल मोक्ष-मार्गमें स्थापित करना तथा स्थित मोक्ष-मार्गियोंके प्रति निबिचिक्रिया, स्थितिकरण और वास्तव्य भाव रखना अपना पनीत अनुष्ठान स्वीकार किया जो कि पं० श्री फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्रीमें स्पष्ट परिलक्षित होता है।

पं० जी साहब बड़े धार्मिक, सामाजिक, क्रांतिकारी, निष्पक्ष प्रवचनकार स्वाभिमानी हैं और आर्ष-भक्ति (आपमें) कूट कूट कर भरी हैं। आपका करणानुयोगका अनुभव बड़ा व्यापक है। आपकी निरीक्षण-शक्ति बड़ी अद्भुत और तीव्र है। करणानुयोगके तो निष्णात पण्डित हैं ही, साथ ही संस्कृतके उद्भूत विद्वान् हैं।

सृजनात्मक साहित्यकी अभिव्यक्तिके लिये सरल एवं सुबोध हिन्दीको अपनाया (गया है) ताकि भाषा-का अल्पज्ञ मुमुक्षु भी हृदयंगम कर सके।

पूज्य गणेशप्रसाद वर्णीजीने दो भागोंमें 'मरी जीवन गाथा' के अनेकानेक स्थलोंपर पं० श्री फूलचन्द्रजी को प्रसिद्ध किया है।

१. कटनीमें विद्वत्-परिषद्

कटनीमें भारतवर्षीय दि० जैन विद्वत्-परिषद्का प्रथम अधिवेशन हुआ, जिसमें अनेक विद्वान् पधारे थे। इनमें एक पं० श्री फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री हैं; जिनके विषयमें वर्णीजीने उल्लेख किया कि—

‘तथा बनारससे पण्डित फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री भी, जो कि करणानुयोगके निष्णात और मर्मज्ञ पण्डित हैं आये थे। आप तो विद्वत्-परिषद्के प्राण हैं।’ (भाग १ पृष्ठ ५२४)

अतः स्पष्ट परिलक्षित होता है कि आप अपने समयके अद्वितीय करणानुयोगके ज्ञाता हैं।

२. सागरमें शिक्षण-शिबिर

सागरमें धार्मिक शिक्षण-शिबिर महोत्सवने पं० श्री फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री आदि अनेक उच्च-कोटिके विद्वानोंके आगमनसे ममाज अत्यन्त गौरवान्वित हो रहा था एवं मुमुक्षु जैनधर्मसे अत्यन्त लाभान्वित हो रहे थे। पं० श्री फूलचन्द्रजीने षडल ग्रन्थके तेरानवे सूत्रमें ‘संजद’ पद होना चाहिए, इस विषय पर धार्मिक भाषण किया, जिसका वर्णीजीने उल्लेख किया—

‘इन्हीं चार दिनोंमें विद्वत्-परिषद्को कार्यकारिणोंको बैठक हुई। ‘संजद’ पदकी चर्चा हुई, जिसमें श्री पं० फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्रीका तेरानवे सूत्रमें ‘संजद’ पदको आवश्यकतापर धार्मिक भाषण हुआ और उन्होंने सबकी धंकाओंका समाधान भी किया। इसमें श्री पं० बर्द्धमानजीने अच्छा भाग लिया था। अन्तमें सब विद्वानोंने मिलकर निर्णय लिया कि षडल सिद्धान्तके तेरानवे सूत्रमें ‘संजद’ पदका होना आवश्यक है।’ (भाग १ पृष्ठ ५४६)

३. गोपाचलके अञ्चलमें

मुरारमें कार्तिक माहके आष्टाह्निक पर्वमें पं० फूलचन्द्र जी सिद्धान्तशास्त्री आदि अनेक विद्वान् पधारे थे। सभीके प्रवचन हुए। पं० जीके विषयमें वर्णोजी लिखते हैं—

“पं० फूलचन्द्र जीके व्याख्यान बहुत ही रोचक हुए।” (भाग १ पृ० ५९१)

४. उदासीनाश्रम और संस्कृत-विद्यालयका उपक्रम

शत्रु कृष्ण ३ सं० २००६ को उदासीनाश्रम की स्थापनाके समय पं० फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री आये। आपके द्वारा धर्मकी जीवनमें आवश्यकता एवं दान पर प्रवचन हुए, जिससे समाजके परिणाम ऋजु हुए, कुछ भाई ब्रह्मचर्य व्रत लेकर आश्रममें रहनेको आये। पं० जी सा० के बनारस लौट जानेके बाद पू० वर्णोजीने प्रवचनमें कहा—

‘पं० फूलचन्द्र जी बनारससे आये थे। वे आज बनारस वापस चले गये। आप स्वच्छ बात करते हैं, किन्तु समयकी गतिविधि देखकर व्यवहार करें, तब उनका प्रयास सफल हो सकता है।’

(भा० २ पृष्ठ १७६)

५. क्षेत्रपालमें चातुर्मास

सं० २००८ का चातुर्मास ललितपुर नगरस्थ क्षेत्रपालमें हुआ। वर्णोजीके इस चातुर्माससे ललितपुर दि० जैन समाज धर्मसे आशातीत लाभान्वित हुआ। समाजके आग्रहवश पं० फूलचन्द्र जी पधारे। आपके निष्पृह मर्मस्पर्शी अविकल प्रवचनसे समाजने अपूर्व लाभ लिया। आपकी निष्पृहता, निर्भयता विचार-कता एवं कर्मठ व्यक्तित्वपर वर्णोजीने अपने प्रवचनमें कहा—

“जनताके आग्रहवश बनारससे पं० फूलचन्द्र जी शास्त्री भी आ गये। आप बहुत ही स्वच्छ तथा विचारक विद्वान् हैं। किसी कामको उठाते हैं, तो उसके सम्पन्न करने-करानेमें अपने आपको तन्मय कर देते हैं। किसी प्रकारका दुर्भाव इनमें देखने में नहीं आया।” (भा० २ पृ० २८३)

इन शब्दोंसे स्पष्ट शलकता है कि आप उत्तम निष्पृह समाजसेवी हैं। आपने जिस कार्यको सम्हाला, उसे अच्छे रूपमें सम्पन्न किया।

६. विविध विद्वानोंका समागम

श्रावण शुक्ल ४ सं० २००८ को पं० श्री फूलचन्द्र जी सिद्धान्तशास्त्रीका प्रवचन हुआ। प्रवचनमें स्वतंत्रता एवं स्वावलम्बन तथा परतंत्रता एवं परावलम्बनपर विशद व्याख्या करते हुए स्त्री, पुत्राधिकता मोह छोड़नेके लिए सुमधुर भाषामें प्रेरणात्मक चित्रण किया। व्याख्यानसे प्रेरित हो वर्णोजीने उस व्याख्यानका सार दूसरे दिन संक्षिप्त रूपसे इस प्रकार कहा—

“श्रावण शुक्ल ४ सं० २००८ को पं० फूलचन्द्रजीका प्रवचन बहुत मनोहर हुआ। आपने कहा कि आत्माको संसार में रखने वाली यदि कोई वस्तु है तो पराधीनता है और संसार से पार करने वाली कोई वस्तु है तो स्वाधीनता है। हम स्वतन्त्र चैतन्य पुञ्ज आत्म द्रव्य हैं। हमारा आत्म द्रव्य अपने आपमें परिपूर्ण है। उसे परकी सहायताकी अपेक्षा नहीं है। फिर भी, यह जीव अपनी शक्तिको न समझ पद-पद पर पर-द्रव्यके सहायताकी अपेक्षा करता है और सोचता है कि इसके बिना हमारा काम नहीं चल सकता। यही इसकी पराधीनता है। जिस समय परकी सहायताकी अपेक्षा छूट जावेगी उस दिन मुक्ति होनेमें देर न लगेगी। अधिवेकी मनुष्य स्त्री-पुत्राधिकको

अपना हितकारी समझकर उनमें राग करता है, परन्तु बिबेकी मनुष्य समझता है कि पुत्रादिकका परिष्कार संसारचक्रमें फँसाने वाला है, इसलिए उसमें तटस्थ रहता है। मनुष्य पुत्रको बहुत प्रेमकी दृष्टिसे देखते हैं, किन्तु यथार्थ बात इसके विपरीत है। मनुष्य सबसे अधिक प्रेम स्व-स्त्रीसे रखता है। इसीसे उसने स्त्रीका नाम प्राणप्रिया रक्खा है। स्त्री भी इसकी आज्ञाकारिणी रहती है। वह प्रथम पतिको भोजन कराती है पश्चात् आप भोजन करती है। पहले पतिको धयन कराती है, पश्चात् आप धयन करती है। उसकी वैयावृत्य करनेमें किसी प्रकारका संकोच नहीं करती। यह सब है, परन्तु पुत्रके होनेपर यह बात नहीं रहती। यदि भोजनमें विलम्ब हो गया, तो पति कहता है—विलम्ब क्यों हुआ? स्त्री कहती है—पुत्रका काम कर्क या आपका। पुत्र ज्यों-ज्यों वृद्धिको प्राप्त होता है, त्यों-त्यों पिता द्वारा ह्वासको प्राप्त होता है। समर्थ होने पर तो पुत्र समस्त सम्पदा का स्वामी बन जाता है। अब आप स्वयं निर्णय कीजिए कि पुत्रने उत्पन्न होते ही आपकी सर्वाधिक प्रेमपात्र स्त्रीके मनमें अन्तर कर दिया; पीछे आपकी समस्त सम्पत्तिपर स्वामित्व प्राप्त कर लिया, तो वह पुत्र कहलाया या शत्रु? आपकी सम्पत्तिको कोई छोन ले तो उसे आप मित्र मानेंगे या शत्रु? परन्तु मोहके नाशमें यथार्थ बातकी ओर दृष्टि नहीं जाती है। यह मांह दर्शन, ज्ञान तथा चारित्र्य इन तीनों गुणोंको विकृत कर देता है। इसलिये हमारा प्रयत्न ऐसा होना चाहिए कि जिससे सर्वप्रथम मोहमें पिण्ड छूट जावे।”

(भाग २ पृ० २८८, २८९)

इस दृष्टान्तके माध्यमसे पं० जीने स्त्री, पुत्र-प्रेमका जो वैराम्योत्पादक चित्रण किया, वह अद्वितीय है। इससे आपके जीवनके विरागताकी झाँकी सलकती है।

श्रावण शुक्ल १४ सं० २००८ को क्षेत्रपालमें रक्षाबन्धनका उत्सव हुआ। पं० श्री फूलचन्द्रजी सिद्धान्त-शास्त्रीका रक्षाबन्धन-पर्वके विषयमें प्रबचन हुआ। पं० जीकी प्राञ्जल शैलीसे समाज गद्गद हो गया। प्रबचनका सार कहते हुए वर्णोजीने कहा—

“सबका सार यही था कि अपराधीसे अपराधी ब्यक्तिकी भी उपेक्षा न कर उसके उद्धारका प्रयत्न करना चाहिए। श्री अकम्पनाचार्यने बलि आदि मन्त्रियोंके द्वारा घोर कष्ट भोगकर भी उनकी आत्माका उद्धार किया है। जैनधर्मकी क्षमा वस्तुतः अपनी उपमा नहीं रखती।”

(भा० २ पृ० २९०)

७. इंटर कालेजका उपक्रम

ललितपुर बुन्देलखण्ड प्रान्तका केन्द्र स्थान है मूलसंघ कुन्द-कुन्द अन्वयका अनुयायी दि० जैन परबारोंका गढ़ है। यहाँ आत्म-ज्ञानकी शिक्षाका आयतन नहीं था। परन्तु पं० श्री फूलचन्द्र जी सिद्धान्तशास्त्रीकी विशिष्ट प्रेरणासे समाजमें शिक्षाका केन्द्र खोलनेकी हृदयमें लहर दौड़ने लगी। पं० जी की प्रेरणासे समाजके गणमान्य लोगोंने बहुत अनुदान लिखाया और कालेज खोलनेका संकल्प किया। इस संकल्पका समाचार वर्णोजीको मिला, वे अतिशय प्रसन्न हुये और कहा—

“मुझे यह जानकर हर्ष हुआ कि पं० फूलचन्द्रजीकी विशिष्ट प्रेरणासे नगरके लोगोंमें इंटर कालेज खोलनेकी चर्चा धीरे-धीरे जोर पकड़ती जाती है। वे इस विषय में बहुत प्रयत्न कर रहे हैं।”

(भा० २ पृ० २९४)

७८ : सिद्धान्ताचार्य पं० फूलचन्द्र शास्त्री अभिनन्दन-ग्रन्थ

“पूर्युषण-पर्व आ गया। पं० फूलचन्द्रजी यहाँ थे ही अतः सूत्रजी पर उनका सारगमित व्याख्यान होता था।”

(भा० २ पृ० २९४)

८. तीव्र वेदना

कार्तिक कृष्णा ११ सं० २००८ को शारीरिक अवन्या विकृत होनेसे एक फोड़ा हो गया। फोड़ाका आपरेशन हुआ तब पं० फूलचन्द्रजी सा० उनके पासमें थे। वर्णाजीने कहा—

“आपरेशनके समय पं० फूलचन्द्रजी पास मे थे।”

(भा० २ पृ० ३०३)

मार्गशीर्ष २९ को चौधरी जीके मन्दिरमें प्रातःकाल जनता सम्मेलन हुआ। पं० श्री फूलचन्द्रजीने अपने व्याख्यानमें कालेजको उत्तरोत्तर वृद्धिगत करे, सौमनस्यसे काम करे, ताकि समाजकी युवा पीढ़ीका भविष्य उज्ज्वल हो। पं० जीके प्रवचनका सार कहते हुए वर्णाजीने अपने व्याख्यानमें कहा—

“पं० फूलचन्द्रजीका भी व्याख्यान हुआ और आपने इस बातका प्रयास किया कि सब सौमनस्यके साथ कालेजका काम आगे बढ़ावें।”

(भा० २ पृ० ३०३)

९. पपीरा और अहार क्षेत्र

मार्गशीर्ष शुक्ल ५ सं० २००९ को मेलोत्सव पर अपार जनता आई हुई थी। पं० फूलचन्द्रजी सा० की उपस्थितिसे समाज अत्यन्त धर्म लाभान्वित हो रहा था। धर्म-प्रचारसे मेलाकी शोभा बढ़ रही थी। पं० फूलचन्द्र जी साहबकी उपस्थितिसे मेलाकी जो उन्नति हुई, उसको व्यक्त करते हुये पूज्य वर्णाजीने कहा—

“पं० फूलचन्द्रजीके पहुँच जानेसे मेलाकी बहुगुणी उन्नति हुई।”

(भा० २ पृ० ३०५)

पं० फूलचन्द्रजीका वर्णाजीके पास आना और तत्त्व-चर्चाका तो उल्लेख मेरी जीवन गाथाके दोनों भागोंमें अनेक स्थलों पर देखनेको मिलता है।

पं० फूलचन्द्रजीने परबती मूल संघ आम्नायी आचार्यों द्वारा रचित शास्त्रोंका मन्थन कर कर्म सिद्धान्त के एक-एक विषय पर जितना कुशलता एवं बुद्धिमत्तापूर्वक वर्णन किया, उसका वर्णन करना सम्भव नहीं है। सिद्धान्तके क्षेत्रमें आपकी पैठ बहुत गहरी है।

इस प्रकार असंदिग्ध रूपसे कहा जा सकता है कि पं० फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री विद्वान् आर्षाम्नायी हैं। सिद्धान्त प्रतिपादनमें वे बंजोड़ हैं। इसलिये सिद्धान्त ग्रन्थोंकी उनके द्वारा की गयी टीका जैन दर्शनकी अनुपम निधि है।



पं० टोडरमलजीके चरण चिन्हों पर

● पं० जगन्मोहनलाल शास्त्री, कटनी

श्रीमान् पं० फूलचन्द्र जी सिद्धान्तशास्त्री विशिष्ट क्षयोपशम के बनी विद्वान् हैं। सन् २१ में जब मैं और पं० कैलाशचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री काशी स्थाप्य विद्यालयका अपना-अपना कोर्स पूरा कर मोरैना जैन सिद्धान्त विद्यालयमें जनधर्मके विशिष्ट अध्ययनको आए तब उसी समय श्रीमान् पं० फूलचन्द्रजी भी (संभवतः साहूमल से) मोरैना आए थे। इनके एक साथी थे पं० किशोरीलालजी। यद्यपि उस समय ये हमारी कक्षामें न थे पर आज तो हमसे कई कक्षाएँ आगे पार कर गये हैं। पंडितजी इस प्रकार हमारे बाल-सखा हैं। हमारा उनका स्नेह भावगत ६२ वर्षोंसे है। हमारा मुरैनाका कोर्स पूरा होनेके समय सन् २३ में एक विशिष्ट घटना विद्यालयमें हुई। विद्यालयके कुछ कार्यकर्ता व पदाधिकारियोंकी जाति तथा प्रान्त पक्षपात परक नीतिने एक अग्रवाल छात्रको जिसका नाम जगदीश था (जो अब डा० जगदीशचन्द्रके नामसे जैनाजैन विद्वत् गोष्ठीमें मन्त्रकी तरह चमक रहा है) उसे निरपराध ही मुपरि० द्वारा बेंतकी कड़ी बेंटसे सिरपर जोरोंकी भार भारी गई। संभवतः इस शकमें कि ये हमारी पार्टीकी जासूसी कर दूसरी पार्टीको बताएगा, जबकि ऐसा नहीं था, क्योंकि वह नीचे जहाँ इनकी पार्टीकी मीटिंग्ग थी उस विद्यालय भवनकी मात्र घड़ीमें टाइम देखने गया था। उसकी कुल उम्र १०-१३ सालकी होगी। सिर फट गया और रक्त धारास कपड़े तर बतर हो गये। अस्पतालमें इलाज हुआ। तत्कालीन अविष्ठाताके पास इस दुर्घटनाकी सूचना दी गई। रक्तरंजित बस्त्र भी पासलसे भेजे गये ताकि घटनाकी गंभीरता उनकी समझमें आ जाय। परीक्षाएँ चल रही थी। अविष्ठाता जी आये पर कोई पुछताछ न कर न्यायका गला घोटकर चले गये। वह छात्र तथा उसे बचानेवाला धन्नालाल जमादार जो गोलालारे था दोनोंको विद्यालयसे निकाल दिया गया। इस विरोधमें गोलापूर्व, अग्रवाल, परवार, गोलालारे-दक्षिण प्रान्तीय आदि २८ छात्रों और दो अध्यापकोंने विद्यालय त्याग कर दिशा। जिनमें एक पं० फूलचन्द्र भी थे। अन्याय सहन करना इनकी प्रकृतिमें प्रारम्भसे ही न था। जबलपुरमें इस निमित्तसे नवीन 'शिक्षा मन्दिर' की स्थापना पूज्य वर्षाजी द्वारा हुई और उन छात्रों व पाठकोको स्थान दिया गया। उक्त घटनाको हम सब लोगोंने कभी अखबारोंमें नहीं लिखा, समाजमें नहीं रखा आज तक यह इतिहास जो मोरैना विद्यालयके पतनका कारण हुआ गुप्त ही रखा इस भयसे कि दुर्घबर्ष स्व० पंडित गोपालदासजी वरैया का नाम विद्यालयके साथ जुड़ा है। अतः किसी भी प्रकार विद्यालयको क्षति न पहुँचे। कार्यकर्ता तो बदलते रहेंगे। इस सद्भावनासे सब मौन रहे। चूँकि पं० फूलचन्द्रकी जीवनीसे इस घटनाका सम्बन्ध है। इस समय इसके जानकार और उस अन्यायको मोनपूर्वक सहन करनेवाले अब हम ५-६ व्यक्ति ही हैं। इसलिए इसका उल्लेख सहसा आ ही गया। मोरैना विद्यालयके पतनका कारण उक्त जातीय पक्षपात बना।

पं० फूलचन्द्रजी उस समय कर्मकाण्ड गोम्मतसार पढ़ते थे अतः, शिक्षा मन्दिर जबलपुर उनकी नियुक्ति वर्षाजी द्वारा छात्रत्वके साथ पाठकत्वंत पदपर भी हुई। पं० बशीररजी न्यायालकारजी इस अध्यायमें प्रपीडित थे और सबसे त्यागकर छात्रोंके साथ चले आये थे के पाम अध्ययन करते थे और जीवकाण्ड तकके छात्रोंको पढ़ाते थे। बादका पूरा इतिहास जो पं० फूलचन्द्रजी की जीवनीसे संबद्ध है लम्बा है यहाँ उसका उल्लेख लेखको बढ़ायेंगा अतः उसे यही छोड़ रहा हूँ।

छात्रावस्था पूर्णकर कार्य धैर्यम उन्होंने २-३ वर्ष बाद ही पदापण किया। पं० कैलाशचन्द्रजीने अस्वस्थताके कारण जब काशी विद्यालय छोड़ा तब पं० फूलचन्द्रजीने उस पद को सम्हाला। कुछ समय बाद उससे विरत हुए और पं० कैलाशचन्द्रजी स्वस्थ होकर पुनः अपने पद पर आ गए। पं० फूलचन्द्रजी सदासे आगमके दृढ़ श्रद्धाली रहे। आगमोक्त वार्ता कहनेसे पीछे नहीं हटे। इस आगम सम्मत सिद्धान्त संरक्षणमें उन्होंने अनेक बार—समाजके सुप्रसिद्ध विद्वानों तथा तत्कालीन जैनाचार्योंसे भी टक्कर ली, आजीविका बिहीन हूमे पर सिद्धान्त पक्ष नहीं छोड़ा।

देशके असहयोग आन्दोलनमें भी थी पं० जीने सक्रिय भाग लिया और जेलकी यात्रा भी की। सामाजिक सुधारके वे पक्षपाती रहे, पर आगमबाह्य सुधारकी बात उन्होंने स्वप्नमें भी नहीं की। इसीसे जब सुधारवादी नेताओंसे उनका मतभेद बना तो सामाजिक क्षेत्र छोड़कर साहित्यिक क्षेत्रको अपना प्रमुख कर्मक्षेत्र बनाया और आज भी उसीमें संलग्न हैं। पूज्य वर्णी गणेशप्रसाद जी तथा पं० देवकीनन्दनजीके वे अल्पमकसूर थे। आज भी (उनके दिवंगत हो जाने पर भी) उनको इन दोनों महानुभावों पर अमित श्रद्धा है। देवगढ़ गजूरथके पक्ष प्रतिपक्ष में पं० देवकीनन्दनजीके प्रतिपक्षमें ये खड़े थे, गुरु शिष्यत्व संबन्धकी भी परवाह न कर वे अपने सिद्धान्तपर अटल रहे, पर गुरु भक्ति नहीं छोड़ी।

वर्णी ग्रन्थमालाकी स्थापनाका श्रेय पं० फूलचन्द्रजीको ही है। सहयोगी बादमें अनेक हों पर मूल पुरस्कृतां पं० फूलचन्द्रजी हैं उसके जन्म कालमें आज ४० वर्ष तक वे ही उसके निर्वाहक हैं। लासों रुपयोंका व्यय, अनेक ग्रन्थोंका प्रकाशन केवल इस एक व्यक्तिकी श्रद्धा और शक्ति पर अबलम्बित रहा। लासों रुपयोंका फंड आज भी वर्णी संस्थानमें है।

वर्णी ग्रन्थमालामें कई वर्षसे उसके मन्त्री थे। एक बार अध्यक्ष महोदयसे कुछ सैद्धान्तिक मतभेद हो गया। उनसे कहा गया कि आप उक्त चर्चाको बदलकर ग्रन्थ छापो। पंडितजीने कहा यह आगम सम्मत है। इसलिम् मैं इसे नहीं बदल सकता। मैं इस ग्रन्थको ग्रन्थमाला से न छापूर्ंगा, आपकी मर्यादाका ध्यान रखूंगा अतः ग्रन्थ अन्यत्र से प्रकाशित कराया।

एक बार जब मैं सम्मेलनशिखरजीकी यात्राके बाद बनारस आया तो पं० फूलचन्द्रजी कवायपाहुड़ (जयधवला) के किन्ही भागोंका अनुवाद कर रहे थे। मैं दस दिन बनारस रहा। उन दस दिनोंमें पं० जीने एक लकीर भी नहीं लिखी पर अनेक ग्रन्थोंका आलोचन ७-८ घंटे प्रतिदिन करते रहे। मैंने सहसा पूछा कि आपने कुछ इन दिनों लिखा नहीं? तब आपकी आजीविका कैसे चलेगी? पं० जी का उत्तर उनकी आत्माका स्वच्छ प्रतिबिम्ब था—

उन्होंने यह उत्तर दिया कि अमुक पंक्ति अटक गई है उसका अर्थ अन्य आगम ग्रंथोंसे मेल नहीं ला रहा है। मैं गंभीरताके साथ यह देव रहा हूँ कि यहाँ क्या विवक्षा है और अन्यत्र किस विवक्षासे लिखा गया है। या इसका अर्थ स"अनेमें मेरी भूल है जबतक विषय स्पष्टरीत्या मुलझता नहीं, तबतक कलम कैसे चलाऊँ।

मैंने कहा कि ऐसी स्थितिमें आपका पारिवारिक व्यय तो नहीं चल सकेगा। उनका उत्तर था कि यह आप लोगोंके सोचनेका काम है मेरा नहीं। मैं तो ईमानदारीसे श्रम करके सिद्धान्तके रहस्योंको अन्य आचार्योंके मन्तव्योंके आधारपर खोलने पर ही अपनी कलम चलाऊँगा।

मैं नूँक उस समय वर्णी ग्रन्थमालाका उपाध्यक्ष और भा० वि० जैन मंथ मथुराका प्रधान मंत्री था। श्री पं० कैलाशचन्द्रकी साहित्य विभागेके मंत्री थे। दोनोंने परस्पर विचार किया कि साहित्यका वह भी जैन आगम साहित्यके अनुवाद व सम्पादनका कार्य मिट्टी खोदनेकी मजदूरीका काम नहीं है कि जितनी खोदे उसी मापसे मजदूरी दी जाय। उपायान्तर न देखकर पारिश्रमिककी दर डेबडी कर दी, भले इससे ग्रन्थ मंहंगे पडेंगे पर इन महानु ग्रन्थोंपर होने वाले ध्रमको देखकर वह कुछ भी नहीं है।

सुबिख्यात पं० टोडरमल जी अपने युगके सुप्रतिष्ठित निष्णात विद्वान् थे। उन्होंने मोक्षमार्ग प्रकाशक तो लिखा पर अपने समयमें श्री गोमटसार जीबकाड, कर्मकाण्ड, लखिसार, क्षपणासार, त्रिलोकसार आदि प्राकृत भाषाके उत्कृष्ट कोटिके करणानुयोग ग्रन्थोंकी संस्कृत टीकाओंका हिन्दी अनुवाद भी किया था जो अपने में महानु कार्य था। उनका क्षयोपशम इतना उत्कृष्ट ना कि वे उन कठिनतर ग्रन्थोंका स्वबुद्धिसे सरलरुम

अनुवाद कर सके फिर भी विषय करणानुयोगका अत्यन्त जटिल है गणित विषयक अनेक उल्लसने हैं पर पं० जी उन्हें सुलझा सके। पर पठन-पाठन न हो सका।

वर्तमान शस्त्रीय स्वनामऽप्य पं० गोपालदास जी बरैया हुए जिनके समयमें करणानुयोग दर्शनमात्रकी वस्तु थी। माना प्रथमानुयोग और चरणानुयोगका स्वाध्याय करने वाले विरले विद्वान् थे। मूल मात्र तत्त्वार्थ-सूत्रका भाष्यन कर देने वाला ही बड़ा विद्वान् माना जाता था। उस युगमें बिना किसीकी सहायताके गुरु गोपालदास जीने इन महान् ग्रंथोंका केवल स्वाध्याय ही नहीं किया, सैकड़ों शिष्योंको अध्यापन कराया।

यह इतिहास प्रसिद्ध है कि आचार्य नेमिचंद्र चक्रवर्ती जिनके समयको १२०० वर्ष हो गया वे इन वदखण्डागमका स्वाध्याय कर रहे थे। इतनेमें उनके शिष्य श्री चामुण्डराय जी उस समय आए और बन्दनाकर बंठ गए। आचार्य श्रीने ग्रन्थ वाचन बंद कर दिया तब श्री चामुण्डराय जीने पूछा तो आचार्य बोले, ये महान् ग्रन्थ है तुम इनके श्रवणमननके योग्य नहीं हो। श्री चामुण्डराय जीने पुनः अभ्यर्थना की कि फिर हम जैसे श्रावक इन ग्रंथोंके रहस्यको कैसे समझ पाएंगे तो उन्होंने उनके इस निमित्तको लेकर गोम्मतसारादि ग्रन्थोंकी रचना की।

स्व० पं० टोडरमल जी भी इन ग्रंथोंको देखना चाहते थे और उनकी हिन्दी टीका लिखनेका विचार रखने में पर काललघ्वि नहीं आई थी वे अपने अल्पते जीवनकालमें न दर्शन कर पाए न स्वाध्याय ही।

जो कार्य पं० टोडरमल जीने अपना प्रजाके बलपर करणानुयोगके ग्रन्थोंके अनुवादको लिखा उसी प्रकार यद्यपि पं० फूलचन्द्रजी गुरु गोपालदास जीके शिष्य पं० वंशोधर जी तथा पं० देबकीनन्दन जी द्वारा गोम्मत-सारादि ग्रन्थोंका अध्ययन कर चुके थे। तथापि हस्तलिखित प्रति जो प्राकृत भाषामें निबद्ध थी उसे शुद्ध करना फिर अनुवाद करना, फिर ग्रन्थान्तरोसे उसका सामञ्जस्य मिलाना और इतने विशाल ग्रन्थको पूरा कर प्रकाशित करनेका कार्य इस युगका महान् कार्य सुमेरु यात्रा जैसा था। पं० फूलचन्द्र जी अपनी जन्मान्तर की प्रजाके संस्कारसे तथा वर्तमान आगमकी अटूट श्रद्धाके कारण इसे लिख सके अतः हम इन्हें इस युगके पं० टोडरमल जी ही मानते हैं।

इस दुबले पतले लम्बे छरहरे बदनके व्यक्तित्वमें कितना गाम्भीर्य है, कितनी धर्म श्रद्धा है, कितनी दृढ़ता है, कितना अध्यवसाय है, कितना धर्म सेवा व समाज सेवाकी लगन है वह उनके जीवनके कार्य कलापों तथा पवित्र जीवनसे दर्पणकी तरह स्पष्ट है। मैं उनके प्रति सद्भावनायें प्रकट कर सकता हूँ। अतः इस अवसरमें उनका सहस्रशः अभिनन्दन करता हूँ।

जैन भारतीके ओजस्वी सपूत

● डॉ० ज्योतिप्रसाद जैन, लखनऊ

शिलावन जैसे एक छोटेसे ग्राममें एक साधारण स्थितिके परिवारमें जन्में पण्डितजीका बाल्य एवं कुमारकाल प्रायः विपन्नावस्थामें ही व्यतीत हुआ। उन्हें वे सुख-सुविधाएँ एवं सामन प्राप्त नहीं हुए जो बायकी पीढ़ियोंके बहुभाग युवकोंको प्राप्त हुए। समाजकी धार्मिक शिक्षा संस्थाओंमें शास्त्री उपाधि पर्यन्त शिक्षा प्राप्त करके उन्होंने शीघ्र ही वैसी ही संस्थाओंमें अल्पवैतन पर अध्यापन कार्य करके जीवन निर्वाह प्रारंभ किया। गार्हस्थ्यके दायित्व भी ऊपर आ गये। बड़ा संघर्षमय जीवन रहा। किन्तु यदि आर्थिक दृष्टिसे अल्पसन्तोषी रहना एक विवशता अथवा संस्कारजन्य गुण था, तो ज्ञानार्जनकी पिपासा उल्लस्य थी। ज्ञानका

अयोपशय अच्छा बा, मेधा तेजोमय थी, लगनपूर्वक किए गये सतत शास्त्राभ्यासे उन्हें बड़े-बड़े ग्रन्थोंके सम्पादन, अनुवाद, टीकाव्याख्यादिमें निष्णात बना दिया और शास्त्री पण्डितोंकी अग्रिम पंक्तिमें प्रतिष्ठित करा दिया। इस लेखन कार्यसे जो अतिरिक्त आय हुई उसके बल पर गार्हस्थ्यक दायित्वाका निर्वाह संतोषजनक रूपसे हो पाया, पुत्र-पुत्रियोंका लालन-पालन किया, उन्हें उत्तम शिक्षा दिलाकर, विवाहादि करके अपने पैरों-पर खड़ा कर दिया। जो कुछ किया स्वपूषार्थसे किया। इस बुद्धिजीवी विद्वानकी निजी आवश्यकताएँ अपि सीमित तथा खान-पान, रहन-सहन बड़ा सादा एवं सरल रहा। वह खादीवस्त्रों रहते आये है, और स्वातन्त्र्य संग्राममें सक्रिय भाग लेनेके कारण १९४१ में तीन मासका कारावास भी भोगे हुए है। अब तो जीवनकी सन्ध्यामें, लौकिक क्षेत्रमें प्रायः कृतकृत्य होकर एक उदासीन धावकके रूपमें इन्दौरमें रहकर अपनी बृद्धावस्थाको सार्थक कर रहे हैं।

श्री पण्डितजीका सम्पूर्ण जीवन जैन शास्त्रोंके अध्ययन अध्यापन, धवल, जयधवल, महाधवल जैसे अगामिक ग्रन्थराजों तथा तत्त्वार्थसूत्र, तत्त्वार्थसिद्ध, आत्मानुशासन, लक्षिसार, पंचाध्यायी प्रभृति महत्त्वपूर्ण शास्त्रोंके सम्पादन, अनुवाद, टीकाव्याख्या आदि जैनतत्वमीमांसा एवं वर्ण-जाति और धर्म जैसी मौलिक कृतियोंके प्रणयन, ज्ञानपीठ पूनाञ्जलिका सम्पादन, खानिया-तत्त्वचर्चा जैसी विस्तृत शास्त्रीय चर्चा, पत्रोंमें शंका-समाधान, अनेक विविधविषयक शोध-लोजपूर्ण गंभीर लेखो-निबन्धों आदिके लेखनमें व्यतीत हुआ है। साथ ही वह श्रेष्ठ प्रबचनकार एवं ओजस्वी सुवक्ता हैं। आगम ग्रन्थोंका आलोचन करनेका उन्हें सुअवसर मिला, फलस्वरूप कर्म-सिद्धान्तका तो उनके समकक्ष तलस्पर्शी भर्माज वर्तमानमें स्यात् ही कोई अन्य हो। जब अध्यात्मवाद एवं निरवयव-धर्मकी ओर उनके दृष्टिका कुछ विशेष झुकाव हुआ तो अनेक पण्डितोंने उनकी आलोचना भी पर्यप्तकी, किन्तु वह कुछ विशेष दमदार प्रमाणित नहीं हुई। पण्डितजीके लेखनमें, और वक्तृताओं एवं चर्चाओंमें भी, एक सुलझी हुई दृष्टि एवं स्वतन्त्र विचार प्रवृत्तिके दर्शन होते हैं। वह कई पुरातन ग्रन्थ-कारों और उनके ग्रन्थों या मन्तव्योंकी पयलीचना करते रहे हैं, किन्तु वह आलोचना प्रायः मदाग्रहविहीन और युक्तियुक्त अथवा तर्कपूर्ण रही। वह दिग्भ्रमर आम्नायके मूलाधार आगमों एवं आगमिक साहित्यके मन्तव्योंका अतिक्रमण नहीं करती।

इस प्रकार वर्तमान शताब्दीके जिन विद्वानोंने जैन भारतीके भण्डारको सर्वाधिक समृद्ध किया है तथा जैन धर्म, संस्कृति, सिद्धान्त एवं दर्शनको समझनेकी सम्यक् दृष्टि प्रदान करनेमें योग दिया है, उनमें श्री पं० फूलचन्द्रजी शास्त्रीका स्थान चिरस्मरणीय रहेगा।

हमारे तो पण्डितजीके साथ पचासों वर्ष पुराने सम्बन्ध हैं। वह हमारी अग्रज पीढ़ीके विद्वान् हैं। उनसे स्नेह एवं प्रेरणा निरन्तर मिलती रही है। जब भी लखनऊ पधारे या पाससे भी निकले अथवा कानपुर आदि भी आये, तो उन्होंने हमें दर्शन देनेकी अवश्य कृपा की। स्वभावके भी बड़े विनोदी हैं दूरसों पर तो हँस ही सकते हैं, वह स्वयं ही अपने ऊपर हँस सकते हैं। अपनी दुर्बलताओंको भी डोंगके आवरणमें ढँकनेका प्रयत्न नहीं करते, लजीली मुस्काहके साथ उन्मुक्त स्वीकार कर लेते हैं विद्वानोंमें यह बात प्रायः विरल ही होती है। हमारे तो वह सदैव आदरके भाजन रहे हैं। बड़े भागसे ऐसे वयोवृद्ध, ज्ञानवृद्ध, अनुभववृद्ध अग्रजोंकी स्नेहपूर्ण कृपा प्राप्त होती है।

इस सुश्रवसर पर हम अपने उन गुह्यगुह्य अग्रज वन्दु पंडितप्रवर फूलचन्द्रजी सिद्धान्ताचार्यके चिरायुष्य, सुस्वास्थ्य एवं सार्थक एवं वार्द्धक्यकी मंगलकामना करते हुए, उनके प्रति आदरपूर्ण स्नेहाञ्जली अर्पित करते हैं।

विरल विभूति

● श्री यशपाल जैन, दिल्ली

सिद्धान्ताचार्य पं० फुलचन्द्र शास्त्रीके प्रति मेरे मनमें बड़ी आभिव्यक्ति और आदरभाव रहा है, इसलिए नहीं कि वह जैन-दर्शनके प्रकाण्ड पंडित हैं, इसलिए भी नहीं कि उन्होंने जैनधर्म और जैन वाङ्मयकी सहायनीय सेवा की है, बल्कि इसलिए कि इतने विद्वान् होते हुए भी वह अत्यन्त सरल हैं, निरभिमानी और संवेदनशील हैं। प्रायः देखनेमें आता है कि विद्वान् अपनी विद्वत्ता और साधु अपनी साधुताके दंभसे आक्रान्त रहते हैं, किन्तु पण्डितजीने अपनी विद्वत्ताको अपने मानव पर कभी हावी नहीं होने दिया। यही कारण है कि वह अहंकारसे युक्त रहकर सामान्य जनकी भाँति अपना जीवन जीते हैं।

पण्डितजीसे सर्वप्रथम कब मेट हुई, अब याद नहीं आया। धुंधला-सा स्मरण है कि किसी जैन समारोहमें उनसे मिलना हुआ, लेकिन जब मैंने 'प्रेमी अभिनंदन ग्रन्थ' का कार्य अपने हाथमें लिया तो उनसे काफ़ी पत्राचार हुआ। एक बार काशीमें उनके निवास-स्थान पर भी गया और अनेक विषयोंपर उनसे चर्चा की। वे सब चर्चाएँ अब विस्मृत हो गई हैं, पर इतना ध्यान अब भी बना है कि उनकी विषय-प्रतिपादन-शैलीमें न कहीं अस्पष्टता थी, न विचारोंमें जटिलता। उन्होंने जैन तत्त्व ज्ञानका शास्त्रीय ढंगपर अध्ययन किया है, उसकी सूक्ष्मताओंको समझा है, परन्तु अपने मौलिक चिन्तनसे उसे बहुत ही संबोध बना दिया है।

पण्डितजीका जन्म बुन्देलखण्डके एक ग्राममें हुआ। वहीके एक विख्यात तीर्थ कुण्डेश्वरमें ७ वर्ष मुझे भी रहनेका सौभाग्य प्राप्त हुआ। अपने अनुभवके आधारपर, सारे देशकी कई बार परिक्रमा करनेके बाद, कह सकता हूँ कि वहाँकी भूमि और जन की आज भी अपनी विशेषता है। यद्यपि समयने और परिस्थितियोंने बहुत-कुछ परिवर्तित कर दिया है, तथापि वहाँका लोकजीवन आज भी बड़ा निष्कण्ट है। पण्डितजीको बचपनमें अपनी जन्म भूमिमें जो संस्कार प्राप्त हुए, उनकी जड़े उत्तरोत्तर मजबूत होती गयीं। उनका कर्मक्षेत्र व्यापक बना, उनके ज्ञानका भण्डार विस्तृत हुआ, पर उनके हृदयकी निर्मलता यथापूर्व बनी रही।

जैनधर्म, जैनदर्शन और जैन साहित्यकी पण्डितजीने अथक सेवा की। उन्होंने 'षट्खण्डागम' (षड्वा) के सम्पादनमें जैनतत्त्ववेत्ता डॉ० हीरालालका हाथ बँटाया, 'तत्त्वार्थसूत्र' की हिन्दीमें टीका तैयार की, 'सर्वाथसिद्धि' की हिन्दी टीका लिखी। 'पंचाध्यायी' तथा 'लविषार' का सम्पादन किया, और भी बहुतसे ग्रन्थोंके सम्पादन तथा अनुवादमें योगदान दिया। कहनेकी आवश्यकता नहीं कि जैनधर्म और जैनदर्शनके ये ऐसे ग्रन्थ हैं, जिनका अनुशीलन करके भारतीय पाठकोंका अनुवाद और टीका द्वारा सुलभ करना आसान नहीं था; लेकिन पण्डितजीने तो अपने जीवनको उसी दुर्लभ कार्यके लिए समर्पित कर दिया था। वह दर्शनकी गहराईयोंमें डूबकी लगते गये और मूल्यवान-से-मूल्यवान रत्न निकाल कर लाते रहे।

सबसे बड़ी बात उन्होंने यह की कि उनको जो निधियाँ प्राप्त हुईं, उन्हें अपने तक ही सीमित नहीं रक्खा। अत्यन्त उदारतापूर्वक अपने अर्जनका विसर्जन किया। जो पाया, उसे मुक्तभावसे समाजको दिया। जो निःस्वार्थ भावसे देता है, उसका भण्डार कभी रिक्त नहीं होता। पण्डितजी जितना देते गये, उतना ही उनका भण्डार समृद्ध होता गया।

पण्डितजी लेखनीके जितने धनी हैं, उतने ही धनी वाणीके भी हैं। बड़े ओजस्वी वक्ता हैं। मुझे याद आता है कि अ० भा० जैन विद्वत् परिषद्के एक अधिवेशनमें पण्डितजी किसी दुर्लभ विषयपर बोले कि और श्रोता मुग्ध होकर बहुत देर तक उन्हें सुनते रहे थे। एक नहीं, प्रायः सभी अवसरों पर ऐसा ही होता है। अपने विषयके सरल प्रतिपादनके साथ-साथ श्रोताओंकी बहुत-सी शंकाओंका भी वह सहज ही समाधान कर देते हैं।

पण्डितजीकी रुचि शिक्षामें भी कम नहीं है। उन्होंने कई शिक्षण-संस्थाओंमें जहाँ अध्यापन कार्य किया, वहाँ कई विद्यालयों, महाविद्यालयों और गुरुकुलोंकी नींवको भी पक्का कराया। ललितपुरका बर्णा कालेज और खुर्रूके दिगम्बर जैन गुरुकुलको उन्होंने विपुल धन दिलवाया, बल्कि बर्णा कालेज तो उन्होंनेकी सूक्ष्म-रूखका परिणाम है।

जिनकी धर्ममें गहरी अभिरुचि होती है, वे राजनीतिसे प्रायः दूर रहते हैं; लेकिन पण्डितजीने राजनीतिके प्रति लगाव न रखकर भी देश-प्रेमको अपने हृदयमें ऊँचा स्थान दिया है। जिस समय स्वाधीनता-संग्राम अपने अंतिम दौरमें पहुँच रहा था, पण्डितजीने व्यक्तिगत सत्याग्रहमें भाग लिया। उसके परिणाम-स्वरूप वह जेल गये और तीन महीने शांसीके कारावासमें व्यतीत किये।

पण्डितजी उस पीढ़ीकी विभूति हैं; जो अब धीरे-धीरे लुप्त होती जा रही है। राजनीतिने देशकी एकताको ही खंडित नहीं किया है, व्यक्तिकी समग्रताको भी टुकड़े-टुकड़े कर दिया है। आदमी आज अपनेसे ही पराया हो गया है। आत्मकल्याण पर स्वार्थका पर्दा पड़ गया है और व्यक्तिके हितने समाजके हितको गौण बना दिया है। किन्तु पण्डितजी है कि आज भी अपनी आस्थाको अखंड बनाये रखकर उस मार्ग पर चल रहे हैं, जो आत्म हितकारी होनेके साथ-साथ समाजके लिए भी लाभदायक है।

यद्यपि वय और अस्वस्थताने पंडितजी भौतिक शरीरको शिथिल कर दिया है और उनका इष्टर-उष्टर आना-जाना भी बहुत कम हो गया है, फिर भी उनकी प्रजा पूर्णरूपने सचेत है और समाजको समुन्नत करनेके लिए वह यथासंभव अपना योगदान दे रहे हैं।

मैं पंडितजीका हार्दिक अभिनन्दन करता हूँ। वह स्वस्थ रहे, दीर्घायु हो, ऐसी मेरी कामना और प्रभुसे प्रार्थना है।



उदार व्यक्तित्वके धनी

● डॉ० लालबहादुर शास्त्री, दिल्ली

पं० फूलचन्द्रजी सिद्धान्ताचार्य जैन समाजके उन गिने चूने विद्वानोंमेंमें है जिनकी सेवाएँ जैन समाजके लिये आदर्शभूत रही हैं। प्राचीन सबला आदि ग्रन्थोंका जितना समझना आजके विद्वानोंके लिये कठिन था हिन्दी रूपान्तर करने उन्हें जनसाधारणके बोधगम्य बना दिया यह आपकी बहुत बड़ी देन है। इसके अतिरिक्त आपने और भी अनेक ग्रन्थोंकी सरल और सुबोध टीकाएँ लिखी हैं जिनका पठन-पाठन आज सर्वत्र जैन समाजमें प्रचलित है। आपके इस सेवा कार्यका समाजपर जो उपकार है उसके परिवर्तनमें समाजके द्वारा आपको अबतक उतना सम्मान नहीं मिला जितना मिलना चाहिये था। यह पहला हाँ अबसर है कि आदरणीय पंडित जीको समाजकी तरफसे अभिनन्दन ग्रन्थ समर्पित किया जा रहा है।

पंडितजी गुरु गोपालदासजीकी तीसरी पीढ़ीके विद्वान् हैं जब कि मैं चौथी पीढ़ीसे सम्बन्धित हूँ। अपनी इस किशोर अवस्थासे ही मैं पंडितजीसे परिचित हूँ। लेकिन सन् १९८६ में जब मैं बनारस पहुँचा तब मेरा उनसे विशेष परिचय हुआ। उन दिनों दिगम्बर जैन संघ मयूरका साहित्य विभाग, वाराणसीमें पं० कैलाशचन्द्रजीके निर्वेशनमें चल रहा था जिनके पण्डितजी प्रमुख स्तम्भ थे। वहाँ मैं मोक्षप्रकाशके हिन्दी (खड़ी बोली) में रूपान्तरित कर रहा था। मैंने देखा कि पंडितजी जैसे उष्णकोटिके विद्वान् हैं वैसे ही वे बड़े मिलनसार विनम्र स्वभावके व्यक्ति हैं। दूसरेके सुख दुःखमें सम्मिलित होना उनका सहज स्वभाव है। वे जब कभी आप बीती

घटनाएँ सुनाते थे हृदय भर आता था। समाजमें उन्होंने जहाँ भी काम किया सम्मानकी अपेक्षा उन्हें असम्मान ही अधिक मिला। फिर भी उन्होंने अपने स्वामिमानकी सदा रक्षा ही की है।

गुरु गोपालदासजीकी कृपा से जब विद्वानोंकी परम्पराका सुजन हुआ तब विद्वानोंको अपने आर्थिक कष्टके निवारणके लिये अध्ययन अध्यापनकी सामाजिक सेवाएँ स्वीकार करना पडीं। परिणाम यह हुआ कि विद्वानोंको समाज अपना सेवक समझने लगी धीरे-धीरे उनके साथ पीरबबर्ची भिस्ती खर जैसा व्यवहार होने लगा। आवश्यक पं० जीने भी कहीं-कहीं इस स्थितिका सामना किया। इस कारण मेरे हृदयमें भी स्वामिमानके संस्कार उदित होते थे। अपने अनुगतके लिये समर्पित होकर रहना पंडितजीका सहज स्वभाव था।

मेरे सीधे हाथका अंगूठा बुरी तरह पक गया था। मैंने उसका बहुत कुछ उपचार किया लेकिन ठीक होना तो दूर रहा वह और अधिक पकता ही गया। पं० जी मुझे दवाखाना ले गये। गैंगियोंकी भीड़के कारण पंडितजी मेरे साथ २-३ घंटे बैठे रहे। अंगूठा का आपरेशन होगा सुनकर मैं रोने लगा, पंडितजी ने मुझे धैर्य बंधाया। और आपरेशन कराके मुझे सावधानीके साथ घरपर ले आये। इन घटनाके कारण वे मुझे दूर रहते हुये भी चाहे जब निकट आ जाते हैं। बनारसमें क्षय रोगसे पीडित होने पर भी भा० दि० जैन संघने भी जीवनकी रक्षा करने के लिए तन-मन-धनकी बाजी लगा दी थी। पंडितजी भी इसमें अनुमोदक थे।

सोनगढ़की मान्यताओको लेकर यद्यपि पंडितजीके साथ मेरे मतभेद हैं फिर भी आजतक मनमें भेद कभी नहीं हुआ। पंडितकी जब कभी देहली आते हैं तो मैं बड़े स्नेहसे मिलता हूँ। सैद्धान्तिक मान्यताएँ तो पिता पुत्र, पति पत्नी और गुरु शिष्य आदिमें भी भिन्न-भिन्न देखी जाती हैं पर समसदार व्यक्तियोंमें इससे मनमुटाव नहीं होता।

अभी कुछ माह पहले मैं प्रवासमें घूमता हुआ इन्दौर पहुँचा वहाँ मालूम हुआ कि मेरे स्नेही मित्र पं० फूलचन्द्रजी इंदौर उदासीन आश्रममें हैं। मुझे उनसे मिलनेकी उत्सुकता हुई। जब मैं आश्रमके निकट पहुँचा तो सड़क परसे एक सज्जन जिनका शरीर कंकाल जैसा था आश्रमके बाहर दालानमें स्नान करते हुये दिखाई दिये। जब मैं बिल्कुल निकट पहुँचा तो मालूम हुआ पं० फूलचन्द्रजी हैं! उनके शरीरकी यह दुर्दशा देखकर मेरी आँखमें आँसू आ गये। उषर उन्होंने जब कुछ देरमें मुझे पहचाना तो कहने लगे कि आपका स्वास्थ्य भी बहुत गिर गया है—आप भी इस शरीरके कारण मुझे एकदम पहचानने में नहीं आये। हमारी परस्पर काफी देर तक सामाजिक चर्चाएँ होती रही। विद्वानोंके संबंधमें पं० जी ने कहा कि अब विद्वानोंकी स्थिति कम हो रही है। अब वे ही विद्वान् रहेंगे जिनके अध्ययनका क्रम तो नहीं रहेगा फिर भी वे सत्ताह-दो सप्ताहकी अवधिके अन्दर शिक्षण शिबिरों में पढ़कर विद्वान् बन जायेंगे। और भ्रोता लोग उन्हींकी बातको समझेंगे। गहन अध्ययन, मनन, चिंतनकी अब कोई भी आवश्यकता नहीं है। मैं सुनकर हँसने लगा।

पं० फूलचन्द्रजी अपना शेष जीवन अब इंदौर आश्रममें ही बिताना चाहते हैं। वे अब अपनी सभी धरेलू झंझटोंसे मुक्त होकर एकाकी निस्पृह चित्तसे समय व्यतीत करना चाहते हैं। अब आप प्रायः सामाजिक कार्यों में हाथ नहीं बटाते फिर भी शबला आदिके अध्ययन अध्यापन आदिमें अवश्य सम्मिलित होते हैं।

श्री पं० जीके दीर्घजीवनकी मैं हार्दिक कामना करता हूँ।

वर्तमान दि० जैन पाण्डित्यकी प्रमुख कड़ी

● प्रो० खुशालचन्द्र गोरावाला, वाराणसी

मुक्ति शास्त्राविरोधिका

जिनशासन या जैन-विद्याका उद्गम यदि तीर्थंकरकी दिव्यध्वनि है तो उसकी कसौटी दृष्ट और दृष्टका अविरोध अथवा युक्ति है। और युक्तिकी पुष्टि वह (आगम) स्वयं है। इसीलिए 'आगम चक्रे साहू' मय जैनसंघमे शास्त्राम्यासीके या स्वाध्यायी गृहस्थकी अपनी असाधारण स्थिति है। यद्यपि वीतराग केवली प्रभुकी दिव्यध्वनि ही होती है किन्तु उसे शब्द-वाक्य रूपसे गणधर प्रभु गूथते हैं इसलिए वह 'ग्रन्थ'रूपको प्राप्त होती है। फिर इनके शिष्यों-प्रशिष्यों; पूज्य आचार्यों द्वारा गुरु-शिष्य परम्पराकी अनेक पीढ़ियों तक सुनकर कंठस्थ रखनेके कारण 'श्रुत' रूपमे चलती है। और जब स्मृति या क्षयोपशम हीनतर होने लगे तब दिव्यध्वनिके 'प्राण' (सुरक्षित रखनेके लिए) गुणधर आदि आचार्योंने उसे लिपिबद्ध कराके 'शास्त्र' रूपसे भावी पीढ़ियोंके लिए छोड़ दिया है। इस विधिसे हमारी चक्षुष्मत्ताका आधार शास्त्र या आगम है। क्योंकि अनेक ध्रुगपरिवर्तनोंमे हुए वीतराग प्रभुओंने समय-समयपर उसका प्ररूपण मात्र किया है। वस्तु स्वभाव या तत्त्वप्ररूपणा तो अनादिकालसे यही चली आ रही (आगम) है। और आगे भी चलेगी, क्योंकि वीतरागीका ज्ञान शाश्वत है।

जैन पण्डित परम्परा

साधु और शास्त्राम्यासी गृहस्थोंकी पूरकता और पूर्यता भी काफी प्राचीन है। 'श्रुत'के बाद 'शास्त्र'रूप देनेवाले उत्कट महाव्रती साधु ही थे। और ऐसा माना जाता था कि ये आचार्य, उपाध्याय और साधु परमेष्ठी ही धर्मोपदेशके अधिकारी हैं। क्योंकि ये ख्याति-लाभ-पूजासे परे होते थे। किन्तु काल दोषसे ऐसा भी समय आया जब शास्त्राम्यासी गृहस्थोंको यह दायित्व मन्हालना पड़ा। ऐतिहासिक युगमे इस परम्पराको आधिपत्य मन्भवतः पण्डित आचार्यजी थे। इनके बाद बुधजन, दोलतराम, धानतराय, भागचन्द्र आदिकी भाषामय रचनाओंके रूपमे यह धारा प्रवाहित रही। तथा जिनबाणी साधक पण्डित टोडरमलजी आदिके स्वान्तःसुखाय प्रयत्नके फलस्वरूप गुरुओंके गुरु पूज्यन्ती १०५ गणेश वर्णा महाराज गुरु गोपालदाससे वर्तमान पण्डितमण्डलीको प्राप्त हुई है। पूज्य गणेश वर्णाजीने तो जिनबाणीका आद्य-ज्ञान पाते ही श्रुतकालीन आचार्योंके चरण चिह्नोंपर यथा-काल एव काय चलनेका निश्चय करके गृह-त्यागी रूपसे ही शासनसेवाका पुनः कार्य अपनाया था। किन्तु गुरु गोपालदासजी भावी पीढ़ीकी सुखशीलताको आँक सके थे। अतः उन्होंने स्पष्ट कर दिया था कि धर्मशास्त्रोंकी आजीविकाका साधन शास्त्रका पठन-याठन, वाचनानि न होकर यथासम्भव अस्ति-मस्ति-कृष्णादि स्वतन्त्र वाणिज्य ही होने चाहिये। तभी जीविका और जीव-उद्धार कलाओंकी खिचड़ी नही होगी।

गुरु गोपालदास परम्परा

प्रातःस्मरणीय गुरुजीके प्रधान शिष्यों स्व० पं० देवकीनन्दन, खूबचन्द्र, बंधीधर, मन्सूनलालजी आदिने यद्यपि आजीविकोंकी दृष्टिसे गुरुजीका अनुगमन नही किया, किन्तु तत्कालीन समाज और परिस्थितियोंके कारण स्वल्प-सन्तुष्ट जीवन व्यतीत किया। गुरुजीके प्रशिष्योंमे स्व० शाहूलपण्डित राजेशकुमारजी और राजस्थान केगरी स्व० पं० चैनमुल्लदामजीने गुरुजीकी परम्पराको बढ़ानेका पर्याप्त प्रयास किया। और गाधीजीके आश्रमकी त्याग एवं कष्ट सहिष्णुकी परम्पराको अपनी संस्थाओंमे चलाकर समाजको क्रमशः अच्छे

विद्वान् और नेता दिये हैं। इनके हो साथी और सहाध्यायी सिद्धान्तशास्त्री पण्डित फूलचन्द्रजी हैं जिन्होंने छात्रावस्थामें ही अपनी करणानुयोग प्रौढ़ताका परिचय दिया था। और गृहओंको भी प्रभावित किया था। और उसके बलपर अनेक स्थान भी प्राप्त किये थे। तथा द्रव्यानुयोगकी भी साधना की थी।

स्थानभ्रष्टापि शोभन्ते

किन्तु संस्थाओंकी बाह्याभ्यन्तर परिवर्तनशील परिस्थितियों और अपनी मान्यताओंके कारण करणानुयोगके पूर्वन्वय पण्डित तथा प्राकृत वाङ्मय साधक शास्त्रीजीको संस्थाओंका मोह अनेक बार छोड़ना पड़ा, तथापि ये जिनवाणी साधनाके समस्त रूपों पठन-पाठन, वाचन-प्रवचन, सम्पादन-प्रकाशनमें अडिग रहे। और अपनी इस असाधारण उपलब्धिका अपने सामाजिक (सुधारक या निमित्त पोषक, आध्यात्मिक आदि) रूपोंमें भी उपयोग करते रहे हैं। तथा यह कम आश्चर्यकी बात नहीं है कि अपने स्वाध्याय, लेखन और चिन्तनके बलपर ही सिद्धान्तशास्त्रीजी किसी भी छिपे कोनेमें बैठे-बैठे भी चमकते रहे हैं।

यह भूतार्थ है कि शास्त्रीजीकी इन्ही क्षमताओंके कारण गृहओंके सम्मानवर्द्धक, साधियोंके प्रकाशक और अनुओंके प्रतिष्ठापक भा० दि० जैनके सस्थापक महामंत्री स्व० पण्डित राजेन्द्रकुमारजीने संघसे श्री जयध्वलाके प्रकाशनकी योजना चलायी थी। और ध्वला-प्रकाशक मण्डलीको कह दिया था 'फूलचन्द्रेध्वला-दरः, कि त्वमेकः प्रभुः'। शास्त्रीजीके एकाकी प्रयाससे अब जयध्वलाका प्रकाशन पूर्णा पर है। भा० दिगम्बर जैन संघको भी इसकी पूर्णा पर विशेष आयोजन करना चाहिये ऐसा मेरा विचार था। क्योंकि आज निश्चय या द्रव्यादृष्टिके मुखर वक्ता तथा व्यवहार या पर्यायदृष्टिके घोर आचरक यह नहीं जानते कि सन् १९४० से ही भा० दि० जैनसंघ तथा जैन सन्देशके द्वारा सीमित रूपसे समर्थित तथा प्रचारित कानजी स्वामीकी कथनी और अब पंथको संघके विचार-स्वातंत्र्यमय वातावरणमें शास्त्रीजीने ही प्रथम शास्त्रीय भूमिका दी थी। और हम अनुओंके विनोद 'पण्डितजी आप तो निमित्त प्रमुखतामें उपादान क्षमताकी भूमिकामें पहुँच गये हैं। और हम जहाँके तहाँ 'मज्जे चिट्ठ' ही है' को सुनकर मुस्करा देते थे। अपने ज्ञान और उसकी साधनामें ही पूरा जीवन लगा देने वाले शास्त्रीजीको सविनय प्रणाम।



बहु आयामी विद्वत्ता

● डॉ० दरबारीलाल कोठिया, न्यायाचार्य, वाराणसी

विद्वद्वर पं० फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री वक्ता भी हैं लेखक भी हैं, सम्पादक भी हैं, अध्यापक भी हैं और समाज सेवी भी। जब वे प्रवचन या भाषण करते हैं तो श्रोता प्रसन्न होते हैं और कुछ लेकर जाते हैं। अनेकान्त आदि पत्र-पत्रिकाओंमें प्रकाशित लेख कितने महत्त्वपूर्ण होते हैं, इसे उनके पाठक अण्ठी तरह जानते हैं। भारतीय ज्ञानपीठ आदिसे प्रकाशित-सम्पादित उनके सर्वार्थसिद्धि, ज्ञानपीठ पूजांजलि, ध्वला, जयध्वला आदि ग्रन्थोंको जिन्होंने पढ़ा है वे उनकी सम्पादन-कुशलतासे भी परिचित होंगे। पण्डितजीने संस्थाओंमें अधिक अध्यापन नहीं किया, किन्तु जो थोड़े-बहुत लोग उनके अध्यापनसे लाभान्वित हुए हैं वे उनकी अध्यापन शैलीको भी जानते हैं। वे प्रश्नों एवं शङ्काओंके समय पूर्ण गम्भीर रहते हैं और उनका समाधान करते हैं। सिद्धान्तविदोंमें तो वे प्रमुख हैं।

पण्डितजीकी समाज-सेवा भी कम नहीं है। संस्था खड़ी करना, उसे आगे बढ़ाना और गजरथ-विरोध जैसे आन्दोलनोंमें आगे रहना जैसी सामाजिक प्रवृत्तियोंमें उन्होंने खूब भाग लिया है।

उनका सबसे बड़ा गुण यह है कि वे व्यक्तिके कष्टमें उसके न केवल मनोबलको बढ़ाते हैं, अपितु उसे सहानुभूतिके साथ संभव सहयोग करते हैं। वीर सेवा मन्दिर, दिल्लीको जब हमने छोड़ दिया और जैन पुस्तक-भण्डार खोलकर स्वतंत्र व्यवसाय करने लगे, तो पण्डितजीने हमें श्री गणेश बर्षों दि० जैन ग्रन्थमालासे बहुतसे ग्रन्थ उधार भिजा दिये तथा लिखा कि ओर जरूरत हो तो निःसंकोच मंगा लेना।

उनकी साहित्यिक एवं सामाजिक सेवाओंको समाज कभी नहीं भूलेगा। हमारी इस मंगलमय अवसर पर उन्हें शत-शत मंगल-कामनाएँ हैं वे शतायुः हों और समाज एवं वाङ्मयकी सेवा में सतत संलग्न रहे।

समाजके ज्योति पुंज

● साहू श्रेयांसप्रसाद जैन, बम्बई

जैन साहित्यके विकासमें पं० फूलचन्द्रजी शास्त्रीका बहुमूल्य अवदान रहा है। जैन सिद्धान्तके उच्च-कोटि के ग्रन्थोंका सम्पादन तथा अनुवाद आदि लेखन कार्य में वे समाज के ज्योति पुंज माने जायेंगे। आप जैसे विद्वान्को पाकर समाज स्वयं गौरवान्वित हुआ है।

मूडबिंद्रीकी तीर्थ-यात्राके समय जिन महान् सिद्धान्त ग्रन्थोंको दर्शन करके हम वचन हो लेते थे, किन्तु जिनकी विषय वस्तुसे अपरिचित रहकर केवल श्रद्धा व्यक्त करके सन्तुष्ट हो जाते थे, उन ग्रन्थोंका अध्ययन पण्डितजीने बहुत श्रमसे किया और महान् परिश्रमसे उनका सम्पादन किया। भारतीय ज्ञानपीठको यह गौरव प्राप्त है कि महाचक्रके जो सात भाग प्रकाशित किये उनमेंसे ६ भाग पण्डितजी द्वारा सम्पादित हैं। प्राचीन प्राकृत, संस्कृत, अर्धमागधी आदि भाषाओंपर पण्डितजीका अगाधारण अधिकार है। सिद्धान्तकी व्याख्या वह जिस प्रभावकारी ढंगसे प्रस्तुत करते हैं, वह उसकी शैलीका चमत्कार है। मैं तो उन्हें अपने युगका ऐसा आचार्य मानता हूँ जो भगवान् महावीरको आचार्य परम्पराकी एक कड़ी हैं, जिसने अपना जीवन ग्रन्थोंके अध्ययन अध्यापनमें बिताया। वह यदि निग्रन्थ न भी हुआ तब भी उसका पद उपाध्यायकी भाँति आदरपूर्ण है। तत्त्व-चर्चामें उनकी क्षमता अद्वितीय है।

पण्डितजीने जैन-धर्मके उदार स्वरूपकी जो व्याख्या अपनी पुस्तक वर्ण जाति और धर्ममें की है, जो ज्ञानपीठमें ही प्रकाशित हुई है, उसने मुझे बहुत प्रभावित किया है। मेरे प्रिय अनुज स्वर्गीय साहू शान्ति-प्रसादजीका सौभाग्य था कि वह पण्डितजीके सम्पर्कमें मुझसे अधिक आये, किन्तु पण्डितजीके साथ मेरा जो भी परिचय हुआ है उसने उनके सरल और प्रेम प्रदान करनेवाले व्यक्तित्वकी छाप सदाके लिए मेरे मनपर अंकित कर दी है। ज्ञानपीठ पूजाजलिका सम्पादन करके पण्डितजीने संस्कृत-प्राकृतके उन पाठोंका धर्म उजागर किया है, जो हम दैनिक पूजा-बन्धना में पढ़ते हैं।

साहित्यिकके अतिरिक्त समाजके कार्योंमें भी पं० फूलचन्द्रजी अग्रणी रहे हैं। आप जैन समाजकी अनेक संस्थाओंसे सक्रिय रूपमें सम्बद्ध हैं और उनकी गतिविधियोंमें अत्यन्त निष्ठा व श्रद्धाके साथ रुचि लेते हैं। और उनको अपना बराबर मार्गदर्शन देते हैं।

मुझे आशा है, उनके व्यक्तित्व एवं कृतित्व से सम्बन्धित यह ग्रन्थ सभी के लिए प्रेरणादायक होगा। पं० फूलचन्द्रजी शास्त्री के यशस्वी जीवन के लिए अपनी शुभकामनाएँ भेजता हूँ और अभिनन्दन ग्रन्थके सफल प्रकाशनकी कामना करता हूँ।

मेरे श्रद्धा सुमन

● श्रीमती चंचलाबेन शाह, बम्बई

विद्वद्वयं पण्डित फूलचंद सिद्धांतशास्त्रीजीसे मेरा परिचय बहुत पुराना है। नातेपुते, फलटण, बाहुबली, कारंजा और बम्बई पोदनपुर वगैर जगहमें उनका धर्मोपदेश सुन पायी हूँ। करणानुयोगके वे तो विशेष अम्मासी होनेसे षबलादि ग्रन्थोंका संपादन कर सके हैं। तथा और अनुयोगका भी उनका अभ्यास होनेसे उनके प्रबचनमें चारों अनुयोगका समन्वयात्मक मर्म (वीतराग विज्ञानताका) सरलतासे श्रोताओंको आकलन कराते हैं। तत्त्वार्थ-सूत्रसे लेकर षबलादि ग्रन्थ तथा तत्वमीमांसा जैसा उनका स्वतन्त्र ग्रन्थ संपादन मौलिकता रखता है। वे स्त्री शिक्षाके प्रेमी हैं तथा वातस्थ सैनिक भी हैं। उनको स्वस्थ शतायुष प्राप्त हो और जैनधर्म प्रभावना हो ऐसी श्री जिनेश्वर चरणमें मेरी प्रार्थना है।



प्रेरक व्यक्तित्व

● श्रीमती सरयू दपतरी, बम्बई

प० पू० १०८ एलाचार्यं मुनिश्री विद्यानंदजी महाराजके बोरिवलीके चातुर्मास कालमें पूज्य पण्डितजी के मार्गदर्शनमें स्वाध्याय द्वारा आत्मकल्याणके नजदीक जानेका जो सुवर्ण अवसर मिला, उस संदर्भमें मुझे बहुत ही आनंद हो रहा है। यह सौभाग्य बहुत ही कम लोगोंको मिलता है और यह मेरे पत्नमें पड़ा यह बात मेरे जीवनमें बड़ी महत्ता रखती है।

इस उन्मत्त भी आपने जिस उत्साहसे शास्त्रका निरूपण किया और आपकी दिनचर्या प्रफुल्लित एवं कार्यान्वित रखी वह देखकर मैं सचमुच अचरजमें पड़ गई। परम पूज्य एलाचार्यं महाराजजीने भी इस संदर्भमें समाधान अभिव्यक्त किया है। आपके इस मंगल कार्यके प्रति आभार प्रदर्शित करना शायद औपचारिकता होगी। फिर भी मेरे इन भावको आप तक पहुँचाना मेरा आनंदनिधान है।

अहिंसा परमो धर्मः।



मेरे दृष्टिदाता विद्यागुरु

● श्रीमती गजाबेन, बाहुबली

आदरणीय पण्डित फूलचंदजी मेरे विद्यागुरु रहे। उनके द्वारा हमारा लब्धिसारका अध्ययन हुआ। जैनतत्त्वज्ञानमें जो प्रवेश पाया और दृष्टि मिली वह तो वास्तवमें उनका महान् उपकार है। करणानुयोग, द्रव्यानुयोग तथा चरणानुयोगमें सर्वत्र उनकी गति है। षबला, महाबंध आदि सिद्धान्त ग्रंथोंके ज्ञाताओंमें उनका स्थान वर्तमानमें सर्वतोपरि है। खासकर अध्यात्म और करणानुयोग सिद्धान्त इनका मिलान करके वे कैसे परस्पर पूरक हैं यह दिखलाना उनकी विद्वत्ताकी खास विशेषता है। जीवन भर अव्यभिचारी निष्ठासे जैनागम और जैनतत्त्वज्ञानका गंभीर तलस्पर्शी अध्ययन किया उस मंथनमेंसे जैनतत्त्वमीमांसाका उदय हुआ है। उन्होंने जीवन भर दिगंबर जैन साहित्यकी सेवा की वह समाज दीर्घकाल तक स्मरण रखेगी। एक जैनतत्वमीमांसा ग्रन्थ उनके अध्ययन तथा मननकी गहराई तथा विद्वत्ताका परिचायक है। उन्हें जैन साहित्यकी सेवाके लिए दीर्घ निरामय आयु प्राप्त हो यही मंगल भावना।

जैन-सिद्धान्तके प्रखर विद्वान्

● भैया राजकुमार सिंह, इन्दौर

श्री सिद्धान्ताचार्य पंडित फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्रीसे मेरा सम्पर्क कई वर्षोंसे है। दश-लक्षण वर्ष और अन्य धार्मिक एवं सामाजिक समारोहोंमें पंडितजी अनेक बार आमंत्रित होकर इन्दौर पधारे और यहाँकी जनता-को अपने प्रभावक एवं कल्याणकारी वक्तृत्वसे अपूर्व लाभ पहुँचाया। पंडितजी सरलता और सादगीके आदर्श हैं। संयत और नपी-नुली भाषामें जैन सिद्धान्त और आध्यात्मका सार श्रोताओंको समझानेकी आपकी विद्ये-बता है। आप जैन सिद्धान्तके प्रखर विद्वान् और विद्वानोंमें अग्रगण्य हैं।

प्राचीन षट्छांडागम सूत्रकी ध्वला, जयध्वला और महाध्वल टीकाओंका हिन्दी अनुवाद एवं विद्वत्ता पूर्ण सम्पादनके कारण आपकी समाजमें विशेष ख्याति है। जैन विद्या, संस्कृति और साहित्यके लिये पंडितजीकी अमूल्य सेवायें हैं। उनके मधुर व्यवहार, स्पष्टवादिता, सहनशीलता, स्वाभिमानता, उदारता और प्रामाणिकतासे समाज गौरवान्वित है। ग्रन्थ सम्पादन एवं लेखन कार्यमें निरन्तर रहने हुए गृहस्थ होकर भी आप एक योगीका सा जीवन व्यतीत कर रहे हैं। समाजको आपने बहुत कुछ दिया है। आपके विचारोंमें प्राचीनता और आधुनिकताका स्वस्थ सामंजस्य है।

श्री पं० फूलचन्द्रजी सोभाग्यसे हमारे समीप ही दि० जैन उदासीनाश्रममें आकर शान्तिमय जीवन व्यतीत करते हुए अपना ग्रन्थ सम्पादन कार्य कर रहे हैं और प्रतिदिन अपने अध्यात्म प्रवचन द्वारा श्रोताओंको लाभ पहुँचा रहे हैं।

पंडितजी प्रारंभसे ही राष्ट्रीय भावनाओंसे ओतप्रोत होनेसे शुद्ध खादीके वस्त्र पहनते आये हैं। आज आपके महपाठी श्री पं० जगन्मोहनलालजी, पं० कैलाशचन्द्रजी सिद्धान्ताचार्य इस प्रकार यह रत्नत्रयी हमारे समाजकी अनुपम विभूति है। निःसंदेह आपकी सेवाओंसे हमारा समाज उपकृत है। समाज और विद्वानोंके समक्ष अपने साधनापूर्ण जीवनसे आपने अपूर्व आदर्श प्रस्तुत किया है।

पंडितजीके प्रति इस अभिनन्दनके महान् आयोजनके रूढवसर पर मैं अपनी अभिनन्दनांजलि अर्पित करते हुए उनकी दीर्घायुकी कामना करता हूँ।



प्राचीन भारतीय परम्पराके मनीषी

● श्री महाराजा बहादुर सिंह, इन्दौर

आदरणीय सिद्धान्ताचार्य पंडित फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री, वाराणसी हमारे समाजके मूढन्ध विद्वान् हैं। स्वास्थ्य लाभ हेतु कुछ समय तक इन्दौरमें रहनेसे आपके सान्निध्य एवं अनेक बार धार्मिक प्रवचनोंका लाभ मुझे मिलता रहा है।

मैं आपके सौम्य स्वभाव, सादरी पूर्ण जीवन और निरभिमानी व्यक्तित्वसे प्रभावित हूँ। पंडितजी प्राचीन भारतीय परम्पराके मनीषी हैं, जिन्होंने अपने शोधपूर्ण लेखों एवं ग्रन्थों द्वारा भारतीय साहित्यको समृद्ध किया है। जैन शास्त्रों पर उनका गहन चिन्तन है। अनेक विधियोंपर शास्त्रीय प्रमाणोंके आधारपर उन्होंने पाठकोंको विश्वास दान दिया है।

जब कभी किसी भी धार्मिक कार्यक्रममें उन्हें स्मरण किया जाता है, सदैव अपना सहयोग प्रदान करनेमें तत्पर रहते हैं। समाजको उनके प्रवचनों और धार्मिक एवं सामाजिक समस्याओंके समाधानका लाभ अभी भी प्राप्त हो रहा है।

मुझे यह जानकर अत्यन्त आश्चर्य और हर्ष है कि पंडितजी इन्दौरके स्वरूपचन्द्र हुकमचन्द दि० जैन पारमार्थिक संस्थाओंके अन्तर्गत छात्रावास एवं संस्कृत महाविद्यालयके (लगभग ६६ वर्ष पूर्व) विद्यार्थी भी रहे हैं। वे किसी संस्थासे बँचे न रहकर बहुत समयसे स्वतन्त्र ग्रन्थ संपादन कार्य करते आ रहे हैं। पूज्य गणेशप्रसादजी वर्णाकी स्मृतिमें उन्होंने वर्षों शोध संस्थानके संचालनका दायित्व ले रखा है, जिसे आत्म निर्भर करनेका उनका संकल्प है।

मेरी मंगल कामना है कि पंडितजी स्वस्थ रहते हुए चिरायु हों। एवं सभी मानव मात्रको उनसे ज्ञान वृद्धि मिले।



श्रमण-संस्कृतिके उन्नायक

● श्री बाबूलाल पाटीदी, इन्दौर

श्रद्धेय पं० फूलचन्द्रजी शास्त्री वर्तमान समयके जैनदर्शनके मुर्धन्य विद्वान् हैं। उनकी सरलता, सौम्यता, सादगी आत्मीयभाव सिद्धान्तके प्रति दृढता आदि गुण बरबस मनुष्यको अपनी ओर खींच लेते हैं।

श्रद्धेय पंडितजीके श्रमण संस्कृतिके उन्नयन निमित्त जो सतत् प्रयत्न एवं पुस्कार्य किया है, उसका हमारे वणिज समाज पर चाहे कोई प्रभाव न हुआ हो पर मैं यह कह सकता हूँ कि इतना महान् कार्य यदि विदेशमें कोई विद्वान् करता तो निश्चय ही बहाली जनता एवं शासन उसे राष्ट्रीय सम्मानसे अवश्य विभूषित करता। जैनधर्मविवलम्बियोंको गर्व होना चाहिये कि पंडित फूलचन्द्रजीके अहर्निश प्रयत्नोंका ही यह परिणाम है कि धबला-जयधबला, महाधबल जैसे महान् आर्य ग्रन्थको उन्होंने आजकी भाषामें जनताके समझ रख दिया। पंडितजीने अपने लम्बे जीवनमें अनेक तत्त्व ग्रन्थोपर टीका एवं भाषानुवाद लिखकर जो वर्तमान पीढ़ी पर उपकार किया है वह स्वर्णाक्षरोंमें अंकित रहेगा। अपने सरल जीवनके साथ जटिल तत्वों पर भी अपने विचार निर्भीकता पूर्वक प्रकट करनेकी अपूर्व क्षमता पंडितजीमें है। उन्हें अपने जीवनमें अनेकों संघर्षोंका सामना करना पड़ा। वे सदैव राष्ट्रवादी रहे उनपर भी राष्ट्रपिता बापूका असर हुआ, आजादीके आन्दोलनमें सक्रिय रूपसे भाग लिया, खादीको अपनाया पर अपने धर्म एवं सिद्धान्त पर दृढ़ रहे। युग प्रवर्तक बाबा गणेश प्रसादजी वर्णाकी उन्होंने विधि केन्द्रोंकी स्थापना एवं उनके संचालनमें पूर्ण सहयोग प्रदान करते हुए अपने आपको समर्पित कर दिया।

बैचारिक स्वतन्त्रता एवं आगमके प्रति अटूट आस्थाका एक ही उदाहरण पर्याप्त है। सोनगढ़में आदरणीय कानजी स्वामीने जब तक जैन सिद्धान्त एवं तत्त्वके प्रति अगाध श्रद्धासे कार्य किया, बाबजूद साना विरोधोंके वे उनके साथ रहे, पर जब उन्होंने देखा कि शनैः-शनैः व्यक्ति पूजाका पाखंड बर्हा प्रवेश कर रहा है तो तत्काल आम जनताके बीच साहस एवं धैर्यके साथ अपनी असहमति प्रकट की तथा उस स्थानको सदैवके लिये त्याग कर दिया।

सौभाग्यसे श्रीमंत सेठ राजकुमारसिंहजी कासलीवालके आग्रह और निवेदनको स्वीकार कर आजकल पण्डितजी उदासीन आश्रम तुकोगंज इंदौरमें विराज रहे हैं। यहाँ भी उनका सतत अध्ययन, स्वाध्याय लेखन

बल रहता है। मैंने पूज्य एलाचार्य महाराजके सानिध्यमें बोरीबली त्रिमूर्ति स्थलपर भी पण्डितजीको देखा है। नियमित स्वाध्याय एवं शोध समयमें लेलन उनका कर्तव्य कर्म था। वे एक ऐसे कर्मयोगी पण्डित हैं जो धर्मको जीनेमें आस्था रखते हैं। संक्षेपमें उनका समग्र जीवन धर्ममय है।

अखिल भारतीय संस्थाओं तथा समग्र समाजमें मैं कहना चाहूँगा कि पण्डितजीका सही सम्मान तभी होगा, जब हम यह संकल्प करें कि वर्तमान विद्वानोंकी पीढीके पश्चात् भी हम इस विद्वत् ज्योतिको बुझने नहीं देंगे, तथा होनहार विद्वानोंके पढ़ाने उनके गृहस्थाश्रमको चलानेके लिए विश्वविद्यालय स्तरपर अधिक योगदान देंगे, तथा भविष्यके लिए भी उनके जीवन निर्वाहकी सुरक्षाका प्रबन्ध करेंगे। स्मरणीय है कि समाजके इन विद्वानोंने ही आर्य धर्म एवं श्रमण संस्कृतिको अपने उच्चतम शिखरपर पहुँचानेका भगीरथ प्रयत्न किया है। यह देन स्व० पंडित गोपालदासजी बरैया तथा स्व० बाबा वर्णोजी जैसी महान् विभक्तियोंकी है। पंडित फूलचंद्रजी द्वारा प्रवर्तित कार्योंके प्रति हमें श्रद्धा सुमन अर्पित करना है तथा संस्थाओंको विबादसे ऊपर उठकर विद्वान तैयार करनेमें लगाना है जिसमें हमारी संस्कृति एवं जिनवाणीकी रक्षा सम्भव हो सके।

अन्तमें मैं पूज्य पंडितजीके प्रति अपना अपरिसीम आदर भाव प्रकट करते हुए उन्हें तथा उनके कर्तृत्वको प्रणाम करता हूँ।



समाजके गौरव

● श्रीमंत सेठ भगवानदास जैन, सागर

आदरणीय पं० फूलचंद्र जी जैन सिद्धांतशास्त्री बनारस (उ. प्र.) से हमारा सम्बन्ध गत् ५० वर्षोंसे है और निरन्तर ही एक दूसरे के प्रति लगाव-शुकावका भाव, धर्म-प्रेम और समाज हितकी भावनाके कार्योंकी प्रेरणा भी निरंतर बनी हुई है।

पंडितजी सफल लेखक, रचनाकार, टीकाकार, साहित्य मनीषी, तत्त्व आराधक एवं चिंतक और जिनेंद्रोपासक हैं। आपने धार्मिक ग्रन्थोंका अध्ययन-मनन-गितन व पठन-पाठन कर आध्यात्मिक जगतमें अविरल ख्याति अर्जित की है—अतः ऐसे मूर्धन्य विद्वान्का अभिनंदन किया जाना भी वास्तविकता से परे नहीं है।

जैन सिद्धांतके महान् ग्रन्थ श्री धवला, जयधवला, महाधवला जैसे ग्रन्थोंकी टीकायें अपनी बिलक्षण प्रतिभा एवं सैद्धांतिक शैली से जो निरूपण व विश्लेषण कर समाजको समर्पित की हैं—वास्तवमें उनमें आपने “सागरमें सागर” को भर दिया है। इन टीकाओं के अलावा भी आपने लेखनी के द्वारा जिनवाणीके भंडारको भरने में कोई कमी नहीं रखी है और अभी भी सरस्वतीकी सेवा करने का प्रत लिये हुये हैं।

पंडितजी की जन्म एवं कर्म भूमि बुदेलखंड होने से यहाँ की समाजके श्रेष्ठिबर्ग जैन समाज एवं तीर्थक्षेत्रोंके प्रति भी उनका असीम अनुराग एव श्रद्धाका भाव बना हुआ है। बुदेलखंड में १६वीं शताब्दीके महान् जैन आध्यात्मिक मत जिन तारण स्वामीके तीर्थस्थलों व साहित्यके प्रति उनकी अपार श्रद्धा बनी हुई है। प्रसन्नताकी बात है कि हमारे अनुग्रहके फलस्वरूप वह श्रीमद् जिन तारण स्वामीके जीवन दर्शनपर एक शोध पूर्ण प्रबंध लिख रहे हैं।

‘बृहद तीन बत्तीसी संग्रह’—की आधुनिक टीका तथा ‘श्री तारण तरण जिनवाणी संग्रह’—का संपादनका कार्य भी आध्यात्मिक जगतमें एक उपलब्धि है।

श्री जिनेन्द्र देवसे हम आपके आरोग्यराय, दीर्घ एवं यशस्वी जीवनकी मंगलकामना करते हैं। आप संपूर्ण जैन समाजकी अमूल्य निधि हैं। उमाजको आपके प्रति गर्व है। आशा है आप इसी तरह समाजका नेतृत्व करते रहेंगे।

समाजकी विभूति

● श्री सेठ डालचन्द जैन, सागर

वास्तवमें यदि पूछा जाय तो वही व्यक्ति धन्य है और महानता का द्योतक है, जोकि अपने जीवनके कर्त्तव्य मार्गमें अपनी समाज, राष्ट्र एवं धर्मके प्रति पूर्ण आस्थावान्, लगनशीलता और कर्मठताका प्रतीक बन कर अपने दायित्वोंका निष्ठापूर्वक वहन करता हुआ ऐसे अनुकरणीय कार्योंकी अमिट छाप समाजमें प्रस्तुत कर देता है, जो जीवन पर्यन्त ही नहीं, बल्कि इतिहास भी सदैव उसके कार्योंके प्रति श्रद्धाबनत रखा करता है।

एसे ही मानव पुंजोंकी शृंखलामें आदरणीय साहित्य-मनीषी, तत्त्व रसिक, प्रथ रचना एवं टीकाकार सिद्धांताचार्य पंडित फूलचन्द्रजी शास्त्रीका आदरणीय स्थान है।

‘व्यक्ति जन्मसे नहीं कर्मसे महान् बनता है।’ इसके साथ ही यह यह बात भी शत प्रतिशत सत्य है, कि ‘व्यक्तिके गुणोंकी सर्वत्र पूजा हुआ करती है।’ गुणोंके कारण व्यक्ति समाज और संप्रदायवादके दायरेसे ऊपर उठकर सर्वप्रिय और लोकप्रिय बन जाता है।

श्री जिनेन्द्रदेवसे प्रार्थना है कि वह सरस्वतीके इन वरद पुत्रको दीर्घायु एवं स्वस्थ जीवन प्रदान करें; ताकि यह समाजका नेतृत्व करते रहे।

जैन सिद्धान्तके मर्मज्ञ

● प० भँवरलाल न्यायतीर्थ, जयपुर

सिद्धान्ताचार्य पंडित फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री प्राचीन पीढ़ीके उन विद्वानोमेंसे हैं जिसने अपना सारा जीवन मां सरस्वतीकी उपासनामें ही समर्पित किया हुआ है और आज भी इस वृद्धावस्थामें उसी धुनमें संलग्न हैं। साहित्य सेवाका मानो व्रत ही ले रखा है। आज भी इस वृद्धावस्थामें साहित्य सेवामें ही आप लगे हुए हैं।

जब कभी आप मुझे पत्र लिखते हैं तो किसी ग्रन्थके बारेमें ही होता है। जयपुर अमुक ग्रन्थ भण्डार से अमुक ग्रन्थ भिजवाइये—सम्पादन-टीकाके लिए अपेक्षित है। जितना काम हो जाय जीवनकी उपयोगिता है। आपसे करीब चालीस वर्षोंसे पत्र व्यवहार होता रहता है। और जब कभी किसी धार्मिक उत्सव या संगोष्ठी आदिमें मिलना होता है तो बड़े प्रेम पूर्वक मिलते हैं। आपका सादा जीवन, सादा वेशभूषा—खादी का कोट खादीकी टोपी पहने देखकर कोई अनुमान नहीं लगा सकता कि एक विशिष्ट विद्वान् हमारे सामने हैं। आपके ज्ञानका कोई अभिमान नहीं। कहीं भी सैद्धान्तिक चर्चा हो, आप पहुँचते रहते हैं। इतनी लगन है जैन सिद्धान्तके प्रति।

आप राष्ट्रीय विचारधाराके स्वतन्त्रता सेनानी हैं और कृष्ण मन्दिरकी यात्रा भी कर चुके हैं। अच्छे पत्रकार-लेखक हैं और समाज सुधारके हामी हैं। पुरानो पीढ़ीके शास्त्रकी गद्दी पर बैठकर प्रवचन करने वाले विद्वानोंमें आज इने गिने विद्वान् ही उपलब्ध हैं। पण्डितजी उनमेंसे ही हैं।

पूज्य पंडितजी स्वस्थ दीर्घायु हों, साहित्य सेवामें संलग्न रहकर जैन सिद्धान्तकी प्रचार-प्रसार करते रहें—यहो कामना है। आपका अभिनन्दन ग्रंथ नई पीढ़ीको अवश्य प्रेरणा प्रदान करेगा।

जिनके प्रति मेरे मनमें सबसे अधिक आदरके भाव हैं

■ पं० बलभद्र जैन, आगरा

पुश्के पत्तले, गोमूली और लम्बे, खट्टरके परिधानसे विभूषित, जिनके माथेकी लकीरोंमें अगाध विद्वत्ता की लिपि उजागर हैं—उनका नाम है पंडित फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री । उन्होंने धवल, जयधवल, महाधवल, सर्वाधिकारि जैसे सिद्धांत ग्रन्थोंकी टीका की । वे करणातुयोग और जैन कर्मसिद्धान्तके अधिकारी विद्वान् हैं । बात उन दिनोंकी है, जब मैं जैन सन्देश साप्ताहिकका सम्पादक था । जैन समाजमें 'मंजद पदकी चर्चा गर्म थी । डॉ० हीरालालजीका एक लेख आया, जिसमें प्रबल युक्तियों द्वारा पूज्य आचार्य शान्तिसागरजी महाराजके अभिमतका समर्थन किया गया था । मैंने उसे इस टिप्पणीके साथ प्रकाशित किया कि यदि सजद पद समर्थक किसी विद्वान्ने इसका उत्तर भेजा, तो उसे इन स्तम्भोंमें सहर्ष स्थान दिया जायगा । तभी मुझे पंडित फूलचन्द्रजीका उत्तर मिला, जो डाक्टर साहबकी युक्तियोंका अनेक शास्त्रीय प्रमाणों और तर्कों द्वारा निराकरण करने वाला था । उसे पढ़कर मुझे लगा कि सिद्धान्तपर पण्डितजीकी पकड़ कितनी गहरी और दृष्टि कितनी पैनी है, उतनी शायद दूसरे विद्वानोंकी नहीं है । पत्रमें वह लेख छपा और दोनों विद्वानों की यह लेखमाला महीनों तक चली । इस बीच इस सम्बन्धमें मैंने अन्य कई विद्वानोंके भी लेख प्रकाशित किये । किन्तु विश्व पाठकोंका अभिमत यही रहा कि पंडितजीके लेखोंमें परम्पराके अनुकूल जो युक्ति-प्रमाण एवं गम्भीर्य और प्रौढ़ताके दर्शन होते हैं, वे अन्य लेखोंमें परिलक्षित नहीं होते । मैं उनकी प्रौढ़ एवं गम्भीर विद्वत्ताका तभीसे कायल हूँ और मेरे मनमें उनके प्रति गहरे आदरके भाव हैं ।

दूसरा अवसर खानियाकी चर्चके समय आया । उस चर्चके दो परिणाम समाजके सामने आये । एक तो कानजी स्वामीकी सैदान्तिक मान्यताओंकी कमजोरी एवं शास्त्रीय समर्थन—ये दोनों पक्ष उजागर हुए, दूसरे जो विद्वान् छद्म रूपमें अपने आपको आर्षमार्गानुयायी कहकर समाजमें अपनी प्रतिष्ठाको भुना रहे थे, किन्तु वस्तुतः जो कानजी स्वामीके पृष्ठ पोषक और पक्ष समर्थक थे, उनका वास्तविक रूप समाजके सामने प्रगट हो गया । इसका परिणाम यह हुआ कि वे कानजी स्वामीके कैम्पमें अपनी जट नहरी जमा पाये और आर्षमार्गी श्रद्धालु वर्गकी श्रद्धासे वंचित हो गये । उनको स्थिति 'इतो भ्रष्टस्ततो भ्रष्टः' हो गई । किन्तु इस प्रसंगमें मैं पंडित फूलचन्द्रजीकी सराहना किये बिना नहीं रहूँगा कि उन्होंने अपने आपको उसी रूपमें पेश किया, जो वे वास्तवमें हैं । अपने विचारोंके प्रति उनका यह न्याय था, यह उनकी ईमानदारी और नैतिकता थी ।

खानियाकी यह चर्चा सैदान्तिक थी । यह चर्चा दोनों पक्षोंकी ओरसे पुस्तककाररूपमें प्रकाशित हो चुकी है । दोनों पक्षोंकी इन चर्चाका मैंने सावधानीके साथ अध्ययन किया है । इसे पढ़कर मैं इस निष्कर्ष पर पहुँचा कि कानजी पक्ष निमित्त-उपादान, पुण्य-पाप, शुभ-अशुभ भाव, अन्तरंग-बहिरंग चारित्र्य, निश्चय-व्यवहार आदिकी चर्चा करते हुए निमित्तको उपेक्षा, पुण्यकी ह्यता, शुभ भावोंका मोक्षमार्गमें अनुपयोगिता, बहिरंग चारित्र्य उपेक्षा और व्यवहारकी सर्वथा अशुभतापर विशेष जोर देता है, वह केवल बौद्धिक अभ्यास है, इन मान्यताओंका कोई शास्त्रीय आधार नहीं है और ये विचार जैन सस्कृति और परम्पराके विचारतक भी हैं । किन्तु क्रमबद्ध पर्यायकी मान्यताका कोई युक्तिसंगत उत्तर आर्षमार्गी पक्षके पास नहीं है । इस परिचर्चामें कानजी पक्षका प्रतिनिधित्व पण्डितजीने जिस दृढ़ता एवं आत्मविश्वासके साथ किया । उससे पण्डितजीने सभी श्रोताओं पर यह छाप अंकित कर दी कि कानजी कैम्पमें सैदान्तिक पक्षका प्रतिपादन करनेकी क्षमता रखनेवाला और अधिकारी विद्वान् पंडित फूलचन्द्रजीको छोड़कर दूसरा कोई विद्वान् नहीं है ।

जहाँ तक सामाजिक विषयोंका सम्बन्ध है, पंडितजीके विचार उदार, अग्रगामी और क्रान्तिकारी हैं। अन्तर्जातीय और विजातीय विवाह, जैन मन्दिरोंमें हरिजनोंको प्रवेशका अधिकार, अस्पृश्यता निवारण, सामाजिक बहिष्कार, गजरघोसव और पंचकल्याणक प्रतिष्ठा, मृत्युभोज, विधवा विवाह आदि विषयोंके संबन्ध में पण्डितजीकी मान्यताओंमें मानवीय पहलू ही मुखर हुआ है। इसमें कोई सन्देह नहीं है कि पण्डितजीके सभी विचार सुपाण्य नहीं हैं, सुपाह्य भी नहीं हैं। यहाँ विनम्रतापूर्वक मुझे यह स्वीकार करनेमें कोई संकोच नहीं है कि मैंने स्वयं पण्डितजीके कई विचारोंका विरोध किया है। मसलन जैनमन्दिरोंमें हरिजनोंके प्रवेश सम्बन्धी अधिकार पर केवल मानवीय पहलूसे ही विचार नहीं किया जा सकता। निश्चय ही जैन समाजमें हरिजनोंकी कोई समस्या नहीं है, क्योंकि जैन समाजमें कोई हरिजन है ही नहीं। जैनमन्दिरोंमें कहीं भी हरिजनों या जेने-तरोंका प्रवेश निषिद्ध नहीं है, वशतें वे जैन परम्पराके नियमोंके अनुसार प्रवेश करें। किन्तु उन्हें जैनमन्दिरोंमें प्रवेश करनेका कानूनी अधिकार तो नहीं दिया जा सकता। कानूनी अधिकार देनेका अर्थ है—जैन मन्दिरों पर उनके स्वामित्वका अधिकार, जैन परम्पराके उन्मूलनकी स्वीकृति।

पंडितजी वर्षों तक राष्ट्रीय धारासे जुड़े रहे। स्वतन्त्रता संग्रामके सम्मानित सेनानी रहे और इसके लिये वे जेल भी गये।

कुल मिलाकर उनका व्यक्तित्व बहुमुखी रहा है। वे बहुभुत विचारक मनीषी हैं, क्रान्तिकारी विचार धाराके अग्रणी नेता हैं, उनका हृदय मानवाय स्पन्दनसे परिपूर्ण है। कानजी सम्प्रदायको सैद्धान्तिक आधार देने, विद्वानोंका परिकर जमा करने और प्रचारात्मक पक्षको रचनात्मक रूप देनेमें उनकी प्रमुख भूमिका रही है। उनकी साहित्य-साधना जो गुणात्मक और गंभ्यात्मक प्रसून प्रसूत किये हैं उस पर हमें गर्व है।

जैन सिद्धान्तके पारगामी विद्वान्

● डॉ० कस्तूरचन्द्र कामलीवाल, जयपुर

वर्तमान जैन मनीषियोंमें पण्डित फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्रीका स्थान सर्वोपरि है। वे सिद्धान्त ग्रन्थोंके पारगामी विद्वान् हैं। षट्क्षण्डागम गोम्मतमार, राजवातिक जैसे महान् ग्रन्थोंका पूरा मर्म उनके मस्तिष्कमें भरा पड़ा है। उनको सैद्धान्तिक चर्चायें सुनने योग्य हैं। विगत ४ दशकयें वे जैन समाजमें अत्यधिक सम्मानित विद्वान् माने जाते हैं। जो भी एक बार उनके सम्पर्कमें आ जाता है वह उन्हींका बन जाता है।

जयपुरमें भी वे जब कभी आते ही रहते हैं। मुझे यह देखकर बड़ी प्रसन्नता हुई कि समाज उनको सुननेमें पूरी रुचि रखता है। जयपुरमें सन् १९६३ में खानियोंमें जो चर्चा हुई थी और जो खानिया चर्चके नामसे प्रसिद्ध है, वह पंडितजीके जीवनको सबसे महत्त्वपूर्ण घटना है। मुझे स्मरण है कि रात्रिको वे किस प्रकार ग्रन्थोंसे उदरण छोटते थे और उनके निशान लगाते थे। उनकी स्मरण शक्ति भी गजब की थी उस समय वे कहते थे कि अमुक ग्रन्थकी अमुक पंक्ति देखो शायद उसमें यही लिखा हुआ है। उस समय उनके सैद्धान्तिक ज्ञानको देखकर बड़ा आश्चर्य होता था।

पंडितजीमें आज भी काम करनेकी उत्तनी ही लगन एवं समर्पणकी भावना है। उनके जीवनका अधिकांश भाग उच्च ग्रन्थोंके अध्यापन, अध्ययन, शास्त्र प्रवचन, ग्रन्थ सम्पादन, लेखन एवं सम्पादनमें व्यतीत हुआ है। आज भी वृद्ध होनेपर भी वे उसी तरह समर्पित हैं। समाजके वे बरिष्ठतम विद्वान् हैं जिनका जितना अभिनन्दन किया जावे वही कम है। वे विद्वानोंके जनक हैं। समाजके बहुतेसे विद्वान् उनसे किसी न किसी रूपमें उपकृत हैं। वे विद्वानोंका पूरा ध्यान रखते हैं। ऐसे विद्वानका अभिनन्दन ग्रंथ प्रकाशित हो रहा है यह उनकी सेवाओंके प्रति आभार व्यक्त करना है। मैं उसका हार्दिक अभिनन्दन करता हूँ तथा उनके शतायु एवं यशस्वी जीवनकी कामना करता हूँ। ●

बुन्देलखण्डकी माटीसे गढ़ा गया

एक और ऐकलव्य

● श्री नीरज जैन, सतना

धुन रे धुनियां अपनी धुन,
और काऊ की एक नें सुन ।

बुन्देलखण्डी व्यक्तिकी यही अस्मिता है। यह उसके ध्यवित्तत्वकी विशेषता नहीं, उस व्यक्तित्वकी आधारशिला है। एकदम स्थिर, अकम्प और अटूट। सिद्धान्ताचार्य पण्डित फूलचन्द्रजी नखसे शिख तक बुन्देलखण्डी हैं। उनकी पक्की धुन और अजेय इच्छा-शक्तिका आभास देनेवाली अनेक घटनाएँ उनके जीवन-वृत्तमें बिखरी दिखाई देती हैं।

मौरैनाके विद्यालयका सत्तर साल पूर्वका वही बुन्देलखण्डी विद्यार्थी आज सिद्धान्ताचार्य पण्डित फूलचन्द्र सिद्धान्तशास्त्रीके नामसे हमारे अभिनन्दनका पात्र बना हुआ, अपने उस गुरूका यश-प्रसार कर रहा है। जिनके मुखसे यद्यपि दो अक्षर भी सुननेका कभी उमे अवसर नहीं मिला, पर प्रेरणाके स्रोत वे गुरु उसके लिए मतत वन्दनीय हैं। स्वनामघन्य गुरुणाम् गुरु, स्यात्। दवारिधि. वादिगजकेमरी, न्याय-वाचस्पति पण्डित गोपालदासजी बरैया ही वह आदर्श गुरु थे।

इस बीसवीं शताब्दीमें ईस्वी सन्के साथ-साथ बार्धक्यकी ओर अग्रसर पण्डितजी जीवन-वाटिकाके चौरासी पतवार देख चुके हैं। आम जैन विद्वान्की तरह आजीविकाके संघर्ष, अनिश्चय, अभाव और आदर-अनादरके आरोह-अवरोह पण्डितजीने भी खूब भोगे हैं। परन्तु उन सबके बीच खुरदरी खादीका सादा परिधान धारण किये, सरल खड़ी बोलोके बीच सरल बुन्देलखण्डीकी मिठाससे पगी नर्म और तर्कपूर्ण वाणीके बलपर, अपनी बेलाग और मगकत लेखनीको पतवार बनाकर, बुन्देलखण्डका यह अभिनव-ऐकलव्य अपनी साधनाके पथपर निरन्तर बढ़ता ही रहा।

“जैनतत्त्वमीमांसा” के लेखकको जब समाजमें किसी प्रकारके परिचयकी आवश्यकता नहीं है। उनके गहन-ज्ञानकी झांकी प्रस्तुत करनेके लिए यह एक कृति ही पर्याप्त मानी जा सकती है। परन्तु समाजके लिये पण्डितजीकी प्रेरणा और परामर्श, उस विषयमें उनका चिन्तन और अनुभव, ये सब हमें प्राप्त होते हैं उनकी एक दूसरी पुस्तक “बर्ण, जाति और धर्म” में। इस कृतिके द्वारा पण्डितजीने जैन समाजमें व्याप्त वर्णभेद और छुआछूत जैसी आत्मघाती और सिद्धान्त-विरुद्ध प्रवृत्तियोंके बारेमें जैन आचार्योंके समत्वसे भरी उदारतापूर्ण विचारधाराका अच्छा प्रसार किया है। कहना न होगा कि जैनाचार्योंके उसी सामाजिक औदार्यनं जैनधर्मकी परम्पराको विरोधी परिस्थितियोंमें भी न केवल जीवित रखा बरन् उत्कर्ष पर पहुँचाया है और वही व्यावहारिक उदारता आजके युगमें भी हमारे अस्तित्वके लिये “साम लेनेकी तरह” जरूरी हो गई है। ग्रन्थ-प्रशस्तियों, अभिलेखों और मूर्तिलेखोंके आधारपर कतिपय जातियोंके इतिहासका अन्वेषण और अध्ययन तथा अपने प्रबचनों-अभ्यणामों बहेज-प्रथाका विरोध पण्डितजीके सामाजिक चिन्तनकी सहज-स्फूर्त देन है।

पण्डित फूलचन्द्रजी अपनी उपलब्धियोंसे स्वतः गौरवान्वित हैं। आज उनका अभिनन्दन करके हम अपने आपको गौरवान्वित कर पा रहे हैं यह हमारा सौभाग्य है।



एक मेधावी व्यक्तित्व

● स० सि० धन्यकुमार जैन, कटनी

पंडितप्रवर श्री फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री भारतवर्षमें जैन-संसारके गिने-बुने विद्वानोंमेंसे एक हैं। इन्होंने अपने जीवनकालमें जैन-साहित्यकी अनुपम सेवा की है। सिद्धान्तके वस्तुतत्त्वकी विवेचना-विक्षेपण करनेकी इनकी पद्धति इतनी सरल और रुचिकर है कि गूढ़से गूढ़ वस्तु भी साधारण जिज्ञासुओंके लिए भी सहज और बोधगम्य बन जाती है।

श्री फूलचन्द्रजीकी साहित्य-मर्मज्ञता और लेखन-शैली भी अनूठी ही है। साहित्य सृजन, सम्पादन एवं अनुवाद आदिका जितना विपुल कार्य इनके द्वारा सम्पन्न हुआ है, उसका मूल्यांकन भविष्यमें जब इतिहासज्ञ करेंगे, तभी जन साधारण इनकी बहुमुखी प्रतिभाको देख नतमस्तक हो उठेंगे। बड़ेसे बड़े रहस्य-ग्रंथों और कठिनसे कठिनतम स्थलोंको भी अपनी शैली, सूक्ष्म विवेचन और सहास्य और सरलतम भाषामें समझा देनेकी क्षमता मुझे सिर्फ इनमें ही मिली है। प्रवचनके समय इनकी सम्मोहक वाणी किसीको भी अपनी लपेटमें ले सकनेमें पूर्ण समर्थ है।

जैन-बाङ्गमयकी जो अनुपम सेवा इन्होंने की है, उसकी कितनी भी अनुधांसाकी जावे, वह थोड़ी ही रहेगी। कुछ मनीषियोंका तो यह मत भी है कि करणानुयोगके जिन दुर्लभ श्रद्धांका आलोचन कर इन्होंने अपनी विशेष कुशलता और जिस सूक्ष्म-बुद्धिसे सम्पादन व भाषानुवाद किया है, वह अन्य व्यक्तियोंके लिए केवल कठिन कार्य ही नहीं, बल्कि अशक्य भी सिद्ध होगा।

वे वयोवृद्ध हैं। सरलता, सात्विकता, सादगी एवं धार्मिकता की वे प्रतिमूर्ति हैं। तंरासी वर्षकी आयुमें भी वे साहित्य-निर्माणमें पूर्ण सक्रिय हैं। यद्यपि जराजीर्ण शरीर साहित्य-साधनामें बाधाएं उपस्थित करता है, किन्तु उनकी वृत्तिको देखकर ऐसा प्रतीत होता है कि वे जिनवाणीके लिए कृत-संकल्प हैं। उनका सम्पूर्ण जीवन मानो मां सरस्वती जिन-वागदेवीको समर्पित है।

मेरा उनसे बहुत समयसे परिचय एवं सम्पर्क है। उनका भरपूर सान्निध्य भी मुझे मिला है। अपनी स्मृतियोंमेंसे एक प्रसंगकी चर्चा यदि मैं करूँ, तो शायद यह अप्रासंगिक न होगा।

“काफी समयसे जैन-दर्शनके विद्वानोंमें धार्मिक-सैद्धांतिक प्रश्नोंको लेकर मतभेद चले आ रहे थे। इन मतभेदोंको दूर करनेके लिए धर्मबन्धुओंमें काफी दिनोंसे चर्चा चल रही थी। अन्ततोगत्वा जयपुरमें परमपूज्य आचार्य १०८ श्री शिवसागरजी महाराजके सान्निध्यमें विद्वानोंको आमन्त्रित कर, दोनों पक्षके विद्वानोंमें विचार-विनिमय द्वारा मतभेदोंको दूर करनेकी योजना बनाई गई थी। सबकी इच्छा थी कि यदि विद्वत्-समाज मतभेदोंको दूर करने एवं सर्वसम्मत निराकरण कूँदनेमें सफल हो जावे तो जैन-जगत... बड़ा हित होगा। मत-भेद समाप्त हों, भ्रान्तिर्पा निर्मूल हों, तो इससे बड़ी जिनवाणीकी सेवा दूसरी न होगी। पूज्य आचार्यश्रीके संघकी उपस्थितिमें सन् १९३३में, जयपुरमें इसी सद्हेतुसे तत्वचर्चाके लिए एक बृहत विद्वत्-गोष्ठी आयोजित की गई थी।

आचार्यश्रीके समक्ष दोनों पक्षोंकी चर्चा चली। ३१ जैन विद्वानोंने गोष्ठीमें भाग लिया। आठ-दस दिनोंमें ग्यारह बैठकें हुईं। इतने पर भी जब मतभेदोंका पूर्ण निराकरण होता सम्भव न दिखा, तब अन्तमें मतभेद-मूलक प्रश्नोंको लिखित रूपसे प्रस्तुत करनेका मार्ग निर्धारित किया गया।

विवाद चलता रहा। गोष्ठीयां होती रही। इसी क्रममें सन् ६६में मतभेद-मूलक प्रश्नोंके लिखित समाधानों पर विचार एवं समीक्षा करने हेतु एक बैठक कटनी नगरमें भी आयोजित की गई। आमंत्रण मिलने

पर आदरणीय पं० फूलचन्द्रजी कटनी पवार । पूज्य पं० जगन्मोहनलाल जी सिद्धान्तशास्त्री भी इनके सहयोगी पक्षकार थे । समाचारोंको अन्तिम रूप देनेमें इनका सहयोग अपेक्षित था । भाई श्री नेमीचन्द्रजी पाटनी भी समाचार-वर्षा में भाग लेने हेतु कटनी पवार थे ।

प्रथम पक्षके आलेखित प्रश्नोंके उत्तरोंके वाचनमें तीन सप्ताहकी कालावधि लगी । इस पूरे कालमें मैं आदरणीय पण्डितजीके दार्शनिक सैद्धान्तिक असीम ज्ञानकी गहराईका सूक्ष्म एवं गहन अवलोकन करता रहा । बस्तुतत्त्वके प्रति उनकी दृष्टि बड़ी पैनी थी । पूर्वाचार्योंके कथन एवं शास्त्रोक्त प्रमाणोंकी पुष्टि करनेकी उनकी पकड़ बहुत गहरी थी । अपरपक्षकी शंकाओंका खण्डन और निराकरण अकाट्य था । उत्तेजनामय विवादाके समय भी उनका धैर्य, प्रखरता, सरलता और सहृदयता अवलोकनीय थी । श्रोता तो क्या, विद्वान् भी उनके तर्कों और तथ्योंके समक्ष नतमस्तक हो उठते थे । इससे उनमें प्रकाण्ड पाण्डित्यकी अनूठी शक्तके दर्शन होते थे । इन दिनोंमें भी इन कार्यक्रमोंमें पूर्ण तन्मयतासे लगातार भाग लेता रहा । तब मुझमें अनुभव हुआ कि पंडितजी देश और समाजके लिए कितने मूल्यवान और उपयोगी हैं । निःसन्देह आदरणीय पं० फूलचन्द्रजी जैन-समाजकी अमूल्यतम निधि हैं ।

रचनात्मक कार्योंमें भी पण्डितजी सदैव गतिशील रहे हैं । साहित्य-सृजनको प्रेरणा एवं गति देनेके उद्देश्य तथा पवित्र भावनासे ही इन्होंने 'नरिया' में 'वर्णा शोध संस्थान' की स्थापना की है । एक बृहत् लायब्रेरीमें दुर्लभ ग्रन्थोका संग्रह किया है । शोध छात्रोंके प्रोत्साहन हेतु छात्रवृत्ति एवं निःशुल्क शिक्षक तथा निर्देशनकी भी समुचित व्यवस्था की है ।

समाज द्वारा विद्वानोंको समादृत किया ही जाना चाहिए । इतना ही नहीं, बल्कि वृद्धावस्थामें तथा अभावोंके समय इन्हें समाज द्वारा भरपूर आर्थिक सहायता भी दी जानी चाहिए । विद्वान् ही तो हमारी समाजके सम्मान हैं । सच कहूँ तो विद्वानोंका सम्मान तो एक बहाना मात्र है, इसके माध्यमसे हम और हमारा समाज ही सम्मानित होता है ।

मेरी मंगलकामना है कि आदरणीय पण्डितजी शतायु हों और दीर्घकाल तक हमारे बीच रहकर स्वस्थ तथा निराकुल रह सकें । सदैव जैनवाङ्मयकी मेवा करते रहनेका उनका ध्येय और व्रत पूरा हो । हमारा समस्त जैनजगत् उनके कार्योंके प्रति सदैव ही ऋणी रहेगा ।

मेरे वे श्रद्धेय हैं । उनके प्रति मेरी हार्दिक विनम्रजलि समर्पित है ।



अखिलनिष्ठा और सतत् लगनकी विभूति

● श्रीमंत सेठ राजेन्द्र कुमार जैन, विदिशा

जैनदर्शनके सिद्धान्त अध्यात्मकी उन ऊँची शिखरोंके कलश हैं जो चिरंतन और शाश्वत आलोकसे प्रकाशित हैं । इनको हृदयंगम करनेसे ही अपूर्व सुख और शांतिका मार्ग प्रशस्त होता है, सिद्धान्तोंकी समीक्षा इनमें दृढ़ निष्ठा और सतत् लगनका ही प्रतिफल है । सिद्धान्ताचार्य पं० फूलचन्द्रजी उन्हीं ऊँचाईयों पर रहकर सदैव इन्हीं भाँजते संजोते रहे हैं । बुन्देलखण्डके पाण्डित्यका यह पुंज सहजता, सरलता और दृढ़तम लगनका व्यक्तित्व है और जैनदर्शनके द्वादशांगका समूचा सार उनके कंठमें बिराजमान लगता है ।

जीवनकी सफलता और इस जगत्के प्रति होनेवाला कर्तव्य बोध इस विभूतिने अनुकरणीय बना दिया है । विदिशासे पण्डितजीका निकटतम सम्पर्क रहा । पटखंडागमके प्रकाशन कालके प्रारम्भ सन् १९३४ से हमारे

परिवारकी निकटता आदरणीय पंडितजीसे रही। कोई भी वर्ष शायद ऐसा रहा हो जब पंडितजी विविधा न प्यारे हों। विविधामें दो पुत्रियोंके सम्बन्ध उनमें किये अतः उनके व्यक्तिगत जीवनसे यहाँका घर-घर प्रभावित रहा।

सिद्धान्त और दर्शन ज्ञान उनकी मौलिकतासे गहराई तक प्रवेशकी बुद्धि आज भी इतनी उम्रमें उनकी अभूतपूर्व है। लेखन शैली बड़ेसे बड़े विषयोंका प्रतिपादन जिस सहजतासे करती है वह भी अपूर्व है समाजमें वह एक इतिहास है।

वे बुन्देलखंडके परवार समाजमें विद्वान् शिरोमणी हैं। परवार समाजके इतिहासकी जो खोज उनके मौलिक प्रतिपादनके अर्थ है वह अपने आपमें इतिहास बनेगी।

पुरातत्त्वमें भी उनकी सूक्ष्म और खोज निष्ठा सराहनीय है। उन्हें जो इस क्षेत्रमें बहुमान है वह भी इस उम्रके विद्वान् वर्गमें कम मिलता है। विविधा पुरातत्त्वका महत्त्वपूर्ण इतिहास है और इसमें उनकी रचि परिलक्षित होती रही है।

स्वाध्यायका प्रचार-प्रसार उनका जीवन बन गया है एक ही कार्यमें उनकी निष्ठा सदैव जागरूक रहती है।

पण्डितजीका जीवन अनुकरणीय है उन्होंने जीवनकी सफलताका सोपान जीवनभर उमंग उत्साहसे चढ़ा है और अब भी इसी हेतु उन्होंने इन्दौरको अपना बनाया है।

भगवान् उन्हें दीर्घायु और स्वस्थता प्रदान करें ताकि हम संसार लोलुपी उनका और-और लाभ प्राप्त करते रहे।



शत्-शत् नमन

● श्रीमती नर्मदा बाई जैन, डोंगरगढ़

जैन-जगत्के लिए समर्पित, जिनका तन-मन-धन है,
सिद्धान्ताचार्य श्री फूलचन्द्रजीका शत्-शत् बन्दन है।

सिद्धान्ताचार्य पण्डित फूलचन्द्रजी शास्त्रीको मुझे काफी निकटसे जाननेका सौभाग्य मिला है। इसलिये और भी कि उन्होंने हमेशा मुझे अपनी छोटी बहिनके समान स्नेह प्रदान किया। मैंने सबसे पहले उन्हें डोंगर-गढ़में उस समय देखा जब वे सन् १९४७ में पहिली बार डोंगरगढ़ प्यारे थे। पूज्य सेठजी १५ अगस्त, १९४७ की रात्रिमें कार दुर्घटनासे आहत होकर, स्थानीय चिकित्सालयमें भर्ती थे। मैं उस समय सिवनीमें थी। टेली-फोन मिलते ही मैं डोंगरगढ़ आ गई। पण्डित फूलचन्द्रजी उस समय डोंगरगढ़ आये थे और अपने छोटे भाई श्री भैयालालजीके घर रुके थे। श्री भैयालालजी जैन स्थानीय पाठशालामें अध्यापनका कार्य करते थे। पूज्य सेठजीके अस्पतालमें भर्ती रहने तक तथा घर आनेके बाद भी भाई साहब प्रतिदिन कुशल-खेम पूछने घर आते रहे। वे घंटो हमारे घर बैठते तथा सेठजीके साथ जैनधर्म तथा जैनधर्मके प्राचीन ग्रन्थों पर उनके द्वारा किये जा रहे शोध कार्यों पर चर्चा करते रहते। उनके सरल एवं मधुर स्वभावसे हमलोग काफी प्रभावित हुए। जैन-धर्मके इतने प्रकाण्ड विद्वान्, निरभिमानी एवं सरल स्वभावी महामानवका मैंने पहली बार दर्शन किये।

भारतीय दिगम्बर जैनसंघ द्वारा उस समय तक कथायपाहुड़ (जयध्वला) के दो भाग प्रकाशित किये जा चुके थे तथा तीसरे भागकी तैयारी चल रही थी। वीर निर्वाण संघत् २४७४ में पूज्य सेठजी भारतवर्षीय

१०० : सिद्धान्ताचार्य पं० फूलचन्द्र शास्त्री अभिनन्दन-ग्रन्थं

दिगम्बर जैनसंघके कुंडलपुर अधिवेशनमें संघके समापति चुने गये थे। अतः संघके कार्योंके सिलसिलेमें आई साहबका अवसर डोंगरगढ़ आना होता था। इस प्रकार हमारे परिवारसे उनका पारिवारिक सम्बन्ध बन गया था।

सन् १९५२में मैं अपने भतीजे श्री प्रकाशचन्द्र, राजेन्द्र एवं सरोज (भतीजी) के साथ उत्तर भारतका भ्रमण करते हुए बनारस पहुँचे। स्व० सेठजी कई धार्मिक एवं समाजसेवी संस्थानोंमें मंगल होनेके कारण काफी व्यस्त रहते थे, कारण हम लोगोंके साथ नहीं जा सके थे। हम लोगोंके बनारस पहुँचनेपर भाई फूलचन्द्रजी साहबका आग्रह हुआ कि हम उनके घर पर ही रुकें और बनारसके रहते तक भोजन भी उनकी रसोईमें ही करें। बड़े भाईका आदेश कैसे टाल सकती थी। भाई साहब व भाभीजीने हमें यह सोचनेका अवसर ही नहीं दिया कि हम अपने घरसे बाहर हैं। उस समय बर्णा शोध संस्थानके नये भवनका निर्माण-कार्य सुचारु पूर्वक चल रहा था। इस भवनके निर्माणमें इन मनीषियों द्वारा किया गया अथक परिश्रम, त्याग एवं लगन जीव ही साकार हो गया। हमें भी इस पुनीत कार्यमें अपना सहयोग देनेका सौभाग्य प्राप्त हुआ।

इसके कई वर्षों बाद स्व० सेठजी साहब कुंभोज बाहुबलि जानेका प्रोग्राम बनाये। हमारे सौभाग्यसे उस समय भाई साहब डोंगरगढ़ आये थे। स्व० सेठ साहबके अनुरोध पर वे हम लोगोंके साथ यात्रामें जानेके लिए तत्पर हो गये। हमारा यह सौभाग्य रहा कि इतने महान् व्यक्तिके साथ हमें तीर्थयात्राका अवसर मिला तथा भाई साहब प्रत्येक जैन तीर्थ जहाँ हम गये उनका इतिहास एवं उसके सम्बन्धमें अपने अक्षय ज्ञान-भंडारसे महत्त्वपूर्ण जानकारी देते रहते। जिनके कारण हमें तीर्थ यात्राके साथ-साथ धर्म ज्ञानका लाभ भी मिलता रहता। इसी दौरान सौभाग्यमें श्री पूज्य १०८ आचार्य समन्तभद्र महाराजश्री का दर्शन लाभ हुआ तथा श्री पूज्य गजाचरण भी परिचय हुआ। प्रवचन मुना तथा शिक्षा भी मिली।

उसके बाद लगभग १५ वर्ष पूर्व भाई साहबसे कलकत्तामें भेंट हुई। पर्युषण पर्वके अवसरपर पूज्य स्व० सेठ साहब और सरोजके साथ नलकत्ता गयी थी। उस समय भाई साहब कलकत्तामें थे। वहाँ भी उनके आप्रहृको ध्यानमें रखते हुए हमें उनका आतिथ्य स्वीकार करना पडा। उन्हें हमारे कारण काफी अपुषिधा उठानी पडती। परन्तु, उनके चेहरेपर सदा मुस्कुराहट और आत्मीयताकी झलक मिलती रहती। उनकी निश्छल स्नेह, मधुर व्यवहार एवं शालीनतामें आजन्म नहीं भूल सकती।

सिद्धान्ताचार्य पंडित फूलचन्द्रजी शास्त्रीके विषयमें जो भी लिखा जाय कम है। वे जैनदर्शनके मूर्धन्य विद्वान् हैं। साहित्यके प्रचार, प्रसार एवं मूजनमें उनका योगदान अविस्मरणीय है। भाई फूलचन्द्रजी जैनधर्मके प्राकृत भाषामें लिखे गये प्राचीन ग्रन्थोंका शोधकर उनको सरल भाषामें प्रकाशित करनेमें भगोरथ प्रयास किया तथा उनकी अनवरत साधनाके फलस्वरूप जैन साहित्यकी जिस ज्ञान गंगाका उद्गम हुआ उसकी पावन धारामें आनेवाले सैकड़ों वर्षों तक लाखों प्राणी अपना अज्ञान कालुष्य धोते हुए नई उर्जाओं और नई दिशा प्राप्त करते रहेगे।

इन्हीं शुभ-कामनाओंके साथ मैं हादिक अभिनन्दन करती हूँ तथा उनके शतायुकी कामना करती हूँ।



बौसर्वो सदीका चिरयुवा मनस्वी पुष्पदन्त-भूतबलि

● प्रो० डॉ० राजाराम जैन, आरा

बहु आयामी व्यक्तिस्वके विषयमें अधिक लिख पाना प्रायः कठिन ही होता है। जिसने जीर्ण-शीर्ण एवं सर्वथा अप्रकाशित शौरसेनी जैनागमोंके उद्धारका आजीवन व्रत ले लिया हो, महान् क्रान्तिकारी जैनधर्ममें व्याप्त आगमविरुद्ध परम्पराओंके विरोधमें निर्भीकतापूर्वक लिखते रहनेका संकल्प किया हो, उम्ननीषु अभावग्रस्त छात्रोंके मनोबलको बढ़ाकर उन्हें प्रगतिशील बनाए रखनेका दृढव्रत लिया हो, अपने महान् प्रेरक गुरुमुल्य पंडित गणेशप्रसाद वर्णीकी जैन-शोध सम्बन्धी अभिलाषाओंको साकार करनेका प्रण किया हो, जैन दर्शन एवं कर्मसिद्धान्तके मर्मको स्पष्ट करनेके लिए जिसने विविध प्राच्यजैनाचार्योंके ब्राह्मण्यके अध्ययनमें सारा जीवन न्यौछावर कर दिया हो, देशकी आजादीके संघर्षपूर्ण वर्षोंमें जिसने व्यक्तित्व क्षति एवं जेलयात्राके कष्टोंकी भी परवाह न की हो, समाज एवं राष्ट्रको व्यक्ति एवं परिवारसे निरन्तर सर्वोपरि माना हो, उस आदर्श साधकके विषयमें कुछ भी निष्पक्ष एवं न्यायपूर्ण लिखनेके लिए उसी जैसी बहु आयामी साधना एवं प्रौढ लेखनीकी आवश्यकता है।

पूज्य पंडितजीने अपने जीवनमें विश्राम करना नहीं सीखा। शौरसेनी जैनागमोंके अमृतपूर्व सम्पादनके अतिरिक्त प्रमेयरत्नमाला, तत्त्वार्थसूत्र, सर्वार्थसिद्धि जैसे ग्रन्थरत्नोंका पाण्डित्यपूर्ण सम्पादन एवं समीक्षात्मक अध्ययन, जैनतत्त्वमीमासा, खानिया तत्त्वचर्चा, वर्णजाति एवं धर्म जैसे उत्कृष्ट कोटिके मौलिक एवं विचारोत्तेजक गम्भीर ग्रन्थोंका लेखन, भारतीय सामाजिक एवं दार्शनिक जगतके लिए गौरवका विषय है।

पत्र-सम्पादन कलाके क्षेत्रमें भी पंडितजीके कृतिस्वका उदाहरण नहीं मिलता। भारतीय ज्ञानपीठ काशीमें जुलाई १९४९ में एक उच्चस्तरीय शोध-पत्रिका "ज्ञानोद्भव" (मासिक) का प्रकाशन किया था जिसके सम्पादक मण्डलमें पण्डित फूलचन्द्रजी भी थे।

अपने आदर्शोंके प्रति अखण्ड एवं फक्कड स्वभाव वाले महास्वाभिमानी इस मनीषीने अपने आदर्शों सिद्धान्तोंके मूल्यपर कभी समझौता नहीं किया। भले ही वह टूटता रहा किन्तु झुका नहीं। अंकला बना रहा किन्तु दृढ़तापूर्वक आगे बढ़ता रहा। ऐसे सपूत किसी समाजको बढ़े ही पुण्य-भाग्यसे मिलते हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि उनका जीवन पुष्पदन्त भूतबलिकी जिनबाणीके प्रति सुरक्षाकी विन्ता समन्तभद्रकी सर्वोदय-भावना, उपास्वामी एवं पूज्यपादके पाण्डित्य, अकलंक एवं विद्वानन्दकी दार्शनिकता तथा अभिमान मेरा पुष्पदन्तकी मनस्थिता एवं अखण्डपनके तत्त्वोंसे मिलकर निर्मित हुआ है। आगम-विरुद्ध परम्पराओं एवं सामाजिक कुरीतियोंके प्रति उनकी विद्रोही विचारधारासे कुछ लोगोके तयौर लाल-पीले भी होते रहे हैं किन्तु इससे उनकी विचार-पद्धति अप्रभावित ही रही।

वस्तुतः यह सम्मान श्री० पं० फूलचन्द्रजीका ही नहीं, इस माध्यमसे प्राचीन आचार्यों एवं उनकी प्राच्यवाणीका भी सम्मान-अभिनन्दन है, जो सरस्वतीके समस्त आराधकों एवं शिक्षा-जगत्के लिए गौरवका विषय है। उन्हें मेरे शतशः प्रणाम।

सुधारवादी प्रखर विद्वान् नेता

● पं० यतीन्द्र कुमार वैद्यराज, लखनादोन

अत्यन्त साधारण शुद्ध सादीकी वेवभूपामे हर प्रकारकी कृत्रिमता (बनावट) से दूर, सरल स्वभाषी, मिलनसार पं० फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्रीको कोई सरलतासे पहचान सका है। आजके छूने-गिने शीर्ष विद्वानोंमें उनका प्रमुख स्थान है।

वे दीर्घकालसे जैन शासनकी सेवामे समर्पित हैं।

कलमके धनी होनेमे जिनवाणीके भंडारकी खूब समृद्धि की है।

प्रातः स्मरणीय पूज्य गणेश प्रसादजीके शिष्य सच्चे भक्त हैं।

वर्षी ग्रन्थमालाके द्वारा की गई उनकी सेवा कभी भुलाई नहीं जा सकती। मैं पाँच वर्ष पहले कुम्भोज बाढ़बलि गया था वहकि महान् संत कर्मठ माधक मुनी महाराज समन्तभद्रजीके मुन्से निकले ये बचन अभी तक याद हैं।

'बतमानमें सम्पूर्ण जैन बाङ्गमयका तलस्पर्शी ठोस विद्वान् हैं तो पं० फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री हैं।'

मेरा पं० फूलचन्द्रजीसे प्रेम परिचय करीब ४० वर्षमे है। मैं उस समय छत्तीसगढमे चिकित्सा कार्यरत था। पंडितजीके लघुभ्राता पंडित भैयालालजी उस समय डोंगरगढ (छत्तीसगढ) मे रहते थे। वहीसे पंडितजीसे सम्पर्क स्थापित हुआ। यद्यपि उनकी ओर मेरी यःग्यतामे जमीन आसमानका फर्क था। पर वे इतने आत्मीय स्नेहसे व्यवहार करते थे। जैसे बराबरी बालेंसे होता है। उस समय छत्तीसगढकी जैन समाज जहाँ अधिकतर परबार लोग रहते हैं। उनमे बड़ो मेन तथा छोटी मेन (दस्ता) समाज ऐसे दो वर्ग थे। अनेक दस्ता ऐसे भी थे जिन्हें आपसी रागद्वेषसे जाति च्युत कर दिया गया था। उनके साथ अछूतों जैसा व्यवहार होता था खान-पान तो क्या उन्हें देव दर्शन पूजनसे भी च्युत किया जाता था। अपने धार्मिक अधिकारोंके लिये वे बेचैन रहते थे। इन बुराइयोंको दूर करनेके लिये। उदार धर्म समाज प्रेमी सेठ भागचंद जीकी अध्यक्षतामें प्रगतिवादी जैन संघ बनाया गया था। मैं उसका मंत्री था।

सेठ भागचंद जी पंडित फूलचंदजीके बहुत ध्रुवालु भक्त थे उसकी प्रेमके कारण पण्डितजी बनारससे ४-५ बार आकर मेरे साथ स्थान-स्थान पर जाकर अपने भाषणोंसे शास्त्री प्रमाणोंसे सिद्ध कर उन्हें दर्शन पूजाका अधिकार दिलाया था। वे बिना हिचकके उन्हीं दस्ता भाइयोंके यहाँ ठहकर सहभोज करके उनकी हीन भावना को दूर करते थे। मेरा विश्वास है नि स्वार्थ समाजसेवी समर्पित उदार सेवा भाषी भविष्यका ज्ञान रखते हैं।

पंडितजी हर जगत् भविष्यवाणी करते हैं। आज आप जिनके हाथका पानी नहीं पीते। देव दर्शनमे स्कावट करते हो तीम साल बाद अपनी बेटियाँ व्याह कर मम्मना करंगे। आज दस्ता बीसाका भेद मिट रहा है आपसमें हजाराँ सम्बन्ध हो रहे हैं। दि० जैनका युग है। पंडित जीकी भविष्यवाणी सत्य हो रही है।

पंडितजी सदासे सुधारवादी नेता हैं सामाजिक रूढियोंको समूल्य नष्ट करनेमे जितने आन्दोलन हुए हैं समाजमें पूरा सहयोग रहा है।

आज वे वृद्धताको प्राप्त हैं। मैं ३ माह पहले उनसे मिलने इन्दौर उदासीन आश्रम गया था। बहुत स्नेह किया। मैंने पूछा अभी भी कुछ जागृतिकी तमन्ना है। तो बोले मैं बूढ़ा हूँ तो क्या हुआ दिल्का नीजबान हूँ। शरीर शिथिल हो गया पर भावना प्रधान हैं। कामना है। शतजीवम शरदः भूयस्य शदः शतान् शत मदीनाः शतान् शतं प्रव्रजाम शरदः शतम् भूयस्य शदः शतात्।



निर्भीक व्यक्तित्व

● श्री सुजानमल जैन, अजमेर

सन् १९५६-५७ के आसपासकी बात है पंडित फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री श्री दि० जैन मुमुक्षु मण्डल उदयपुरके आमंत्रणपर प्रवचनार्थं जाना था। मैं तथा मेरे मित्र श्री लक्ष्मीलालजी बंडी पंडित साहबको लिबाने अजमेर आये थे। उस दिन देहलीसे आनेवाली गाड़ीके समयसे देरसे आनेके कारण मैं तथा पंडित साहब अजमेरमें सेठ भागचन्द्रजी सोनीके यहाँ ठहरे।

दिनभरमें अजमेरमें पंडित साहबसे कई विचारकों तथा स्थानीय विद्वानोंने चर्चा की थी। इससे पंडित साहबको उस समयकी अजमेरकी सामाजिक तथा धार्मिक स्थितिका सहज ही अवमान हो गया और उन्होंने यह जान लिया कि अजमेरकी जैनधर्मके सिद्धान्तोंका जिनका प्रतिपादन पूज्य कानजी स्वामीजी द्वारा हो रहा है विरोधी है यह बात उनके मानस पर चुभ सी गई। सायंकाल भोजन करते समय शांत वातावरणमें पं० साहबसे रहा नहीं गया था उन्होंने अपने मनकी बात कहतेका यह सुअवसर है, ऐसा मानकर या उनकी निर्भीक वृत्तिसे उन्हें ललकार आनेसे उन्होंने शांत और गम्भीर वातावरणको भंग कर सेठ साहबको सम्बोधन करते हुए कहा कि सेठ साहब इस मन्दिहरजी और नसियाजीका निर्माण तो आपके पूज्य पितामहने अजमेरमें शुद्धाम्नायके प्रचार-प्रसारके लिए पंडित श्री सदासुखदासजीके सद्बुपदेशसे ही कराया था। सेठ साहबने पंडित साहबके कथनको स्वीकारता दी। पंडित साहबने तुरन्त अपनेमें बैठी चुभनसे कहा कि उसी अजमेरमें आपके आपके होते हुए सोनगढके प्रसार पचारका जो शुद्धाम्नायका ही प्रसार-प्रचार है और जिसके द्वारा वर्तमानमें भारत भरमें अध्यात्मका ढंका बज रहा है, उसका विरोध हो रहा है यह तो अति शर्मनाक है और उसमें आपका सहयोग है या आप मध्यस्थ होकर देव रहें है यह और अधिक लज्जाजनक है।

भोजन के मिठ और नमकीन स्वाद के रसमें लिप्त उस समय तो मुझे ऐसा लगा कि पण्डित साहबको लौकिक व्यवहारका भी ज्ञान नहीं है क्या वे यह बात बादमें नहीं कह सकते या अन्य मधुर शब्दोंमें नहीं कह सकते थे जो उन्होंने भारत एक दि० समाजके महान् नेताको इस प्रकारकी भाषामें कही। लेकिन मुझे इस बातका महत्व तथा कथनकी निर्भीकताका एहसास जब हुआ जब मैंने पं० साहब द्वारा लिखित जैनतत्त्व-मीमांसा के प्रथम संस्करणके प्राक्कथनको पढ़ा। जिस समय भारतके करीब-करीब सारे विद्वान् सोनगढमें पूज्य स्वामीजी द्वारा, जिनोक और आचार्यों द्वारा रचित ग्रन्थोंके सिद्धान्तोंके प्रतिपादन और प्रसार प्रचारका विरोधकर रहे थे या डगमगा रहे थे या चुप्पीसाधे थे ऐसे समयमें पण्डित साहबसे उन सिद्धान्तोंको समझा न्याय तर्क आगम और नयकी कसौटी पर कसकर देखा और उन्हें यथावत् पाया तो यह चिन्ता किये बिना कि सारा विद्वत्समाज विरोधमें है उन्होंने इस सत्यका विश्लेषण एक पुस्तकाकारमें लिखकर इटावाकी विद्वत्-परिवर्धकी ज्ञानगोष्ठीमें उसका वाचन किया जो इतिहासकी एक अनुपम घटना थी इस गोष्ठीमें अनेक विद्वानों तथा जानियोंने भाग ही नहीं लिया वरन् पण्डितजी के वाचन पर विभिन्न विद्वानोंने अपनी पूर्व मान्यताओंके आधार पर भिन्न २ प्रकार के तर्कोंको रखा परन्तु पं० साहबने निर्भीकतासे सभी उठाये गये तर्कोंका आगमके आधार से समाधान किया और पुरानी सिद्धान्त विरुद्ध मान्यताओंका खंडन कर कुन्दकुन्दाचार्यों द्वारा प्रतिपादित मान्यताओंका प्रतिपादन किया जिसका ही प्रतिफल है कि आज भारतके कोने-कोनेसे गाँव-गाँवसे अध्यात्मकी शृंग आ रही है तब मुझे अपनी उस समयकी भूलका एहसास हुआ कि यह विद्वान् कोरा पण्डित नहीं लेकिन जैनागमका ज्ञाता और उस पर अटल प्रतीति होने का कारण जिसके रग-रगमें निर्भीकता

समा गई है वह कैसे भोजनके मिष्ट स्वादमें सिद्धान्तोके विरोधको अनदेखी करता। उन्होंने तो भोजनके मिष्ठानमें भी सिद्धान्तोके विरोधकी कड़वाहटका स्वाद आ रहा था यही कारण था कि उन्होंने न भोजनका समय देखा, न मिष्ठानका स्वाद और न भारत के सर्व मान्यधी और श्रीमान् नेताको देखा और न आतिथ्यको, लेकिन उन्होंने उन सबसे अधिक देखा जैन सिद्धान्तोको, जो सबसे सर्वोत्कृष्ट थे तथा प्राण थे। इस तरहके निर्भीक वृत्तिवाले विद्वान् देखनेको कदाचित् ही मिलते हैं।

हममें भी जिन्नोक्त और आगमोक्त सिद्धान्तोके प्रति इसी प्रकार की प्रगाढ़ श्रद्धा जागृत हो और उनका निर्भीकतासे प्रतिपादन कर सके या उनके विरोधका निर्भीकतासे भूँहटोड प्रत्युत्तर दे सके तो ही हमारा पण्डित साहब के प्रति वास्तविक अभिनन्दन है।

इस निर्भीक वृत्तिके प्रति मेरा हार्दिक वन्दन।



स्वाभिमानी व्यक्तित्व

● श्री राजमल पर्वणा, भोपाल

परम आदरणीय सिद्धान्तार्च्य पं० फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्रीसे मेरा परोक्ष परिचय तो बहुत पुराना है। प्रत्यक्ष परिचय तो सन् १९५० में हुआ। दिसम्बर सन् १९३३ में जब अ० भा० दि० जैन परिषद्का अधिवेशन जनता प्रसादजी कलरैयाकी अध्यक्षतामें हुआ, तब अमरावतीके स्वनामधन्य प्रो० हीरालालजीने धबलाके प्रकाशनकी योजना समाजके सामने रखी, उस योजनाको मूर्तरूप दिया विदिशाके श्रीमंत सेठ लक्ष्मीचन्द्रजीने। उस समय अधिवेशनमें जो हर्ष उल्लास छाया वह आज भी चित्रपटकी भाँति आँखोंमें झूलता है।

मा० पण्डितजीने अनेकों ग्रन्थोंका संपादन तो किया ही, कई स्वतन्त्र ग्रन्थोंकी भी रचना की। वर्ण, जाति और धर्म” लिखकर आपने रूढ़िवादियोंपर भयंकर प्रहार करके आगमका अर्थ समाजके सामने सरल और मुबोध भाषामें प्रमाण सहित रखा, इस ग्रन्थमें पोंगापंधियोंकी चले हिल गई, आज तक वे इसका आगम सम्मत उत्तर नहीं दे सके।

आध्यात्मिक गंत पूज्य कानजी स्वामीसे आपके बड़े मधुर सम्बन्ध रहे, सिद्धान्तों पर स्वामीजी आपसे सदैव चर्चा करने रहते थे और परामर्श भी करते थे। आपकी समयसार कलशकी हिन्दी टीका पर तो स्वामीजी इतने मुग्ध हुए कि उन्होंने इसपर कई बार प्रवचन किये।

आप निरन्तर साहित्य साधनामें लीन रहते हैं, आज भी कई महत्वपूर्ण ग्रन्थोंकी टीका कर रहे हैं। शारीरिक स्वास्थ्यकी घोर प्रतिकूलतामें भी आप जैन साहित्यकी सेवामें अपना जीवन समर्पित किये हुए हैं।

पूज्य पण्डितजी समाजमें चोटीके महान् विद्वान्, सिद्धान्तोके ज्ञाता निर्भीक वक्ता हैं। आपने अपना संपूर्ण जीवन स्वाभिमानीपूर्वक स्वावलम्बनसे बिताया है। प्रतिकूल परिस्थितियोंमें भी आपकी दृढ़ता एवं स्थिर हास्य दशनीय होता है। स्पष्ट राय देनेमें आप कभी हिचकते नहीं हैं। शंकाओंके समाधानमें आपका कोई जबाब नहीं है। जैन धर्मके सिद्धान्तोंकी गथाका भाव आपमें कूटकूट कर भरा है।

धर्म प्रचारके लिए आप इस ८३ वर्षकी वृद्धावस्थामें भी युवकोंकी तरह जागरूक रहते हैं।

आप धतायुसे भी अधिक जीवित रहते हुए जैन साहित्यकी सेवा करते रहें, यही मेरी हार्दिक भावना है।



खण्ड ४

साहित्य सर्जना

धर्म और दर्शन • इतिहास तथा पुरातत्व
अनुसंधान तथा शोधपरक • समाज एवं संस्कृति
पत्रकारिता एवं विविध

धर्म और दर्शन



१. जैनधर्म
२. हिंसा और अहिंसा
३. विश्वशान्ति और अपरिग्रहवाद
४. जैनधर्म और वर्ण व्यवस्था
५. देव-पूजा
६. गुरुपास्ति
७. स्वाध्याय
८. संयम
९. तप
१०. दान
११. सम्प्रदाशन
१२. स्वावलम्बी जीवनका सच्चा मार्ग
१३. साधु और उनकी चर्या
१४. मुनि और श्रावक धर्म
१५. जैनदर्शनका हार्द
१६. कार्य-कारणभाव भीमांसा
१७. अनेकान्त और स्याद्वाद
१८. भावमन सम्बन्धी वाद और खुलासा
१९. भावमन और द्रव्यमन
२०. महाबंध : एक अध्ययन
२१. बन्धका प्रमुख कारण : मिथ्यात्व
२२. धमण परम्पराका दर्शन
२३. केवली जिन कबलाहार नहीं लेते
२४. षट्कारक-व्यवस्था
२५. स्वभाव-परभाव विचार

जैन धर्म

जिसे लोकमें जैनधर्मके नामसे अभिहित किया जाता है, वह अपने स्वावलम्बन प्रधान दर्शनका धनी होनेके कारण व्यक्तित्व-स्वातन्त्र्यकी प्राणप्रतिष्ठा करने वाला लोकोत्तर धर्म है। उसके अनुसार लोकमें जड़ और चेतन जितने भी (अपनी-अपनी स्वतन्त्र सत्ता रखने वाले) पदार्थ हैं, वे सब अपने अन्वयी स्वभावके कारण ध्रुव होकर भी अपने व्यतिरेकी स्वभावके कारण स्वयं अपनी पर्यायोंके कर्ता होकर विवक्षित पर्यायसे पर्यायान्तर रूप जीवनमें प्रवाहित होते रहते हैं। यह उनका अपना जीवन है। इसमें अन्य किसीका हस्तक्षेप नहीं है।

जैसा कि आगमसे ज्ञात होता है कि द्रव्य छह है। उनके नाम हैं—जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल। संस्थाकी दृष्टिसे जीव अनन्त है। पुद्गल उनसे अनन्तगुने हैं। पुद्गलोंका मूल रूप परमाणु है। इस द्रव्यकी गणनामें मुख्यरूपसे परमाणु ही विवक्षित है। धर्म, अधर्म और आकाश ये प्रत्येक एक-एक हैं तथा काल द्रव्य अणुरूप होकर असंख्यात है।

इन छह द्रव्योंमें जो आकाश द्रव्य है उसके ठीक मध्यमें लोकाकाश है, इस कारण आकाश द्रव्य दो भागोंमें विभक्त हो गया है—लोकाकाश और अलोकाकाश। जो आकाश शेष पाँच द्रव्योंका आधार है, वह लोकाकाश है तथा शेष अलोकाकाश है।

सवाल यह है कि जब प्रत्येक द्रव्य अपने-अपने जीवन-प्रवाहमें परनिरपेक्ष है, तब यह जीव नामक पदार्थ अन्यके निमित्तसे परतंत्रताकी स्वीकार कर क्यों तो बराधीन बनता है और पुद्गल भी परमाणुरूप अपने मूल स्वभावको छोड़कर क्यों स्कंध अवस्थाको धारण करता रहता है ?

सवाल हृदयंगम करने लायक है। समाधान यह है कि पुद्गलका तो ऐसा स्वभाव ही है। वह चाहे स्कंध अवस्थामें रहे और चाहे परमाणु अवस्थामें रहे। चाहे उसकी परनिरपेक्ष स्वभाव पर्याय ही और चाहे परसापेक्ष विभाव पर्याय ही क्यों न हो ? दोनों अवस्थाओंमें उसमें बंधने और छूटनेका गुण है। जब बंध अवस्थामें रहता है तब उसे स्कंध कहते हैं और जब मुक्त अवस्थामें रहता है, तब उसे परमाणु कहते हैं।

किन्तु जीवोंकी चाल इससे सर्वथा भिन्न है। उनका सदा एक रूप रहनेवाला मूल स्वभाव न तो बंध का ही कारण है और न मुक्ति का ही कारण है। जिसे हम बंध और मोक्ष शब्दसे अभिहित करते हैं, वह उनकी अवस्था ही है। मूल स्वभाव तो जैसा पहिले संसार अवस्थामें रहता है, ठीक वही मोक्ष अवस्थामें भी बना रहता है। इससे सिद्ध हुआ कि अवस्थाका नाम ही बंध है और स्वयंमें कारण विशेषके मिलनेपर जब वह संसार अवस्था (बंध अवस्था) विलयको प्राप्त होकर मात्र मूल आत्मा स्वभाव पर्याय सहित शेष रह जाता है, तो उसीका नाम मोक्ष है।

यह तो न्यायका सिद्धान्त ही है कि कारणके बिना कार्य नहीं होता। साथ ही यह भी नियम है कि स्वयं ही वस्तु अपने व्यतिरेकी स्वभावके कारण कार्यरूपसे परिणमती है। साथ ही यह भी अकाट्य नियम है कि प्रतिसमय होनेवाले प्रत्येक परिणमनके समय उसका कोई बाह्य निमित्त अवश्य होता है। इससे सिद्ध है कि यह संसारी जीव अनाविसे स्वयं ही अज्ञानी और रागीद्वेषी हो रहा है और अनाविसे उसका बाह्य

निमित्त कर्मबन्ध भी बना चला आ रहा है। जैसे बीजसे वृक्ष और वृक्षसे बीजकी संतति अनादि है, उसी प्रकार जीव और कर्मबन्धकी परम्परा भी अनादि है।

किन्तु जैसे विवर्जित वृक्ष और उसके बीजका अभाव हो जानेपर उनकी परम्परा नहीं चलती, उसी प्रकार संसारी जीवके अज्ञान और रागद्वेषके साथ बन्धक अभाव हो जानेपर, उस जीवके संसारकी परम्परा भी नहीं चलती। इसीका नाम मोक्ष है।

इस प्रकार इतने विश्लेषणसे हम जानते हैं कि स्वयं स्वीकारकी गयी परावल्म्बन प्रधानवृत्तिके कारण ही इस संसारी जीवके अपने जीवनमें अज्ञान, असंयम और राग-द्वेष आदि दोषोंका संचार होता है। और इस कारण यह जीव पर-पदार्थोंसे अपनी आत्माको युक्त करता है; पर पदार्थ नहीं।

इसलिये अपनेमें व्यक्ति स्वातन्त्र्यकी प्राण-प्रतिष्ठा करनेके लिये जहाँ अपनी बुद्धिमें मूल स्वभावके अवलम्बन पूर्वक उनकी भावना द्वारा अज्ञान और रागद्वेषादि पर-संयोगी भावोंमें मुक्त होना आवश्यक है वही उनके उपजीवी परपदार्थोंका क्रमशः ज्ञापन करते हुए शरीरातिरिक्त बुद्धि पूर्वक स्वीकार किये गये, उन सब पदार्थोंसे वियुक्त होना भी आवश्यक है। यह नहीं हो सकता कि बुद्धिपूर्वक संयोग भी बनाये रखा जाय और मुक्तिका मार्ग भी प्रशस्त हो जायें। संयोग का कारण अज्ञान और रागद्वेष है। इसलिये इन दोषोंका परिहार करनेके लिये संयोगके प्रति अनास्थापूर्वक, उनका त्याग करना आवश्यक है।

तात्पर्य यह है कि जैसे स्त्री, पुत्र, कुटुम्ब और वनादि पर-पदार्थोंको बुद्धिपूर्वक छोड़कर एकाकी हुआ जा सकता है, वैसे इस पर्यायमें रहनेकी आयुका अन्त हुए बिना शरीरमें मुक्त होना सम्भव नहीं है। शरीरसे मुच्छर्त्त छोड़ी जाती है और बश्पादि बाह्य पदार्थोंका बुद्धिपूर्वक त्याग किया जाता है। अतः आत्माराननाका इच्छुक प्राणी शरीरमें ममत्वरूप मुच्छर्त्तका त्याग करता है और बश्त्रप्रमुख पर-पदार्थोंका बुद्धिपूर्वक त्याग करता है।

इतना अवश्य है कि जब तक अपनी पुण्यार्थहीनताके कारण परावल्म्बनके प्रतीक-स्वरूप बाह्य वस्तुओंका एकदेश त्याग करता है, तबतक उसे गृहस्थ कहते हैं। इसका जीवन जल्म रहे हुए भी उससे भिन्न कमलके समान होता है। कर्मा-भेदमें इसके अनेक भेद हैं। जिन गृहस्थोंके अन्तमें एक लंगोठ मात्र परिग्रह रह जाता है, उसे ऐलक कहते हैं। यह मुनिका छोटा भाई है। मुनिके माथ वन ही इसका जीवन है। वह तप और शरीरकी स्थितिफा माधन जानकर मात्र आहार ग्रहण करनेके लिये गाँवमें गृहस्थके घर जाता है। किन्तु जब वह परपदार्थोंमें पूरी तरह विरक्त होकर पूर्ण स्वावलम्बनके प्रतीकस्वरूप गुह्यशास्त्री पूर्वक श्रमणदीक्षाको स्वीकार कर ध्यान और अध्ययनके साथ आत्माराननाको ही अपना प्रधान लक्ष्य बना लेता है, तब वह पूर्णरूपसे श्रमण धर्मका अधिकारी माना जाता है। यह जैनधर्मका मूलरूप है। गृहस्थधर्म इसका अपवाद है। इसके प्रयोजन विशेषके कारण आचार्य, उपाध्याय और साधु ये तीन भेद भले ही किये गये हों; पर है वे सब श्रमण (साधु) ही।

“श्रमण” शब्द “समण” शब्दका संस्कृत रूप है। इससे तीन अर्थ फलित होते हैं—श्रम, सम और शम। इसमें हम जानते हैं कि श्रमण वह है जो श्रमणोचित क्रियाओंको दूसरोंकी सहायताके बिना स्वयं सम्पन्न करता है। श्रमण (समण) वह है जो प्राणीमात्रमें समता परिणामोंमें युक्त होकर अपना जीवन यापन करता है। तथा श्रमण (शमण) वह है जो रागद्वेषका परिहार करके आत्माराननामें तत्पर रहता है।

इसके लिये इस प्राणीको क्या करना चाहिये, इसकी क्रमबद्ध प्ररूपणा जैन साहित्यमें दृष्टिगोचर होती है। उसे संक्षेपमें मोक्ष-मार्ग शब्दसे अभिहित करते हुए बतलाया है कि परसे भिन्न आत्मा की श्रद्धा (अनुभूति), परसे भिन्न आत्माका ज्ञान, और परसे भिन्न आत्मामें अवस्थिति ही, साक्षात् मोक्ष-मार्ग है जो सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य स्वरूप है। यह अज्ञान, असंयम और रागद्वेषसे मुक्त होनेका मार्ग होनेसे "मोक्षमार्ग" शब्द द्वारा अभिहित किया गया है।

यह जीव जब इस मार्गको अपना जीवन बना लेता है, तब उसके परिणाम स्वरूप कर्मबन्ध तो स्वयं रुक ही जाता है, संचितकर्म भी आत्मामें जुदा हो जाता है। उसके लिये अलगसे पुरुषार्थ करनेकी आवश्यकता उसे नहीं करनी पडती। जो एकाकी आत्माकी प्राप्तिका मार्ग है, वही कर्मबन्धसे मुक्तिका मार्ग है। अपनेको अपना जानकर प्राप्त करना ही परसे मुक्ति है—यह जिनागमका सार है।

परमार्थसे देखा जाये, तो पर-पदार्थ कभी भी अपने नहीं हुए, अज्ञानवश ही हमने उन्हें अपना माना है। अतः अज्ञानसे मुक्त होना ही जीवनका प्रधान लक्ष्य होना चाहिये।

अभी तक हमने जो कुछ भी लिखा है वह अध्यात्म को मुख्य करके ही लिखा है। उसका व्यवहार पक्ष भी उतना ही प्राजल है और हृदयंगम करने लायक है।

आत्माश्रित भाव का नाम ही आध्यात्म है और पराश्रितभाव का नाम ही व्यवहार है। ये दोनों युगपत् होते हैं। जब यह जीव आत्मभावना की भूमिका में एकाग्र होता है, तब मुख्यता से अध्यात्मकी चरित्रार्थता बन जाती है और जब देव-गुरु-शास्त्र और व्रतादिक को आलम्बन कर प्रवृत्ति को मुख्यता देता है, तब व्यवहार की उपयोगिता स्वीकार की गयी है। इसके लिये देव-गुरु और शास्त्र के स्वरूप को हृदयपटल पर अंकित कर लेना उपयोगी माना गया है। क्योंकि देव आत्मा का प्रतिमिथि है। इसके स्वरूपकी यथावत् श्रद्धा होने पर आत्माका साक्षात्कार होना सम्भव माना गया है। गुरु देवत्वकी प्राप्तिसे मार्गको दिखानेके लिये दीपकके समान है और शान्त स्वयंका ज्ञान कराता हुआ उस विधिक प्ररूपण कराता है जिस विधिको अपनाकर संसार के दलदलमें फंसा हुआ यह प्राणी उमने उद्धारके मार्गको आत्मसात् करनेमें समर्थ होता है।

जैसा कि भगवान् कुन्दकुन्दके वचनोंसे ज्ञात होता है—रत्नत्रयमें प्रथम स्थान सम्यग्दर्शनका है। उक्त तीनका आगम प्रतिपादित जो स्वरूप है, उसका तीन मूढता, छह अनायतन, आठ मद और शंकादि आठ दोषरहित तथा आठ अंग सहित श्रद्धान, रुचि प्रतीति करना सम्यग्दर्शन है, यह धर्मका मूल है।

देवके लक्षणमें तीन बातोंकी मुख्यता है। वह वीतराग होना चाहिये, सर्वज्ञ होना चाहिये और हितोपदेशी होना चाहिए। इसी प्रकार गुरुके लक्षणमें भी इन बातोंकी मुख्यता रहती है—उसे पंचेन्द्रियके विषयोंसे विरक्त होना चाहिए, लौकिक जनोके सम्पर्क, तथा आरम्भ और वस्त्रादि परिग्रहसे रहित होना चाहिए तथा ज्ञान-ध्यान और तपकी आराधनामें तत्पर होना चाहिए। देवकी वाणीका नाम ही शास्त्र है, वह वीतरागताका मार्ग प्रशस्त करने वाली होती है।

जैसे ब्राह्मण धर्ममें संध्याकर्म करना मुख्य माना गया है, उसी प्रकार जैनधर्ममें प्रतिदिन इन तीनोंकी उपासना करना आवश्यक कृतिकर्म माना गया है। यह मुनि और श्रावक दोनोंका प्रथम कृतिकर्म है।

इसके स्थानमें अधिकतर भार्द-बहिन शासन देवताके नाम पर रागी-द्वेषी क्षेत्रपाल, धरणेंद्र, पद्मावती आदिकी उपासना करने लगे हैं। इस समय ऐसे मुनि भी मिलेगे जो इस कल्पित मार्गके प्रचारमें लगे रहते हैं। वे बिचारे यह जाननेमें असमर्थ हैं कि जो स्वयं मोहा और रागी-द्वेषी है और ससार-समुद्रको पार करने-

में स्वयं असमर्थ है, वे दूसरेको कैसे तारनेमें समर्थ हो सकते हैं ? लौकिक कामनाकी पूर्तिका होना पुत्र्वापत्त और भाग्याधीन है। इनकी वन्दना, पूजा करनेसे संचित पुण्यबन्धकी हानि होती है और वर्तमानमें पाप बन्धका भागी होना पड़ता है। इसलिये जिस प्रकार अज्ञानमूलक यह भ्रष्टता छोड़ने योग्य है, उसी प्रकार शेष भ्रष्टता और अनायतनोंके विषयमें भी जान लेना चाहिये।

आठ मर्दोंमें ज्ञानमदका प्रथम स्थान है, वर्तमानमें ज्ञानकी प्राप्ति होना शयोपशमके आवीन है और शयोपशम यह परमार्थ है। इसलिये अध्यात्ममें तो इसे हेय माना ही गया है; व्यवहारमें भी वह हेय ही है। क्योंकि वह प्रतिष्ठाका साधन न होकर आत्म-प्राप्तिका साधन है। उसमें जो अध्यात्म-प्ररूपणाको ही मोक्ष-मार्गमें एकान्त साधन मानकर, उसके अहंकारसे गविष्ट हुए, समाजको दिग्भ्रमित करनेमें लगे रहते हैं, उनको हम किन शब्दोंमें याद करें ?

दूसरा और तीसरा स्थान जातिमद और कुलमदका है। यह सब जानते हैं कि मन्दिर, मुनि, आर्यिका, श्रावक और श्राविका ये सब धर्मके आयतन हैं। वर्तमानमें आप इनमेंसे किसीके पास भी चले जाइये, सर्वत्र जाति और कुलका बोलबाला दिखायी देगा। समस्त आचार्योंका तो कहना है कि जाति और कुल देहके आश्रित देखे जाते हैं और देहमें ममताका नाम ही संसार है। इसलिये जो इनके बटुपन माननेमें अपना बटुपन देखते हैं, वे त्रिकाल तक अनन्त संसारके पात्र बने रहते हैं। विवेकसे देखा जाय तो गुट्टि अन्यका नाम है और छुआछूत अन्यका नाम है, वह कल्पना मात्र है। आजीविकाके लिये पुराने कालमें जिन विभागोंकी स्थापना की गयी थी, उन्होंने वर्तमानमें जन्मना जातिका स्थान ले लिया है, जिससे संसार दुःखके गर्तमें फँसता चला जा रहा है। इससे धर्मके प्रचार-प्रसारमें जो बाधा पहुँची है, वह कल्पनातीत है।

बहुत दिन पहलेकी बात है, काशी विद्यापीठ, बनारसमें दर्शनगोष्ठीका आयोजन हुआ था। इसमें दादा धर्मधिकारी मुख्य वक्ता थे। उन्होंने जैनदर्शनकी व्याख्या करते हुए कहा था कि वर्तमानमें 'जैन जन्मते हैं, बनते नहीं'। उनकी इस टिप्पणीको सुनकर हम और पण्डित महेंद्रकुमार जी न्यायाचार्य हृत्प्रभ हंकर रह गये। उनकी इस बातका हम क्या उत्तर देते ? हम दोनोंके पास इसका कोई उत्तर नहीं था।

जब बाबा साहब डॉ० अम्बेडकर भारत सरकारके कानून मन्त्री थे और उन्होंने अछूतोंको बौद्ध बनाकर उनकी स्वतन्त्र समाजकी स्थापना कर दी थी, ऐसे समयमें हम दोनों भाई उनके निवास स्थान पर उनसे मिलने गये। हम दोनोंकी उपस्थितिमें उनके लिये जब चाय बनकर आयी, तब उन्होंने मात्र इसलिये हम दोनोंसे आग्रह नहीं किया कि हम दोनों उनके यहाँ चाय नहीं ले सकेंगे। चबकि प्रसंगसे हम दोनोंने उनसे यह पूछा कि आपने बौद्ध धर्मकी ही दीक्षा क्यों ली और दूसरोंको दिलायी ? जैनधर्ममें क्या कमी थी कि जिससे न तो आपने स्वयं ही जैनधर्मकी दीक्षा ली और न दूसरोंको ही इसके लिये प्रेरित किया। उनका एक उत्तर था कि "यद्यपि जैनधर्म जातिवादसे मुक्त है, यह हम जानते हैं, परन्तु आजका जैन जातिवादके भँवरमें फँसा हुआ है। यदि हम जैनधर्म स्वीकार भी करते, तो क्या आजका जैन हमें अपने बराबरीका स्थान देनेको तैयार हो जाता ? हम यह अच्छी तरहसे जानते हैं कि हमारा जैन बन जानेके बाद भी वही स्थान बना रहता जो हिन्दू रहते हुए बना हुआ था। हम इतना अवश्य कर सकते हैं कि बम्बई में जहाँ हमारी संस्था है। वहाँ बौद्ध मन्दिरके बगलमें समाजकी सहायतासे जैन मन्दिर बनानेको तैयार हैं। क्या आपकी समाज इसे स्वीकार करेगी ?"

एक घटना मेरे जेल जीवनकी है। जेलमें मेरे बीमार पड़ जानेपर मुझे अस्पतालमें भेज दिया गया। वहाँ भोजन में दूध और दलिया मिलता था। दूधमें आरारोट जैमी कुछ बस्तु मिली रहती थी, इसलिये उसे

मैं पी नहीं पाता था । दलिया मात्र ही मेरा भोजन रह गया था । इससे मैं लुधा से पीड़ित रहने लगा । दूध मैं अपने बगलमें साथी को दे देता था । वह नाई था । ऐसा कई दिन हुआ । अन्त में उसने मेरी पीड़ा जानकर उसे दूर करनेका उपाय सोचकर वह किसी प्रकार अस्पतालसे निकलकर किसी अधिकारीके यहाँ गया । और सेवावृत्ति करने दो फुलका और करेलाकी धाक प्राप्त कर ली और आकर मेरे पास रखकर आग्रह करने लगा कि यह मैं आपके लिये लाया हूँ । आप निःसंकोच ले लीजिये । मैं असमंजस में पड़ गया । मैं सोचने लगा कि भ्रम तो उसने किया है, उसके भ्रमका मैं कैसे फायदा उठाऊँ ? मेरे मन करने पर वह रोने लगा और कहने लगा कि "आप मेरा ख्याल रखते हैं और मैं आपके कष्ट में संभागी न बनूँ, यह कैसे हो सकता है ?" अन्तमें बेटवारा करके उसे खाया और खाते हुए मैंने उससे कहा कि इस चहार-दीवारीके भीतर हम दोनों भाई-भाई हैं—मनुष्य हैं । बाहर जानेपर फिर हमारा आपका कोई रिश्ता नहीं रहेगा । हम वैश्य बन जायेंगे और तुम नाई ।

जहाँ तक हम सोच सकते हैं; इस जातिवाद और कुलवादेन जैनधर्मकी बहुत हानि की है । यह ज्ञान मदसे भी बढ़ा है । ज्ञानमद तो पड़े-ल्लिकोंमें ही होता है और खासकर गद्दीपर बैठनेपर तो कहना ही क्या है ? परन्तु यह जातिवाद और कुलवाद व्यक्ति-व्यक्तिके जीवनमें घुसा हुआ है । हमने बहुत अवसर खोया और खोते जा रहे हैं । हम नहीं जानते कि हमें अपने मूलरूपमें आनेका फिर कभी अवसर आयेगा या नहीं ?

हम पहिले सम्यग्दर्शनके आठ अंगोंका उल्लेख कर आये हैं । उनमें एक स्थितिकरण अंग है । इसका आशय यह है कि व्यक्तिके जीवनमें किसी प्रकारकी झूक रहनेपर भी केवल इस कारण उसे अपनेसे जुवा नहीं करना चाहिये । परन्तु हम देखते हैं कि वर्तमानमें पूरा समाज उसकी महत्ताको भूल गया है । इस कारण हमने खोया बहुत, पाया कुछ भी नहीं । और अब स्थिति यह है कि कोई किसीकी सुनता ही नहीं है । आज हम जिनसे कुछ सीखनेकी आशा करते हैं, वे हमसे भी बदतर होते जा रहे हैं । शुद्धिके नामपर आहाराधिको निमित्त कर कहीं किसी का बहिष्कार करनेके लिये प्रोत्साहन दिया जाता है और कहीं अन्य किसीका बहिष्कार करनेके लिये प्रोत्साहन दिया जाता है ।

इसी तरह एक अंगका नाम वास्तव्य भी है । पुराने लोगोंमें इसके कुछ चिह्न दिखायी देते थे । अब कोई किसीको पूछता ही नहीं है । परस्पर पुण्य-पापका नाम लेकर टीका-टिप्पणी अवश्य करेंगे । पर कोई किसीकी संभाल करनेको तैयार नहीं दिखायी देता । इसके बाद भी अपनेको परम धर्मात्मा और पुण्यात्मा माननेसे नहीं हिचकिचाते । वे विचारे नहीं जानते कि वास्तव्यका क्या अर्थ है ? यह हमें बोहरे व पारसियोंसे सीखना चाहिये ।

आ० कुंदकुंदने चारित्रिके दो भेद लिखे हैं—सम्यक्वाचरण चारित्र और संयमाचरण चारित्र । संयमाचरण चारित्रिके सम्बन्धमें हम पहिले उल्लेख कर आये हैं । सम्यक्वाचरण चारित्र संयमाचरण चारित्रिके पूर्व की अवस्था है । इसमें सात व्यसनोंका त्याग और आठ मूलगुणोंकी स्वीकार करना मुख्य है । जो देव-शास्त्र-गुरु की उपासनापूर्वक उक्त व्रतोंको स्वीकार कर लेता है, उसे ही सम्यक्वाचरण चारित्रका अधिकारी माना गया है । प्रत्येक गृहस्थके जीवनमें इन नियमोंका होना आवश्यक है । इससे प्रत्येक व्यक्तिके जीवन तो संस्कारी बनता ही है, अपने परिवारको और समाजको भी संस्कारी बनानेमें सहायता मिलती है । जैसे खराब पर रखे हुये मणिमें चमक आती है, उसी प्रकार उक्त नियमोंके पालन करनेसे ब्यक्तिके जीवनमें विधेयता परिलक्षित होने लगती है । सामान्यतः यह जैन जीवन है । जैनधर्मका सार भी इसे ही कहा जा सकता है ।

हिंसा और अहिंसा

“प्रमत्त योगात् प्राणव्यपरोपणं हिंसा” इस सूत्रमें प्रमत्तयोगसे प्राणोंको विनाश करनेको हिंसा बतलाया है। इससे ज्ञात होता है कि यद्यपि प्राणोंका विनाश करना हिंसा है, पर वह प्रमत्तयोगसे किया हुआ होना चाहिए। जो प्राणोंका विनाश प्रमत्त योगसे अर्थात् राग-द्वेष रूप प्रवृत्तिके कारण होता है वह तो हिंसा है शेष नहीं, यह इस सूत्रका तात्पर्य है। यहाँ प्रमत्त योग कारण है और प्राणोंका विनाश कार्य है। आगममें प्राण दो तरहके बतलाये हैं—द्रव्य प्राण और भाव प्राण। प्रमत्तयोगके होनेपर द्रव्यप्राणोंका विनाश होता ही है ऐसा कोई नियम नहीं है, हिंसके अन्ध निमित्त मिल जानेपर द्रव्यप्राणोंका विनाश होता भी है और नहीं मिलनेपर नहीं भी होता है। इसी प्रकार कभी-कभी प्रमत्तयोगके नहीं रहने पर भी द्रव्यप्राणोंका विनाश देखा जाता है। उदाहरणार्थ—साधु ईर्ष्यासिमितिवृत्तके गमन करते हैं। उनके रंचमात्र भी प्रमत्त योग नहीं होता, तथापि कदाचित् गमन करनेके मार्गमें अचानक क्षुद्र जन्तु आकर और पैरसे दबकर मर जाता है। यहाँ प्रमत्तयोगके नहीं रहनेपर भी प्राण व्यपरोपण है, इसलिए मुख्यतया प्रमत्तयोगसे जो भाव प्राणोंका विनाश होता है वह हिंसा है, ऐसा यहाँ तात्पर्य समझना चाहिए।

हिंसाका मथितार्थ

जैन आगममें हिंसा विकारका पर्यायवाची माना गया है। जीवनमें जो भी विकार विद्यमान है उससे प्रतिक्षण आत्मगुणोंका ह्रास हो रहा है। वह विकारभाव कभी-कभी भीतर ही भीतर काम करता रहता है और कभी-कभी बाहर प्रस्फुटित होकर उसका काम दिखाई देने लगता है। किसी पर क्रोध करना, उसको मारनेके लिए उद्यत होना, गाली देना, अपमान करना, झूठा लॉन्घ लगाना, सन्मार्गके विरुद्ध साधनोंको जुटाना आदि उस विकारके बाहरी रूप हैं और आत्मोन्नति या आत्मोन्नतिके साधनोंमें विमुख होकर राग-द्वेष रूप परिणतिका होना, उसका आभ्यान्तर रूप है। ऐसे विकार भावसे आत्मगुणोंका हनन होता है, इसलिए तत्त्वतः इसीका नाम हिंसा है।

मुख्यतया प्रत्येककी दृष्टि अपने जीवनके संगोपनकी न होकर बाहरकी ओर जाती है। वह इतना ही विचार करता है कि मैंने अन्य जीवोंपर दया की, उन्हें नहीं मारा तो मेरे द्वारा अहिंसाका पालन हो गया। वह अपने जीवनका रंचमात्र भी संगोपन नहीं करता, भीतर छिपे हुए विकारभावको नहीं देखता। इससे वह हिंसको करते हुए भी अपनेको अहिंसक समझ बैठता है। जगत्में जो विशृङ्खलता फैली हुई है वह इसका प्राजल उदाहरण है। तत्त्वतः भूल कहाँ हो रही है उसकी खोज होनी चाहिए। इनके बिना हिंसासे अपनी रक्षा नहीं हो सकती और न अहिंसाका मर्म ही समझमें आ सकता है।

जीवनकी सबसे बड़ी भूल ही हिंसाका कारण है

मनुष्यके जीवनमें यह सबसे बड़ी भूल है, जिसमें वह ऐसा मान बैठता है कि दूसरेका हिताहित करना मेरे हाथमें है। जिसने जितने अधिक बाहरी साधनोंका संचय कर लिया है वह उतना अधिक अपनेको शक्तिमान् अनुभव करता है। साम्राज्य-लिप्सा, पूँजीवाद, वर्गवाद और संस्थावाद इसका परिणाम है। ईश्वरवादकी इसी मनोवृत्तिने जन्म दिया है। जगत्में बाहरी विपत्ताका बीज यही है। अतीत कालमें जो संघर्ष हुए या वर्तमानमें जो भी संघर्ष हो रहे हैं उन सबका कारण यही है। जब मनुष्य अपने जीवनमें इस तत्त्वज्ञानको

स्वीकार कर लेता है कि अन्यसे अन्यका हित या अहित होता है तब उसकी अंतर्मुखी दृष्टि फिर कर बहिर्मुखी हो जाती है। वह बाह्य साधनोंके जुटानेमें लग जाता है, उनके जुटानेमें सफल होनेपर उसे अपनी सफलता मानता है। जीवनमें बाह्य साधनोंको स्थान नहीं है यह बात नहीं है किन्तु इसकी एक मर्यादा है। दृष्टिको अन्तर्मुखी रखते हुए अपने जीवनकी कमजोरीके अनुसार बाह्य साधनोंका आत्मबन्धन लेना एक बात है किन्तु इसके विपरीत बाह्य साधनोंको ही सब कुछ मान बँटना दूसरी बात है।

तत्त्वतः प्रत्येक पदार्थ स्वतन्त्र और अपनेमें परिपूर्ण है। उसमें जो भी परिवर्तन होता है वह उसकी अपूर्णताका द्योतक न होकर उसकी योग्यतानुसार ही होता है, इसलिए किसी भी पदार्थको शक्तिका संचय करनेके लिए किसी दूसरे पदार्थकी आवश्यकता नहीं लेनी पड़ती। निमित्त इतना बलवान नहीं होता कि वह अन्य द्रव्यमें कुछ निकाल दे या उसमें कुछ मिला दे। द्रव्यमें न कुछ आता है और न उसमेंसे कुछ जाता ही है। अनन्तकाल पहले जिस द्रव्यका जो स्वरूप था आज भी वह जहाँका तहाँ और आगामी कालमें भी वह वैसा ही बना रहेगा। केवल पर्याय क्रमसे बदलना उसका स्वभाव है, इसलिए इतना परिवर्तन इसमें होता रहता है। माना कि यह परिवर्तन सर्वथा अनिमित्तक नहीं होता है, किन्तु इसका यह भी अर्थ नहीं कि निमित्ताधीन होता है। जैसे वस्तुकी कार्यमर्यादा निश्चित है, वैसे सब प्रकारके निमित्तोंकी कार्यमर्यादा निश्चित नहीं। धर्मद्रव्य, अधर्मद्रव्य, कालद्रव्य और आकाशद्रव्य—ये ऐसे निमित्त हैं जो सदा एक रूपमें कार्यके प्रति निमित्त होते हैं। धर्मद्रव्य सदा गतिमें निमित्त होता है। अधर्मद्रव्य स्थितिमें निमित्त होता है। कालद्रव्य प्रति समयकी होनेवाली पर्यायमें निमित्त होता है और आकाश द्रव्य अवगाहनमें निमित्त होता है। धन द्रव्यके निमित्तत्वकी यह योग्यता नियत है। इसमें त्रिकालमें भी अन्तर नहीं आता। इन द्रव्योंका अस्तित्व भी इसी आधारपर माना गया है। किन्तु इनके सिवा प्रत्येक कार्यके प्रति जो जुदे-जुदे निमित्त माने गये हैं, वे पदार्थके स्वभावगत कार्यके अनुसार ही निमित्त कारण होते हैं। वे असूक्ष्म ढंगसे कार्यके प्रति निमित्त हैं ऐसी व्यवस्था उनकी निश्चित नहीं है। उदाहरणार्थ एक युवती एक ही समयमें साधुके लिए धैर्यात्मके होनेमें निमित्त होती है और रागीके लिए रागके होनेमें निमित्त होती है। इसका यही अर्थ है कि जिस पदार्थकी जिस कालमें जिस प्रकारके स्वभावगत कार्यमर्यादा होती है, उसीके अनुसार अन्य पदार्थ उसके होनेमें निमित्त कारण होता है। इसलिए जीवनमें निमित्तका स्थान होकर भी वस्तुकी परिणतिको उसके अधीन नहीं माना जा सकता। यह तार्किक मीमांसा है, जिसका सम्यग्दर्शन न होनेके कारण ही जीवनमें ऐसी भूल होती है जिससे यह दूसरेके बिगाड-बनावका कर्ता अपनेको मानता है और बाह्य साधनोंके जुटानेमें जुटा रहता है। तार्किक दृष्टिसे विचार करनेपर इस परिणतिका नाम ही हिंसा है। हमें जगत्में जो विविध प्रकारकी कलाय-मूलक वृत्तियाँ दिखाई देती हैं वे सब इनके परिणाम हैं। जगत्की अशान्ति और अव्यवस्थाका भी यही कारण है। एक बार जीवनमें भौतिक साधनोंने प्रभुता पाई कि वह बढ़ती ही जाती है। धर्म और धर्मव्यतनोंमें भी इसका साम्राज्य दिखाई देने लगा है।

अधिकतर पढ़े-लिखे या त्यागी लोगोंका मत है कि वर्तमानमें जैनधर्मका अनुयायी राजा न होनेके कारण अहिंसा धर्मकी उन्नति नहीं हो रही है। मालूम पड़ता है कि उनका यह मत आन्तरिक विकारका ही द्योतक है। तीर्थकरोंका शारीरिक बल ही सर्वाधिक माना गया है, किन्तु उन्होंने स्वयं अपने जीवनमें ऐसी असत्कल्पना नहीं की थी और न वे शारीरिक बल या भौतिक बलके सहारे धर्मका प्रचार करनेके लिए उद्यत ही हुए थे। भौतिक साधनोंके प्रयोग द्वारा किसीके जीवनकी शुद्धि हो सकती है यह त्रिकालमें भी सम्भव नहीं है। उन्मादसे उन्मादकी ही वृद्धि होती है। यह भौतिक साधनोंका उन्माद ही अधर्म है। इससे आत्माकी निर्मलताका लोप होता है और वह इन साधनोंके बलपर संसारपर छा जाना चाहता है। उत्तरोत्तर उसकी

महत्वाकांक्षाएँ बढ़ती जाती है जिससे संसारमें एकमात्र घृणा और द्वेषका ही प्रचार होता है। वर्तमान कालमें जो विविध प्रकारके बाद दिखलाई देते हैं वे इसीके परिणाम हैं। संसारने भीतरसे अपनी दृष्टि फेर ली है। सब बाहरकी ओर देखने लगे हैं। जीवनकी एक भूलसे कितना बड़ा अनर्थ हो रहा है यह समझने और अनुभव करनेकी वस्तु है। यही वह भूल है जिसके कारण हिंसा पनपकर फूल-फल रही है।

हिंसाके भेद व उसके कारण

शास्त्रकारोंने इस हिंसाके दो भेद किये हैं—भावहिंसा और द्रव्यहिंसा। भावहिंसा वही है जिसका हम ऊपर निर्देश कर आये हैं। द्रव्यहिंसामें अन्य जीवका विघात लिया गया है। यह भावहिंसाका फल है इसलिए इसे हिंसा कहा गया है। कदाचित् भावहिंसाके अभावमें भी द्रव्यहिंसा होती हुई देखी जाती है, पर उसकी परिगणना हिंसाकी कोटिमें नहीं की जाती है। हिंसाका ठीक अर्थ आत्म-परिणामोंकी कल्पना ही है। कदाचित् कोई जड़ पदार्थको अपकारी मानकर उसके विनाशका भाव करता है और उसके निमित्तने वह नष्ट भी हो जाता है, वहाँ यद्यपि किसी अन्य जीवके द्रव्यप्राणोंका नाश नहीं हुआ है तो भी जड़-पदार्थको छिन्न-भिन्न करनेमें निमित्त होनेवाला व्यक्ति हिंसक ही माना जायगा, क्योंकि ऐसे भावोंमें जो उसके आत्माकी हानि होती है, उगीका नाम हिंसा है।

संसार जीवके कषायमूलक दो प्रकारके भाव होते हैं—रागरूप और द्वेषरूप। इनमें द्वेषमूलक जितने भी भाव होते हैं उन सबकी परिगणना हिंसामेंकी जाती है। कदाचित् ऐसा होता है, जहाँ विद्वेषकी ज्वाला भड़क उठनेका भय रहता है। ऐसे स्थलपर उपेक्षाभावके धारण करनेकी शिक्षा दी गयी है। उदाहरणार्थ—कोई व्यक्ति अपनी स्त्री, भगिनी, माता या कन्याका अपहरण करता है या धर्मोपतनका ध्वंस क ता है तो बहुत सम्भव है कि ऐसा करने वाले व्यक्तिके प्रति विद्वेषभाव हो जाय। किन्तु ऐसे समयमें स्त्री आदि की रक्षाका भाव होना चाहिए, उसे मारनेका नहीं। हो सकता है कि रक्षा करते समय उस व्यक्तिकी मृत्यु हो जाय। यदि रक्षाका भाव हुआ तो वही आग्नेयिक अहिंसा है और मारनेका भाव हुआ तो वही हिंसा है। मुख्यतया ऐसी हिंसाको ही संकल्पी हिंसा कहते हैं। कही-कही यह हिंसा अन्य कारणोंसे भी होती है जैसे शिकार खेलना आदि। सो इसकी परिगणना भी संकल्पी हिंसामें होती है। संकल्पी हिंसा उसका नाम है जो इरादतन की जाती है। कसाई आदि जो भी हिंसा करते हैं उसे भी इसी कोटिकी हिंसा समझना चाहिये, मानाकि उनकी यह आजीविका है पर गाय आदिको मारते समय हिंसाका संकल्प किये बिना बध नहीं हो सकता, इसलिये वह संकल्पी हिंसा है। आरम्भी और संकल्पीहिंसामें इतना अन्तर है कि आरम्भमें गृह निर्माण करना, रमोई बनाना, खेती बाड़ी करना आदि कार्यकी मुख्यता रहती है। ऐसा करते हुए जीव मरते हैं अवश्य, पर इसमें सीधा जीवनको नहीं मारा जाता, पर संकल्पमें जीव-बधकी मुख्यता रहती है। यहाँ कार्यका श्रीगणेश जीव बधमें ही होता है।

रागभाव दो प्रकारका माना गया है—प्रशस्त और अप्रशस्त। जीवन शुद्धिके निमित्तभूत पदार्थोंमें राग करना प्रशस्त राग है और शेष अप्रशस्त राग है। है तो यह दोनों प्रकारका रागभाव हिंसा ही, परन्तु जब तक रागभाव नहीं छूटा है तब तक अप्रशस्त रागसे प्रशस्त रागमें रहना उत्तम माना गया है। इसीसे शास्त्रकारोंने दान देना, पूजा करना, जिन मन्दिर बनवाना, पाठशाला खोलना, उपदेश करना, देशकी उन्नति करना आदि कार्योंका उपदेश दिया है।

जीवनमें जितने पूर्ण स्वावलम्बनको उतारनेकी अर्थात् मुनि धर्मकी दीक्षा ली है, उसे बुद्धिपूर्वक सब प्रकारके रागद्वेषके त्याग करनेका विधान है। क्योंकि बुद्धिपूर्वक किसी भी प्रकारका रागद्वेष बना रहना जीवन

की बड़ी भारी कमजोरी है। इस दृष्टिसे तो सब प्रकारके विकार भावहिंसा ही माने गये हैं। यही कारण है कि मुनिको सब प्रकारकी प्रवृत्तिके अन्तमें प्रायश्चित्त करना पड़ता है। किन्तु गृहस्थकी स्थिति इससे भिन्न है। उसका अधिकतर जीवन प्रवृत्तिमूलक ही व्यतीत होता है। वह जीवनकी कमजोरीकी घटाना चाहता है। जो कमजोरी शेष है उसे बुरा भी मानता है, पर कमजोरीका पूर्णतः त्याग करनेमें असमर्थ रहता है, इसलिये वह जितनी कमजोरीके त्यागकी प्रतिज्ञा करता है उतनी उसके अहिंसा मानी गयी है और जो कमजोरी शेष है वह हिंसा मानी गई है। किन्तु यह हिंसा व्यवहारमूलक ही होती है, अतः इससे इसका निषेध नहीं किया गया है। पहले जिस आपेक्षिक अहिंसाकी या आरम्भजन्य हिंसाकी हम चर्चा कर आये हैं वह गृहस्थकी इसी वृत्तिका परिणाम है, यह हिंसा संकल्पी हिंसाकी कोटिका नहीं मानी गयी है।

अहिंसाके ऊपर किये गये आपेक्षका निषेध

कुछ लोग हिन्दुस्तानकी परतन्त्रताका मुख्य कारण बौद्ध और जैनोंकी अहिंसाको बतलाते हैं। भा० वा० सन्त सा० लिखते हैं कि—“आज यदि संसारकी प्रवृत्तिका स्थूल रूपसे अवलोकन किया जावे तो बौद्ध और जैन लोगोंके द्वारा मानी हुई अहिंसाको कही भी स्थान नहीं मिल सकता है यह स्वीकार करनेमें कुछ भी आपत्ति नहीं मालूम पड़ती है। प्रसंग आनेपर समरागणमें अपने शत्रुके साथ युद्ध करते हुए अपने देश और धर्मकी रक्षा करनेके लिए यदि हजारों मनुष्योंकी हिंसा हुई तो भी वह क्षत्र धर्मके विरुद्ध नहीं है। जबतक क्षत्रिय और वीर जातियोंकी ऐसी कल्पना थी तबतक विदेशी लोगोंके द्वारा अपने देशके ऊपर आक्रमण होनेपर अपने देशके वीर लोग उनके साथ युद्ध करके जय संपादन करते थे, इतना ही नहीं यदि आपसमें वैमनस्य भी हुआ तो भी देशके ऊपर आपत्ति आनेपर वे लोग वैमनस्यको भूलकर देशका रक्षण करते थे। परन्तु जैसे-जैसे बौद्धधर्मका प्रसार बढ़ता गया वैसे-वैसे क्षत्रिय और दूसरी जातियोंकी वीरवृत्ति कम होती गई और उनका यह परिणाम हुआ कि अशोकविराट राजाओंके द्वारा अहिंसाको घोषणा सम्पूर्ण देशोंमें करनेपर शत्रुओंके साथ लड़ते हुए हिन्दू राजाओंका एकमरोधा पराभव होता गया जिसके परिणाम स्वरूप सम्पूर्ण देश परतन्त्र हो गया। अपनी खुशीसे स्वीकार किये हुए इस निःशस्त्रीकरणके लिये जैनधर्मका प्रसार भी कारण हुआ। परमेश्वरने मनुष्यके शरीरमें जो तामसवृत्ति निर्माणकी है उसका योग्य प्रमाणमें और योग्य समयके ऊपर यदि उपयोग नहीं किया तो तामसो जगतमें आत्मसंरक्षण करना अत्यन्त कठिन हो जायगा।”

इस प्रकार श्री सन्तके लिखे हुए लेखका अच्छी तरहसे मनन करनेपर यह निष्कर्ष निकलता है कि हिन्दुस्तानकी परतन्त्रताका और कायरताका कारण जैनधर्म द्वारा स्वीकार की हुई अहिंसा भी है। उनके मतसे अहिंसा और कायरतामें कुछ भी अन्तर नहीं मालूम पड़ता है। यदि एक मनुष्य आपत्तिके समय किसी दूसरे मनुष्यकी रक्षा करता है अथवा वह बिना कारण किसीको संकटमें नहीं डालता है तो उनके मतसे वह सबसे बड़ी भयंकर कायरता करता है। यदि श्री सन्त सा० का लिखनेका यह अभिप्राय न होकर किसीके बिना कारण अपने देशके ऊपर आक्रमण करनेपर स्वतःके और देशके रक्षण करनेके लिये हमें धीरसम हिया भी करनी पड़े तो भी वह धर्म्य है यह हो तो इससे जैनधर्मके अहिंसातत्त्वका ही समर्थन होता है। जैनधर्ममें अहिंसाका प्रतिपादन करते हुए यही तत्त्व आये रक्खा गया है—इसने आत्मसंरक्षण भी होता है और बिना कारण दूसरेकी हानि भी नहीं होती है। परन्तु सन्त सा०का इस साधारणसे तत्त्वके ऊपर ध्यान नहीं गया हो यह बात नहीं, परन्तु उनके इस आशयका अर्थ अपने पड़ोसीके ऊपर दोषारोपण करनेके अतिरिक्त और कुछ भी नहीं कहा जा सकता है। यदि वे निष्पक्षताके साथ अपने देशके पूर्वसिंहासका निरीक्षण करें तो यह सिद्ध करनेमें थोड़ी भी

कठिनाता नहीं हो सकती है कि हमारे देशके पतन और परतन्त्रताका कारण अहिंसा न होकर कुछ देशद्रोही जयचन्द सरीखे मनुष्योंकी काड़ी करतूत ही है। इस काममें संस्कृतिके संघर्ष और ईश्वरवादमें भी बहुत कुछ मदद की है। जिस संस्कृतिने "मूर्ख यह प्राणी अपने सुख और दुःखका रबामी न होकर उसके सुख और दुःखका स्वामित्व ईश्वरकी भर्जोके ऊपर है" इस सिद्धान्तकी घोषणा की और संसारको उसीका पाठ पढ़ाया। लेखक महाशय उस संस्कृतिको तो अर्खें मोचकर स्वीकार करते हैं परन्तु विकारी भावोंका विश्लेषण करके तात्त्विक आत्मवृत्तिकी द्योतक स्वतन्त्रारूप अहिंसाके ऊपर इस पापके घडेंके फोड़नेका व्यर्थ ही असफल प्रयत्न करते हैं। फिर भी यह निर्विवाद सत्य है कि जैनधर्मकी अहिंसा यदि उसका पालन करनेवाला विजेता हो तभी उसको अहिंसककी कोटिमें स्वीकार करती है उसे परचक्रका आक्रमण थोड़ा भी सहन नहीं होता है। परचक्रका अतित्व और अहिंसकभाव इन दोनों विरोधी तत्वोंके लिये जैनधर्ममें प्रतिपादनकी हुई अहिंसामें स्थान नहीं है जो कायर होकर दूसरेकी स्वाधीनता स्वीकार करता है वह अपने विरोधी शत्रुओंको कैसे जीत सकता है, इसके लिए तो उसे पूर्ण स्वतन्त्रताका भोक्ता ही होना पड़ेगा। हाँ! यह सत्य है कि जैनधर्मकी अहिंसा शत्रुके ऊपर विजय तामसिक वृत्तिसे न स्वीकार करके पूर्ण सात्त्विक वृत्तिसे संपादन करनेका पाठ पढ़ाती है। उसका यह सबसे प्रथम पाठ है कि तुम अपने विकारी स्वार्थोंकी पुष्टिके लिए दूसरोंके ऊपर आक्रमण न करके विकारी स्वार्थोंके नाश करनेके लिए दूसरोंके ऊपर आक्रमण करके विजय संपादन करो। ऐसा करते हुए कभी-कभी अपने आत्मीयजनोंके साथ भी विरोध करना पड़ता है, परन्तु बर्हौर भी हमें अपने आत्मीयजनोंको भूलकर विकारी भावोंको ही अपने विरोधका लक्ष्य बनाना चाहिए। इस तरह यदि पूर्ण सात्त्विकभावोंसे विरोधी शक्तिके साथ संघर्ष करते हुए हम व्यवहारी जगत्में एक बार असफल हुए भी दीखें तो भी हमारी उस असफलतामें ही सफलताका तत्त्व छिपा हुआ है, यह बात संसारके किसी भी न्याय्य-युद्धमें सिद्धकी जा सकती है।

जैनधर्मकी अहिंसाकी इस प्रकार तात्त्विक भूमिका होनेपर भी हमें संत सा० के इस आक्षेपका "जैनधर्मकी अहिंसा देशकी पराधीनताका कारण हुई" उत्तर उसके व्यवहारी रूपको सामने रख कर दे देना और भी उचित प्रतीत होता है। कारण किसी भी सिद्धान्तके कितने ही सुन्दर होनेपर उसके अनुयायी यदि उसका उचित पालन न करके विकृत तत्त्वको स्वीकार करले तो उसमें लाभके स्थानमें हानिकी अधिक सम्भावना रहती है। परन्तु इत प्रबलके उत्तरके लिए हमें अतीत भारतको सम्पन्न भारत और आपत्तिग्रस्त भारत—इस प्रकार दो अवस्थाओंमें विभाजित करना होगा। सम्पन्न भारतसे मतलब स्वशासित भारतसे है और आपत्तिग्रस्त भारतसे मतलब परशासित अथवा दूसरे देशोंमें उत्पन्न हुई संस्कृतिके द्वारा शासित भारतसे है। इनमेंसे भारत जिस समय स्वशासित था उस समय हिन्दुस्तानमें उत्पन्न हुई दूसरी संस्कृतियाँ इस देशके वैभवको बढ़ाने में जितनी कारण हुईं उमसे कहीं अधिक जैन संस्कृति इस देशकी अभिवृद्धिका कारण हुई। स्वशासित भारतमें दूसरी संस्कृतियोंके लाक्षणरूप कारनामों जिस प्रकार प्रकट किये जा सकते हैं वह बात जैन संस्कृतिमें बूढ़नेको भी नहीं मिल सकती है। इसकी आध्यात्मिक भूमिका स्वतन्त्र होते हुए भी अपनी संस्कृति की रक्षाके लिये इसने दूसरी संस्कृतियोंके ऊपर कभी भी आक्रमण नहीं किया। परन्तु यह बात दूसरोंके सम्बन्धमें नहीं कही जा सकती है इसके लिये साक्षी इतिहास है। रह गई आपत्ति ग्रस्त भारतकी बात सो हमारे देशके ऊपर आपत्ति कैसे आई उसमें हाथ किसका था इस बातका यदि सन्त मा० विचार करें तो उन्हें जैनधर्मकी अहिंसाके ऊपर आक्षेप करनेके लिये स्थान ही नहीं रहता है। आज ऐसे भी ऐतिहासिक प्रमाण मौजूद हैं जिनसे यह सिद्ध किया जा सकता है कि जैनैत संस्कृतिमें उत्पन्न हुए और उसीके अभिमानी मनुष्य जिस समय हिन्दुत्वकी विरोधी संस्कृतिका सब तरहसे सहायता

कर रहे थे उसी समय जैन संस्कृतिमें उत्पन्न हुए और उसीके अभिमानी नरभेष्ट केवल जैन संस्कृतिके लिये नहीं किन्तु अपनी पड़ोसिनी दूसरी संस्कृतियोंकी रक्षाके लिये भी सहायक हुए। सहायक हुए इतना ही नहीं उनके सत्प्रयत्न और सर्वस्व अर्पण करनेसे उनकी रक्षा हुई। रह गई बौद्धोंके अहिंसाके ऊपर आक्षेप करनेकी बात सो इसका बौद्धधर्मनुयायी जितना उचित उत्तर दे सकते हैं उतना यद्यपि मैं नहीं दे सकता हूँ। फिर भी अपने देशकी पूर्व परंपराका अध्ययन करनेसे इतना हम भी लिख सकते हैं कि हमारे देशमें एक ऐसा वर्ग था जो बौद्ध संस्कृतिके नाश करनेके लिये जी जानसे प्रयत्न करता रहा। जिससे देशकी संपूर्ण शक्ति गूहकलहमें बट जानेके कारण ही भारतको परतन्त्रताके दिन देखने पड़े। रह गई उनकी अहिंसासे कायरताकी बात सो इसके लिये हम सन्त सा०को जापानकी याद दिला देना ही पर्याप्त समझते हैं। संभव है सन्त सा० जापानके बढ़ते हुए वैभव और कीर्तिका स्मरण करके व्यर्थ ही अहिंसाके ऊपर संस्कृति भेदसे उत्पन्न हुई अपनी मानसिक कल्पनाको नहीं प्रकट करेंगे।

●



विश्वशान्ति और अपरिग्रहवाद

अहिंसा और विश्व

शान्तिवादियोंके भारतमें दो दो सम्मेलन हुए—एक शान्ति निकेतनमें और दूसरा सेवाग्राममें । ये दोनों स्थान इस युगके दो महापुरुषोंकी साधनाभूमि रहे हैं । कबीन्द्र-रवीन्द्र और महात्मा गांधीने अपने लोकोत्तर कार्यों द्वारा भारतका सिर तो विश्वमें ऊँचा किया ही पर विश्वको भी जीवन और जगत्के सम्बन्धमें नई दृष्टि दी । खास कर गांधीजीकी अहिंसाका मानव जाति पर अमिट प्रभाव पड़ा है । और अधिकांश विचारक अब यह मानने लगे हैं कि अहिंसाके द्वारा प्रत्येक मानवीय समस्याका शान्तिपूर्ण हल किया जा सकता है । अहिंसा एक विधायक शक्ति है और विश्वका विचारक बहुभाग उसके प्रयोग और परीक्षणमें लगा हुआ है । यह होते हुए भी बहुतसे विचारकोंका अहिंसामें जरा भी विश्वास नहीं है । भारतने अहिंसक उपायोंमें जो स्वतन्त्रता प्राप्त की वह विश्व इतिहासकी अभूतपूर्व घटना है, पर उसका विश्वकी राजनीति पर उतना प्रभाव नहीं पड़ा जितनी आशा की जाती थी । भारतको स्वतन्त्रता मिलनेके बाद जो घटनाएँ घट रही हैं और जिस ढंगपर कल्पित तीसरे युद्धकी तैयारीमें विभिन्न देश लगे हुए हैं, उससे स्पष्ट है कि अहिंसाका ठीक मर्म अभी जनताके हृदयमें नहीं पैठ सका है ।

अन्तर्राष्ट्रीय दलबन्दी

वर्तमान विश्व दो बड़े गुटोंमें विभाजित है—एक अमेरिकन गुट जो पूँजीका प्रतिनिधि है और दूसरा रूस जो श्रमका प्रतिनिधि है । इसे श्रम और पूँजीकी प्रतिद्वन्द्वता कहना अधिक उपयुक्त होगा । जीवनमें विशेष स्थान पूँजीका है या श्रमका यही मुख्य विवादका विषय है । अमेरिकन गुट पूँजीको प्रथम स्थान देना चाहता है और रूस श्रमको, यही इन दोनोंके बीचका झगड़ा है । यह लड़ाई विश्वके कोने-कोनेमें फैलती जा रही है । अमेरिकाके पक्षमें विश्वकी अधिकतर सरकारें, पूँजीपति और वे साम्प्रदायिक संस्थाएँ हैं जिनका निर्माण और विकास मुख्यतया पूँजीवादी तत्त्वोंके आधार पर हुआ है । तथा रूसके पक्षमें किसान, मजदूर और मध्यम वर्गकी जनता है । अब तो कुछ देशोंकी सरकारें भी रूसका साथ देने लगी हैं । चीनके कम्युनिस्ट देश हो जानेके बाद तो रूसका बल विशेषरूपसे बढ़ा है । इस स्थितिको देखते हुए यह कहा जा सकता है कि उत्तरोत्तर पूँजीकी ताकत घटनेके साथ श्रमकी शक्ति बढ़ रही है । आम जनता पूँजीकी अपेक्षा श्रमको विशेष महत्त्व देने लगी है ।

पूँजीवादकी हार

पिछला विश्वयुद्ध पूँजी और श्रमके बीच न हो सका । हिटलर रूस पर चढ़ाई करनेके बाद उसे यह रूप देना चाहता था, किन्तु उस समय ब्रिटेन और उसके साथी देशोंने इस ओर दुर्लक्ष्य किया, नहीं तो उस समय पूँजीके आगे श्रमको झुकना ही पड़ता । रूसको पंगु बनानेका वही समय था । उस समय ब्रिटेनके सामने झूठी प्रतिष्ठाका लोभ और उठती हुई नई ताकतका भय था, इसलिए उसने हिटलरका विद्वानस न कर रूसका साथ देना ही उचित समझा । इससे जर्मनी हार तो गया पर इसे उसकी हार न मान कर पूँजीवादकी ही हार कहनी पड़ती है । पूँजीवादकी यह ऐसी हार है जो सम्भवतः कभी भी जीतमें परिणत नहीं की जा सकती ।

पूजीवादी मनोवृत्ति

पूजीवादी मनोवृत्ति किसीका विश्वास नहीं करती। गत युद्धसे यह दोष स्पष्ट रूपसे लक्ष्यमें आ रहा है। हिटलर जर्मनीकी ताकत इसलिये बढ़ाना चाहता था कि जिससे वह भी मित्र राष्ट्रों की तरह दूसरे देशोंका शोषण कर सके। सन्धि और समझौतेसे जब यह कार्य सम्पन्न नहीं किया जा सका तब उसने युद्धका सहारा लिया। वस्तुतः उसकी इच्छा ब्रिटेनको उतना पंगु बनानेकी नहीं थी, जितना कि वह अपने पड़ोसी रूससे डरता था। ब्रिटेन और अमेरिका इससे उचित लाभ नहीं उठा सके और इसलिये पूंजीकी ताकत श्रमकी ताकतसे उस्त-रोस्त घटती गई।

भारतकी प्राचीन युद्ध परम्परा

इतिहाससे स्पष्ट है कि भारतमें युद्धोंमें विजय पानेके अर्थमूलक तीन आधार रहे हैं। राजा, धर्म और जातीयता। वैदिक कालसे ये तीनों शब्द अर्थ विशेषमें प्रयुक्त होते आये हैं। मनुस्मृतिके अनुसार राजा ईश्वरका अंश होनेसे प्रभुसत्ताका पर्यायवाची है, धर्म अर्थमूलक समाज व्यवस्थाका प्रतिनिधि होनेसे वर्गप्रभुत्वका पर्यायवाची है और जातीयताका अर्थ उच्चत्व तथा नीचत्वके आधारसे वर्गोंको स्थायीरूप प्रदान करना है। ईश्वरवाद तो इस व्यवस्थाका पोषक रहा ही है। किन्तु उन समस्याओंको जो ईश्वरवादके मानने पर उठ खड़ी होती हैं, कर्मवादसे मुलभानेका प्रयत्न किया गया है। वर्णाश्रम धर्मको अधिकतर लड़ाईयोंमें जय इसी आधारपर मिली है। किन्तु दूसरे देशोंसे सम्पर्क बढ़नेके बाद भारतवर्षकी स्थितिमें अन्तर आया है। अब ईश्वरवाद और जातिवादका समाजमें को-स्थान नहीं रहा है। इनका स्थान एकमात्र पूंजीने ले लिया है। पूंजीकी श्रमके साथ जो लड़ाई पहले प्रच्छन्नरूपसे चल रही थी, वह अपने सब आवरणोंको समाप्त कर स्पष्ट-रूपसे दिखाई देने लगी है।

माक्सिके संगठनका आधार

इस स्थितिको साफ करनेमें माक्सवाद ने बड़ी सहायता की है। माक्स विश्वकी समस्त घटनाओंको आर्थिक दृष्टिकोणसे देखता है। उसका कथन है कि समाजका मुख्य आधार आर्थिक व्यवस्था है। किसी समाजकी उन्नति और अवनतिका मूल कारण उसकी उन्नत और अवनत आर्थिक व्यवस्था ही होती है। समाजका आर्थिक और राजनैतिक ढांचा इसी आधार पर विकसित होता है। व्यक्तिके जीवनमें जो परिवर्तन दृष्टिगोचर होते हैं, उसका मुख्य कारण आर्थिक आधार ही है। माक्सका यह कथन इतिहासके अनुशीलनका परिणाम है। माक्सने समाज व्यवस्थाके पूंजीवादी आर्थिक ढांचेको बदलनेके लिए मात्र श्रमपर अधिक जोर ही नहीं दिया है, किन्तु उसके संग उनको उपाय भी प्रस्तुत किये हैं।

मुख्य प्रश्न

इस प्रकार हम देखते हैं कि इस समय पूंजी और श्रमके आधारपर विश्व दो भागोंमें बँट गया है। पूंजीवाद और समाजवादके आगे शेष सब वाद फ्रीके पड़ते जा रहे हैं। ईश्वरवादी प्रत्येक व्यवस्थामें ईश्वरकी दुहाई देनेका प्रयत्न करते हैं अवश्य, पर अब वे अनीश्वरवादियोंको नास्तिक कहनेका साहस नहीं करते। अब तो विश्वके विचारकोंके सामने यह मुख्य प्रश्न है कि विश्वमें सद्भाव और प्रेमका संचार कैसे हो? यद्यपि हम यह जानते हैं कि पूंजीवाद और समाजवादकी समस्याके ठीक तरहसे हल हुए बिना यह सब हो सकता असम्भव है। यदि विश्वमें हमें युद्ध विरोधी भूमिका तैयार करनी है तो सर्वप्रथम इन बादोंकी समस्या हल करनी होगी। हमें देखना होगा कि तत्त्वतः किस मार्गको स्वीकार करने पर विश्वशांतिका मार्ग प्रशस्त हो सकता है।

मध्यम मार्ग पर अविश्वास

पूँजीवाद और समाजवादकी हमें यहाँ विस्तृत चर्चा नहीं करनी है। हमें तो उन उपायोंकी छानबीन करनी है जिसके आधारेसे विश्वको इनकी ऐकान्तिक बुराईसे बचाया जा सके। प्रश्न यह है कि व्यक्तिको मर्यादित श्रमकी स्वतन्त्रताके साथ क्या उसी हृद तक अर्थकी स्वतन्त्रता दी जा सकती है? पण्डित जवाहरलाल नेहरू पूँजीवाद और समाजवाद इनमेंसे किन्से एक के पक्षमें नहीं थे। मुख्यतया वे उत्तराधिकारमें प्राप्त महात्मा गांधीकी शिक्षाओंके कार्यान्वित करना चाहते थे। उनका कहना है कि यदि रोटी और कपड़ेका प्रश्न हल हो जाय और सबकी शिक्षा, स्वास्थ्य और आमोद-प्रमोदके साधन जुटा दिये जाय तो इन दोनोंकी बुराईसे विश्वकी रक्षा की जा सकती है। उन्होंने इन विचारोंको अनेक भाषणोंद्वारा व्यक्त किया है। यद्यपि पण्डितजीके ये विचार समझौतेकी भूमिका प्रस्तुत करते हैं अवश्य, पर दूसरी ओर इस कथन पर उतना विश्वास नहीं किया जाता। श्रमवादी तो इसे पूँजीवादके लिए खुली छूट मानते हैं। इस प्रकार हम देखते हैं कि यह इस युगकी प्रधान समस्या है, जिसने इतना उग्ररूप धारण कर लिया है।

विश्व व्यवस्थामें व्यक्ति स्वातन्त्र्य प्रथम शर्त

साधारणतः यह जनमतका युग है। किसी भी देशकी आर्थिक, राजनीतिक और सामाजिक व्यवस्था कैसी हो यह काम वहाँकी जनताके निश्चित करनेका है। इस युग में वे ही शिक्षार्थे विश्वकी शान्ति और सुव्यवस्थामें सहायक हो सकती हैं जो पूर्णतः व्यक्ति-स्वातन्त्र्यकी पोषक होनेके साथ साथ व्यक्तिके वैयक्तिक और सामाजिक जीवनकी ऊँचा उठानेमें सहायक हों। हमने विश्वके महापुरुषोंके जीवन और उनकी शिक्षाओंका अध्ययन किया है। इस दृष्टिमें हमारा ध्यान श्रमण भगवान् महावीर पर विशेषरूपसे केन्द्रित हो जाता है। इन्होंने श्रम, शम और सत्यके आधार पर जिन उदार तत्त्वोंको अपने जीवनमें उतारा था, उनकी विश्वको सदा आवश्यकता बनी रहेगी। उनका ठीक तरहसे प्रचार करनेपर न केवल विश्वमें शान्ति और सुव्यवस्थाके निर्माण करनेमें सहायता मिलेगी, अपितु व्यक्तिके चरित्र-निर्माणका मार्ग भी प्रशस्त होगा।

मूल प्रवृत्ति और राज्य

यहाँ सर्व प्रथम यह देखना है कि इन महापुरुषोंने संघर्षके मूलमें कौनसी बात देखी। विश्वमें संघर्ष क्यों पनपता है और मनुष्य मनुष्यका शत्रु क्यों बनता है? यह तो निश्चित है कि विश्वका प्रत्येक प्राणी सुखकी कामना रखता है। उसका साग श्रम, उद्योग और शक्ति इसी कामनाकी पूर्तिके लिए है। सर्वश्रेष्ठ चेतन होनेसे मनुष्यके उद्योग और साधन अधिक विकसित हैं। दर्शनमें उसके आध्यात्मिक सुखका विश्लेषण है और विज्ञानमें भौतिक सुखका अनुसन्धान। मनुष्य ही नहीं पशु-पक्षी और कीट पतंग भी अपने सुख-साधनका प्रयत्न करते रहते हैं। बाह्य संग्रहके मूलमें यही आत्म-सुखकी प्रवृत्ति काम करती है। परन्तु जिस तरह मनुष्यकी बुद्धि, शक्ति और सुखकी आकांक्षा विकसित है उसी प्रकार उसकी लालसा, साधन और संग्रहकी भावना भी प्रबल है। साधारण पशु-पक्षियोंकी जीवनवृत्तिके विश्लेषणसे यह बात स्पष्ट हो जाती है। उनमें यह प्रवृत्ति बहुत ही अल्प मात्रामें पाई जाती है। चींटी आदि कुछ ही प्राणी ऐसे हैं जिनमें इस प्रवृत्तिकी बहुलता देखी जाती है। शेष तिर्यक अपने-अपने भोजनकी खोजमें निकलते हैं और उसके मिल जाने पर वे शान्त हो जाते हैं। फिर वे ऐसा कोई काम नहीं करते जिसे समाज-विरोधी कहा जा सके। किन्तु मनुष्योंमें यह संग्रह करनेकी प्रवृत्ति आवश्यकतासे अधिक पाई जाती है। ये जितनेकी आवश्यकता होती है उससे कहीं अधिकका संचय करते हैं और इतका यह काम समाज-विरोधी नहीं माना जाता, प्रत्युत इसके अनुकूल समाजने कुछ ऐसे नियमोंका निर्माण किया है जिनके विरुद्ध आचरण करनेवालेको समाज (राज्य) की ओर से कठोर दण्ड भोगना पड़ता है।

राज्यका विकास

साधारणतः प्रत्येक जीवधारीके लिए जीवन उद्धारके समान आजीविकाका प्रयत्न अत्यन्त आवश्यक माना गया है। इस भावको व्यक्त करते हुए एक कविने कहा है—

कला बहत्तर पुस्यकी तामें दो सरदार।
एक जीवकी जीविका दुतिय जीव उद्धार ॥

भौतिक शरीरके स्थायित्वके लिए आजीविका मुख्य है और आत्मोद्धारके लिए जीवन संशोधनकी कलामें अभिज्ञता प्राप्तकर तदनुकूल आचरण करना मुख्य है। प्राचीन नियम यह था कि मनुष्य एक ही मार्गसे आजीविका करे। समाजके संधारणके लिये इस नियमका होना अत्यन्त आवश्यक था।

किन्तु धीरे-धीरे इस नियममें परिवर्तन हुआ और कथित उच्च वर्गके मनुष्योंको यह अधिकार दिया गया कि वे दूसरे मार्गसे भी आजीविका कर सकते हैं। यान्त्रिक युग के बाद तो इस व्यवस्थाका यह गुण कि 'एक व्यक्ति पूँजीका अधिक संचय न कर सके और दूसरा व्यक्ति उसके अभावमें भूखों न मर सके' नष्ट हो गया है। राज्यसे यह आशाकी जा सकती थी कि वह ऐसी स्थितिके निर्माण करनेमें अपनी शक्तिका उपयोग करे जिससे प्राचीन आर्थिक व्यवस्थामें विशेष उलट-फेर किये बिना यह समस्या सुलझ जाय, किन्तु राज्य इस ओर विशेष ध्यान देनेमें असमर्थ रहा। फलतः ऐसी सामाजिक संस्था स्थापित हुई जो पिछली समाज संस्थाके विरोधी तत्त्वोंकी शिक्षा देने लगी। ऊपर हम समाजवादकी चर्चा कर आये हैं। इसका संगठन ऐसे ही तत्त्वोंके आधारपर हुआ है।

पिछली सामाजिक संस्थाके अनुसार व्यक्ति पूँजीका अधिकारी माना गया है और राज्य उसकी रक्षा करता है, इसमें यह अधिकार व्यक्तिसे छीनकर राज्यको दिया गया है और इसके विरुद्ध आचरण करनेवाला व्यक्ति कठोर दण्डका भागी होता है।

मूर्च्छा

अब देखना यह है कि जिस आधारपर यह संघर्ष चालू है उसकी तहमें कौनसी मनोवृत्ति काम करती है। प्राचीन ऋषियोंने इसका गहराईसे विचार किया है। उन्होंने इसका कारण मूर्च्छाको बतलाया है। यह मूर्च्छा ऐसी वृत्ति है जिसके कारण विश्वमें अनादिसे संघर्ष होने आये हैं और सदा होने रहेंगे। एक व्यवस्थाका स्थान दूसरी व्यवस्था लेती है, पर इसमें न तो संघर्षका अन्त होता है और न स्थायी शान्ति ही स्थापित हो सकती है।

दार्शनिक चिन्तनकी भूल

व्यक्ति और राष्ट्रके जीवनमें सबसे बड़ी भूल उसके दार्शनिक चिन्तनमें यह है कि वह अपने सुख-दुखका एक मात्र आधार बाह्य साधनोंके होने न होने पर अवलम्बित मान बैठता है, जिसने जितने अधिक बाह्य-साधनोंका संचय कर लिया है वह उतना ही अधिक अपनेको सुख मिलनेकी आशा करता है। साम्राज्यलिप्सा, पूँजीवाद, बर्गवाद, और संस्थावाद यहाँ तक कि समाजवाद भी इसका परिणाम है। ईश्वरवादको इनी मनो-वृत्तिने जन्म दिया है। जगत्में संघर्षका बीज यही है। जब मनुष्य इस तत्त्वज्ञानको स्वीकार कर लेता है कि अन्त्यसे अन्त्यका हित या अहित होता है तब उसकी अन्तर्मुखी दृष्टि फिरकर बहिर्मुखी हो जाती है। वह बाह्य साधनोंके जुटानेमें लग जाता है और इस कार्यमें सफलता मिलनेपर उसे अपने जीवनकी सफलता मानता है। जीवनमें बाह्य साधनोंको सर्वथा स्थान नहीं है, यह बात नहीं है। दृष्टिको अन्तर्मुखी रखते हुए जीवनकी कर्म-

जोरीबश आवश्यकतानुसार बाह्य साधनोंका अवलम्बन लेना एक बात है तथा इसके विपरीत बाह्य-साधनोंको ही सब कुछ मान बैठना दूसरी बात है ।

अर्थ और विवेक

पूँजी चाहे व्यक्तिके हाथमें रहे या राष्ट्रके हाथमें वह एकमात्र अनर्थ परम्पराकी जननी है । अर्थकी गरमी सबसे बड़ी गरमी है । जिसके पास यह पहुँचता है उसे ही पथभ्रष्ट कर देता है । एक ही वस्तु थी जो व्यक्ति और राष्ट्रको इसकी गरमीसे बचा सकी थी और वह था विवेक । किन्तु इस समय क्या व्यक्ति और क्या राष्ट्र दोनों ही अपने-अपने स्वरूपको भूले हुए हैं । दोनों ही उपादनकी वृद्धि द्वारा वार्षिक आयके बढ़ानेकी फिरकमें हैं । विश्वका यही हाल है । इसमें स्वार्थपरतामें वृद्धि होकर मानवताका ह्रास हो रहा है । जहाँ देखो वहाँ ऐंसेकी लूट दिखाई देती है । समस्त धर्म-कर्म इसीमें समाया हुआ है । जो धार्मिक संस्थाएँ इसकी गरमीको कम करनेके प्रचारके लिए स्थापित की जाती हैं वे धनिकोंकी जोहुजूर बनी हुई हैं । व्यक्ति धर्ममें भ्रूणमि काम न ले । धर्म मात्र आत्मशुद्धिका साधन बना रहे । जो व्यक्ति राग, द्वेष और मोह पर विजय पानेमें असमर्थ है वे तत्कालीन परिस्थितिके अनुसार सहयोगमूलक अपनी आर्थिक, सामाजिक और राजनीतिक व्यवस्था बना ले । किन्तु इतना ध्यान रखें कि इस द्वारा किसी व्यक्तिकी स्वतन्त्रताका अपहरण न होने पावे । सन्त-परम्पराके इस उपदेशकी तरफ आज किसीका ध्यान नहीं है । सब अपने-अपने पद और स्वरूपको भूले हुए हैं । वास्तवमें देखा जाय तो इसकी जड़में एक मात्र भ्रूण ही काम कर रही है । पूँजीवादी राष्ट्रोंमें यह जितनी मात्रामें देखी जाती है, समाजवादी राष्ट्रोंमें वह उससे कम नहीं है ।

रोगका अचूक निदान भ्रूण

भ्रूणको कम करनेका मार्ग यह था कि उत्पादनका विकेन्द्रीकरण किया जाय । जहाँ हजारों मनुष्य मिलकर एक साथ काम करते हैं ऐसे कल-कारखाने न खोले जायें । राष्ट्रके लिए जितने मालकी आवश्यकता है उतना ही उत्पादन किया जाय । जिन वस्तुओंके बिना दूसरे राष्ट्रोंका काम नहीं चलता हो वे वस्तुएँ ही उन राष्ट्रोंको दी जायें और बदलेमें ऐसी वस्तुएँ ही स्वीकार की जायें जिनके बिना यहाँका काम नहीं चलता । भौतिकविज्ञानको विशेष प्रोत्साहन न देकर आध्यात्मिकविज्ञानको ही प्रमुखता दी जाय । संहारक अस्त्रोंका निर्माण सर्वथा बन्द कर दिया जाय । रक्षाकी अन्तर्राष्ट्रीय व्यवस्था की जाय । किन्तु इस समय सब काम इससे विपरीत हो रहे हैं और फिर रट लगाई जाती है कि विश्वमें स्थायी शान्तिकी स्थापना होनी चाहिए । शान्ति आत्माका परिणाम है । वह भौतिक-साधनोंके बलपर नहीं प्राप्त की जा सकती है । व्यक्ति जिस तरह राष्ट्रकी इकाई है, उसी प्रकार उसकी भ्रूण भी राष्ट्रीय भ्रूणका अंग है और राष्ट्रीय भ्रूण विश्व भ्रूणका ही अंग है । यहाँ राष्ट्रीय भ्रूण और राष्ट्रीय प्रेमका भेद स्पष्ट समझ लेना चाहिए । भ्रूणका अर्थ है जीवन संशोधनके विद्युत् पड़नेवाले साधनोंमें अपनत्वकी भावना । जिस भावनाके कारण व्यक्ति मात्र भौतिक इकाईमें सब सुख साधनोंको बटोरनेका प्रयत्न करता है वह भ्रूण ही है ! व्यक्तियोंकी यही संकुचित स्वार्थ-मय ममता विकसित होकर राष्ट्रीय भ्रूण या स्वाधीनको जन्म देती है, प्राचीन भारतीय ऋषियोंन राष्ट्रीय विकासमें व्यक्तिके युद्ध विकासकी शर्त इसीलिए रखी थी । पश्चिमी राष्ट्र राष्ट्रीयताकी शोकमें व्यक्तिके चरित्र विकासको महत्त्व नहीं देते, इसलिए मुट्ठीभर राजनीतिक अपने राजनीतिक प्रभावमें जब चाहे समूचे विश्वको विधुव्य कर सकते हैं । पिछले दो महायुद्ध इसके ज्वलंत प्रमाण हैं । प्रश्न है इस भ्रूण-संकुचित राष्ट्रीय स्वार्थका उन्मूलन कैसे हो ? व्यक्तित्व या राष्ट्रीयताकी ओटमें भौतिक आकांक्षाओंका विस्तार कर क्या विश्वमें सुख-शान्ति स्थापित की जा सकती है ? पूँजीवाद व्यक्तिकी आकांक्षा और उसकी पूर्तिके

साधनोंपर प्रतिबन्ध नहीं लगाता और समाजवाद केवल पूँतिके साधनोंका समाजीकरण तो चाहता है पर बाकांशाओंको सीमित करना अभी उसके लक्ष्यमें नहीं आया है। पूँजीवाद प्रस्तुत विषमताका ऐसा ही गलत निदान और उपचार है, इसलिए उसका मूलोच्छेद जरूरी है। समाजवादका बाह्य उपचार ठीक है पर निदान ठीक न होनेसे वह स्थायी नहीं है। वह आर्थिक दबाव पड़ने पर पुनः विषमताका रूप धारण कर सकता है। व्यवस्थायें बाह्य उपचार हैं। रोगका अचूक निदान है मूर्च्छा। वह भीतर से उठती है और जब तक इस मूलवृत्तिका शोधन नहीं होता तब तक शान्ति और सुव्यवस्था दुराशामात्र है।

स्वतन्त्रता का अर्थ

अब प्रश्न यह है कि इस मूर्च्छाके त्यागके लिये व्यक्ति और राष्ट्र किस मार्गको स्वीकार करें। यह तो मानो हुई बात है कि मानव इतिहास और दर्शनका अन्तिम निचोड़ है व्यक्तिकी पूर्ण स्वतन्त्रता और चरम विकास। यही स्वतन्त्रता शब्द विचारणीय है 'स्व' और 'तन्त्र' इन दो शब्दोंका मिलकर अर्थ होता है अपना शासन। इसका भावार्थ अर्थ हुआ स्वाधीनता। प्रत्येक व्यक्तिका अन्यके आधीन न होकर मात्र अपने आधीन होना ही उसकी स्वतन्त्रता है। जब कोई व्यक्ति अन्य व्यक्तिके अधिकारमें होता है तब वह पराधीन कह जाता है। दूसरोंके अधिकारमें रहकर व्यक्ति इच्छानुसार अपना विकास नहीं कर पाता। बात-बातमें वह परम्परापेयी बना रहता है। वस्तुतः उसकी यह पराधीनता आरोपित है। सनातन प्रक्रियासे उसमें जो कमजोरियाँ आ गई हैं वही यह सोचनेके लिये प्रेरित करती है कि अन्यका सहारा लिये बिना उसका काम नहीं चल सकता। यही धारणा उसकी परतन्त्रता है और इसमें मुक्ति पाना ही उसकी स्वतन्त्रता है।

स्वतन्त्रता यह जट-चेतन प्रत्येक व्यक्तिका नैसर्गिक अधिकार है। इसका ठीक तरहसे ज्ञान होनेपर व्यक्तिकी मूर्च्छा अपने आप कम होने लगती है। श्रमण भगवान् महावीरने इस नैसर्गिक अधिकारकी ओर विश्वका ध्यान आकृष्ट किया था। इन्होंने गम्भीर वाणीमें कहा था—

“आइयो! अपनी स्वतन्त्रताके समान सबकी स्वतन्त्रता अनुभव करो। जब कोई व्यक्ति किसी अन्य वस्तुको अपने अधिकारमें करनेकी इच्छा करता है तब वह उसे अपने अधिकारमें करनेमें तो समर्थ नहीं होता, मात्र स्वयं वह अपनी इच्छाओंका दास बन जाता है।”

विश्वको प्रत्येक व्यक्तिके इस नैसर्गिक अधिकारको समझना है। राज्यने इसकी स्वीकृति दी है अवश्य, पर वह औपचारिक है। इसके आध्यात्मिक रहस्यको समझ बिना जीवनमें व्यक्त-स्वातन्त्र्यकी पूर्ण प्रतिष्ठा नहीं हो सकती।

विविध दर्शन और जगत्

यों तो प्रागैतिहासिक कालसे विविध सिद्धान्तोंकी सृष्टि होती आई है। मानवीय कमजोरियोंने भी इनके निर्माणमें बहुत कुछ हाथ बटाया है। इन सिद्धान्तोंका जीवनके उत्थान और पतनमें घनिष्ठ सम्बन्ध है। इस युगमें जिन समस्याओंको राजनीतिक आधारसे सुलझाया जाता है पूर्व कालमें उनके हल करनेमें धार्मिक दृष्टिकी मुख्यता रहती थी। धर्मका दर्शनके साथ घनिष्ठ सम्बन्ध है। सुपाच्य या दुःपाच्य जैसा भी भोजन मिलता है उसीके अनुरूप जीवनका निर्माण होता है। दर्शन जीवनका सबसे बड़ा भोजन है। इसका व्यक्ति और राष्ट्रके जीवनपर गहरा प्रभाव पड़ता है। विश्व क्या है और व्यक्तिका उसके साथ क्या सम्बन्ध है? यह समस्या निर्विवाद रूपसे अभी तक नहीं सुलझ सकी है। इसके अस्तित्वके विषयमें 'है' और 'न' का झगड़ा अभी तक लगा हुआ है। और भी ऐसे प्रश्न हैं जो विचारकोंको उलझानमें डाले हुए हैं। उनमें व्यक्तिकी स्वतन्त्रता और परतन्त्रतासे सम्बन्ध रखनेवाला प्रश्न मुख्य है। वेदान्त तथा उससे सम्बन्ध

रखनेवाले अधिकतर दर्शन यह माननेके लिये कभी भी तैयार नहीं है कि व्यक्ति स्वतन्त्र अपनेमें कुछ है या वह पृथक् होकर भी अपने जीवनके लिये स्वयं उत्तरदायी है। भारतवर्षमें इन दर्शनोंका बड़ा विकास हुआ है और दूसरे राष्ट्रोंपर भी इसका गहरा प्रभाव पड़ा है। समस्त व्यवस्थाएँ और उनके दुष्परिणाम इन दर्शनोंके प्रयोगोंका ही फल हैं।

किन्तु दूसरी ओर ऐसे दर्शनका भी उदय हुआ है जिसने विश्वकी समस्त समस्याओंको व्यक्ति-स्वातन्त्र्यके आधारपर सुलझानेका प्रयत्न किया है। इसकी घोषणा है कि एक द्रव्य दूसरे द्रव्यमेसे न तो कुछ निकाल ही सकता है और न उसमें कुछ मिला ही सकता है। किन्तु जिस कालमें जिस द्रव्यको जैसी योग्यता होती है तदनु रूप उसका परिणामन होता है। जीवनमें निमित्तका स्थान है अवश्य, पर वह व्यक्तिकी स्वतंत्रताको अपहरण करनेमें असमर्थ है।

व्यक्तिकी स्वतंत्रता इस दर्शनकी रीढ़ है। यह दर्शन मानवीय कल्पना और उसके स्वार्थोंकी अपेक्षा विश्वके तथ्यपूर्ण जीवनक्रमको ध्यानमें रखकर विश्वका अवलोकन करता है। यद्यपि अब तक मानव जगत्में इसके उक्त मौलिक सिद्धान्तकी अवहलना होती आई है, पर इससे उसकी उपयोगितामें अन्तर नहीं आता।

इसने जगत्की समस्त समस्याओंका मूल कारण, व्यक्तिकी कमजोरी बतलाया है और वह कमजोरी है व्यक्तिकी मूर्च्छा, इसलिये यह उन समस्याओंके हलके लिए बाह्य व्यवस्थाओंकी अपेक्षा व्यक्ति की ओर राष्ट्रकी अन्तःशुद्धिपर अधिक जोर देता है।

व्यक्तिस्वातन्त्र्य और अपरिग्रहवाद

जैसा कि हम पहले बतला आये हैं कि [विश्वमें जड़-चेतन जितने भी पदार्थ हैं वे सब स्वतन्त्र हैं, कोई किसी के अधीन नहीं है। फिर भी यह प्राणी मूर्च्छावश अन्य बाह्य-साधनोंका संग्रह करता है और उनका अपनेको स्वामी मानता है या उनमें इष्टानिष्ट कल्पना कर मुखी-दुःखी होता है। किन्तु व्यक्ति-स्वातन्त्र्यके सिद्धान्तके साथ इस भावनाका कोई मेल नहीं बैठता। इन दोनोंमें पूर्व-पश्चिमका अन्तर है। जिसने व्यक्तिस्वातन्त्र्यके सिद्धान्तको अपने जीवनमें स्थान दिया है वह यह अनुभव करता है कि ये धन, पुत्र, स्त्री, मजान और शरीर आदि भिन्न हैं। इनका परिग्रह मेरा स्वरूप नहीं है। मेरा स्वरूप तो मात्र जानना देखना है। इसलिए वह मानता है कि जो व्यक्ति या राष्ट्र इन्हें अपनी उन्नतिका साधन मानकर इनका अधिकाधिक संग्रह करना चाहता है वह न तो कभी मुखी हुआ है और न हो सकता है। इनसे सुख निम्नता है ऐसा मानना भी भ्रम है और इनमें सुख है ऐसा मानना भी भ्रम है। जैसा कि हम पहले बतला आये हैं कि सुख आत्माका स्वभाव है। उसकी प्राप्तिके लिये अपनी ओर ही देखना होगा, इन बाह्य-साधनोंकी ओर नहीं। क्योंकि इनका त्याग किये बिना व्यक्तिस्वातन्त्र्यकी प्रतिष्ठा नहीं हो सकती।]

श्रमण भगवान् महावीरने अने जीवनके विविध प्रयोगों द्वारा विश्वका एकमात्र यही शिक्षा दी थी। श्रमण होनेके पहले उनके हाथमें राज्य था। लेकिन उनके विचार उस राज्यसत्ता बलपर नहीं फल सकते थे और न उससे विश्वशाान्तिका मार्ग ही प्रशस्त हो सकता था। उन्होंने देखा कि विश्वके लिये व्यक्ति-स्वातन्त्र्यकी शिक्षा अनिवार्य है। उन्हे विश्वके मानव समाजको यह अनुभव कराना था कि यह जमीन, यह धन और यहाँ तक कि यह शरीर, वाणों और मन भी उसका नहीं है। वह तो मात्र इन सबका ज्ञाता-दृष्टा है। इसलिये स्वयं उन्होंने व्यक्तिस्वातन्त्र्यको प्रतिष्ठित करनेके लिये एकमात्र अपरिग्रहवादका मार्ग अपनाया था। उनकी घोषणा थी कि अपरिग्रही होना स्वतन्त्रता-प्राप्तिकी प्रथम शर्त है। व्यक्ति स्वतन्त्र होना चाहे और वह अपने जीवनमें मूर्च्छाका त्यागकर पूर्ण स्वावलम्बनका स्वीकार न करे, वह बाह्य

साधनोंके व्यामोहमें उलझा रहे यह नहीं हो सकता। जो राष्ट्र या व्यक्ति स्वतन्त्र होना चाहता है, उसे अपने दैनंदिनके जीवनमें स्वावलम्बनका व्रत स्वीकार करना ही होगा। अपरिग्रहवाद इसके सिवा और क्या सिखाता है। जो अपना नहीं है उसके परिग्रहमें आसक्ति मत करो, यही तो उसकी शिक्षा है।

श्रमण भगवान् महावीर अपरिग्रहवादके मूर्तमान स्वरूप थे। उन्होंने अपने जीवनमें ऐसी कोई गाँठ बाँध कर नहीं रखी थी जो कि उन्हें पीछेकी ओर धकेलती हो। वे जाति, लिंग, वय, स्वदेश, विदेश आदि सब प्रकारके विकल्पोंसे परे थे। उनकी एक मात्र शिक्षा थी कि पर पर है। उसका स्वीकार जीवनके पतनका कारण है।

अपरिग्रहवादकी व्यावहारिक शिक्षा

अब देखना यह है कि अपरिग्रहवादके सिद्धान्तको अपने व्यावहारिक जीवनमें कैसे उतारा जाय। अपरिग्रहका अर्थ है परिग्रहका अभाव। परिग्रहके दो भेद हैं—बाह्य और आन्तरिक। इनमें आन्तरिक-परिग्रह मुख्य है। इसका दूसरा नाम मूर्च्छा है। बाह्य-परिग्रह इसके सद्भावमें होता है। इसीसे अधिकतर विचारकोंने मूर्च्छाको ही परिग्रह कहा है। मूर्च्छा यह समस्त दुर्गुणोंका मूल है और व्यक्तिस्वातन्त्र्यका अपहरण करनेवाली है। किसी व्यक्ति या राष्ट्रको अपना उत्थान करनेके लिये इसका त्याग करना अत्यन्त आवश्यक है।

परिग्रहत्यागके दो मार्ग हैं—साधुमार्ग और गृहस्थमार्ग।

साधु वह होता है जो अपने दैनंदिनके जीवनमें पूर्ण स्वावलम्बनकी प्रतिज्ञा कर भौतिक साधनोंका मात्र शरीरकी आवश्यकताकी पूर्तिके लिये कमसे कम उपयोग करता है। वह भौतिक साधनोंका न तो अर्थन करता है और न संचय ही। उपयोग ऐसे साधनोंका करता है जो सार्वजनिक होते हैं। उदाहरणार्थ वह ऐसे मकान, मठ या गुफा आदिमें उठता-बैठता है जहाँ प्राणीमात्रको आने-जानेकी किसी प्रकारकी रुकावट नहीं होती है। भोजन भी किसी गृहस्थके स्वेच्छासे देनेपर ही लेता है। सो भी दिनमें एक बार लेता है। कैशोंके बढ जानेपर उनका अपने हाथसे उत्पाटन करता है। इसके लिये कची आदिका उपयोग नहीं करता। यात्रा पैदल करता है। सवारीका उपयोग नहीं करता। सब ऋतुओंमें नग्न रहता है। वस्त्रको मूर्च्छाका कारण जानकर उसका पूर्णरूपसे त्याग कर देता है। गृहस्थोंसे अधिक ममता न बढ़ जाय इसलिये आवश्यक-तानुसार नगरमें अधिकसे अधिक पाँच दिन और ग्राममें एक दिन ही ठहरता है। उसमें भी नगर या ग्रामके बाहर ही ठहरता है। मात्र भोजनके लिये नगर या ग्राममें आता-जाता है। भोजनके लिये पात्रका उपयोग नहीं करता। दोनों हाथोंकी अंजुलि बनाकर उससे भोजनका काम सम्पन्न करता है। भोजन खड़े-खड़े लेता है और इसके लिये गृहस्थोंको उत्साहित नहीं करता।

साधुको केवल तीन उपकरण रखनेकी अनुज्ञा है—पीछी, कमण्डलु और शास्त्र। पीछी भूमिशोधनके काम आती है, कमण्डलु मल-मूत्रके विसर्जन करने पर शुद्धिके काम आता है और शास्त्र ज्ञानार्जन का साधन है।

अधिकतर लोगोंकी साधुकी यह चर्चा व्यवहारमें अटपटी सी दिखाई देती है। वे इसे निठले लोगोंकी व्यर्थकी उठाठेह मानते हैं। हम यह जानते हैं कि साधुमस्था दूषित हो गई है और ऐसे लोगोंकी कमी नहीं जो मात्र घेठ भरनेके लिये साधु बनते हैं। पर इसमें साधुमार्गकी व्यर्थता नहीं सिद्धकी जा सकती है। साधुका जीवनयापन करना अच्युतमार्गका सर्वोत्कृष्ट मार्ग है। जो जीवनमें सच्चा साधु है वह समाज-से जितना लेता है उससे कहीं अधिक देता है। समाजने इस संस्थाके महत्त्वको भुला दिया है या वह ऐसे

लोगोंके पीछे लग गई है जो या तो दोगी है या आलसी । वास्तवमें हमें साधुचर्याके उन्नत नियमोंका बारीकीसे अध्ययन करना चाहिये । उनसे एकमात्र रवालम्बनकी ही शिक्षा मिलती है । भला विचारिये तो कि व्यक्तित्वात्म्यकी प्रतिष्ठित करनेका इससे उत्तम मार्ग और क्या हो सकता है ?

श्रमण भगवान् महावीर और उनके पूर्ववर्ती तीर्थंकरोंने उक्त चर्याको अपने जीवनमें अच्छी तरहसे उतारा था । उन्होंने अपने अनुयायी साधुओंको भी एकमात्र इसी चर्याकी शिक्षा दी थी । सम्भवतः बुद्धदेवसे उनका इसी बातमें मतभेद था । बुद्धदेव मध्यम मार्गके पक्षपाती थे । उनकी शिक्षाओंसे ज्ञात होता है कि उन्हें वैदिक धर्म और श्रमण धर्मके मध्यका मार्ग अधिक पसन्द था । पर उनका यह कार्य महावीरकी आत्माको टससे मस न कर सका । वे दृढ़ निश्चयी और कठोर अनुशासनके पूर्ण पक्षपाती थे । कैवल्य लाभके बाव तो उनकी आत्मा और भी निखर उठी थी । उन्हें सम्यक् प्रकारसे ज्ञात था कि मात्र इस मार्गके अनुसरण करनेसे ही संसारी प्राणी मुक्तिका अधिकारी होता है । इसलिये उन्होंने अपने अनुयायी साधुओंको न केवल परिग्रहका पूर्णरूपसे त्याग करनेका उपदेश दिया था, अपितु आत्मसंशोधनकी दृष्टिमें इसका कठोरतासे पालन भी कराया था ।

परिग्रहके त्यागका दूसरा मार्ग है गृहस्थधर्म । गृहस्थका अर्थ है घरमें रहनेवाला । घर उपलक्षण है । इससे वे सभी भौतिक या दूसरे साधन लिये गये हैं जिनके बिना जीवनयापन करनेमें गृहस्थ अपनेको असमर्थ अनुभव करता है । वह जीवनकी की कमजोरीवश बाह्य-साधनोंका अवलम्बन तो लेता है, पर उनका परिमाण करता है । इसे गृहस्थका परिग्रहपरिमाणव्रत कहते हैं । जैन-शास्त्रोंमें इसकी विस्तृत चर्चा देखनेको मिलती है । वहाँ इस व्रतके व्यावहारिक उपयोगका सावधानीपूर्वकं सर्वांग विचार किया गया है ।

प्राचीन कालमें बाह्य-परिग्रह भोज, वास्तु, हिरण्य, सुवर्ण, धन, धान्य, दासी, दास, कुप्य और भाण्ड इन दश भागोंमें विभक्त किया गया था । यह विभाग उस समयका है जब देशमें दास-दासी प्रथा प्रचलित थी । यह भी हो सकता है कि जिस प्रदेशमें दास-दासी प्रथा चालू हो उसे ध्यानमें रखकर ये भेद किये गये हों । जैन धर्मके अनुसार प्रत्येक गृहस्थ को इस दश प्रकारके परिग्रहका परिमाण करना पड़ता है । वह आवश्यकतासे अधिकका संचय नहीं कर सकता । आवश्यकता ठाल्कालिक रहन-सहनसे आंकी जाती है । प्रथम शर्त यह है कि कोई भी व्यक्ति अन्याय मार्गमें आजीविका नहीं कर सकता । न्यायवृत्तिका अर्थ राज्यके नियमोंके अनुसार अर्थाका उपाजन करना तो है ही । साथ ही आवश्यकतामें अधिकका संचय न करना भी इसमें गभित है । इसके सिवा आचार-ग्रन्थोंमें कुछ ऐसे भी नियम बतलाये हैं, जिनसे व्यक्तिकी इच्छाको सीमित करनेमें सहायता मिलती है । प्रथम तो प्रत्येक गृहस्थको यह नियम करना पड़ता है कि वह यावज्जीवन आजीविका निमित्त या इसी प्रकार दूसरे कार्य निमित्त अमुक क्षेत्रके बाहर नहीं जायेगा । साथ ही उसे यह भी नियम करना पड़ता है कि वह अमुक समय तक इतने क्षेत्रके बाहर नहीं जायेगा । प्रथम प्रकारकी मर्यादाका क्षेत्र विस्तृत होता है और दूसरे प्रकारकी मर्यादा अमुक समयके लिये उस क्षेत्रको संकुचित करती है । इसमें यावज्जीवन तक क्षेत्रकी मर्यादा विस्तृत होने पर भी प्रतिदिनका व्यवहारक्षेत्र सीमित होता रहता है ।

यद्यपि वर्तमानमें इस पद्धतिके अनुसार गृहस्थोंका वर्तन नहीं पाया जाता है और न राष्ट्रका ही इस ओर ध्यान है तथापि इससे इस पद्धतिके अन्वयावहारिक नहीं ठहराया जा सकता । बस्तुतः समाजवाद और पूँजीवादकी ऐकान्तिक बुराईको दूर कर व्यक्तिस्वातन्त्र्यकी प्रतिष्ठा करनेवाला यही एक ऐसा मार्ग है, जिसे जीवनमें स्वीकार किये बिना विष्वशास्तिकी कल्पना साकार रूप नहीं ले सकती ।

अभी विश्वशांति नम्मेंलनके निमित्तसे भारतमें देश-विदेशके अनेक प्रतिनिधि इकट्ठे हुए थे । यों तो वे सभी प्रतिनिधि सेवाभावी और विश्वशांतिके इच्छुक थे । किन्तु इनमेंसे विश्वशांतिकी प्रेरणादायिनी शक्ति

यदि किसीसे प्राप्तकी जा सकती है तो वे थे स्वीडननिवासी स्वेन एरिक राइबर्ग । इन्होंने अपने जीवनको एक प्रकारसे अपरिग्रही बना लिया है । इसका वे कठोरतापूर्वक पालन करते हैं । अन्य प्रतिनिधियोंके साथ इन्हे भी ताजमहल होटलमें ठहराया गया था । यह देख इन्हें बड़ा आश्चर्य हुआ । परिणामस्वरूप इन्होंने वहाँ ठहरना अस्वीकार कर दिया । वे वहाँ जाकर ठहरे जहाँ भारतकी सच्ची आत्मा निवास करती है । उस समय वहाँ उन्होंने जो उद्गार प्रकट किये थे वे अन्धकारमें भटकने वाले विश्वको प्रकाशका काम देते हैं । वे कहते हैं—

‘हम उस भारतको देखने आये हैं जहाँ बैटकर विश्वका शान्तिदूत शान्तिसूत्रका संचालन करता था ।’

अपरिग्रहवादकी व्यावहारिक शिक्षाका इसमें बड़ा प्रमाण और क्या हो सकता है ।

सन्त परम्परा और अपरिग्रहवाद

जहाँ तक जैन तीर्थङ्करोंकी ख्याती सम्बन्ध है इन्होंने परिग्रहको कभी भी अपने पास नहीं फटकने दिया था । उनकी परम वीतराग, शान्तिदायिनी नग्न-मुद्रा आज भी विश्वके संतप्त हृदयको शीतलता प्रदान करती है । वह मौनभावसे एकमात्र यही शिक्षा देती है—

उत्तम शीघ्र सर्वं जग जाना । लोभ पापको बाप बखाना ॥
आशाकांस महा दुखदानी । सुख पावै सन्तोषी प्राणी ॥

×

×

उत्तम आर्किचन गुण जानी । परिग्रह चिन्ता दुख ही मानी ॥
फांस तनक सी तन मे साले । चाह लँगोटी की दुख भाले ॥

साधारणतः हम देखते हैं कि विश्वका बहुभाग जैन तीर्थङ्करोंकी इस आदर्श गरिमाको नहीं समझ सका है । अधिकतर व्यक्ति उनकी नग्न-मूर्ति देखकर विकारका अनुभव करते हैं । हम तो इस सम्बन्धमें इतना ही कहेंगे कि—

“जाकी रही भावना जैसी, प्रभु मूर्ति देखी तिन तैसो ॥”

फिर भी हमारी समझसे यह उत्तर सहो होकर भी अपूर्ण है । मूख्य श्रगड़ा आदर्शका है, इसलिए हम इस तत्त्वको भीतर घुम कर छानबीन करना चाहेंगे । धप्पडका उत्तर धप्पडसे देनेमें कोई लाभ नहीं है । देखना यह है कि मात्र भौतिक साधनोंका अवलम्बन लेना ही व्यक्तिकी जीवन है या उसका वास्तविक जीवन इससे कोई भिन्न वस्तु है । जहाँ तक सन्तोंका अनुभव है इन्होंने सदा ही बाह्य-साधनोंका स्वीकार करना जीवनकी सबसे बड़ी कमजोरी माना है । तीर्थङ्करोंके समान जीसस क्राइस्टने भी इस सत्यको समझा था । तभी तो इन्होंने कहा था कि—

मुझ्के छेदसे ऊँट जा सकेगा, लेकिन पैसेका मोह रखनेवाला अहिंसाका साक्षात्कार नहीं कर सकेगा, चाहे नाम उसका वह लेता रहे ।’

बहुत दूरकी बात जाने दीजिये । महात्मा गांधीकी जीवनचर्याका अध्ययन करनेसे ही यह बात साफ हो जाती है कि जीवनको पूर्ण स्वावलम्बी और निर्विकार बनानेके लिए बाह्य आलम्बनका त्याग करना परम आवश्यक है । इन्होंने इस सत्यको छिपानेका भी प्रयत्न नहीं किया । अपरिग्रहवादकी महत्ता पर किये गये उनके विवेचनका सार है—

नग्नता आत्माके निर्विकारीपनका चिह्न है । निर्विकारी सदा रग्न रहता है । उसे आच्छादनकी क्या आवश्यकता ।’

वर्षाजी' ने अपने जीवनका बहुभाग अपरिग्रहवादकी शिक्षामें बिताया है। कभी-कभी इस विषयकी चर्चा करते हुए वे अपनेको खोमे हुए सा अनुभव करने लगते हैं। यह उनका प्रतिदिनका कार्य है। इस विषयमें वे क्या कहते हैं यह उन्हीकी शब्दोंमें पढिये—

‘संसारमें जितने पाप हैं उनकी जड़ परिग्रह है। आज जो भारतमें बहुसंख्यक मनुष्योंका घात हो गया है तथा हो रहा है उसका मूलकारण परिग्रह ही है। यदि हम इससे ममत्व घटा दें तो अगणित जीवोंका घात स्वयमेव न होगा। इस अपरिग्रहके पालनेसे हम हिंसा पापसे मुक्त हो सकते हैं और अहिंसक बन सकते हैं। श्री वीर प्रभुने तिलतुषमात्र परिग्रह न रखके पूर्ण अहिंसा द्रव्यकी रक्षा कर प्राणियोंको बता दिया कि यदि कल्याण करनेकी अभिलाषा है तब दैगम्बर पदको अङ्गीकार करो। यही उपाय संसार बन्धनसे छूटनेका है^१।’

इस प्रकार हम देखते हैं कि विश्वमें जितने भी सन्त पुरुष हुए हैं उन्होंने एकमात्र यही शिक्षा दी है कि भौतिक साधनोंके बलपर कभी भी कोई व्यक्ति या राष्ट्र अपनी उन्नति करनेमें समर्थ नहीं होता है। इससे मात्र पशुता ही फूलती-फलती है।

अध्यात्म जीवनको रक्षा सर्वोत्कृष्ट मार्ग

यह तो मानी हुई बात है कि राष्ट्र या विश्व जिस नीतिको अपनाता है उसका प्रभाव व्यक्तिके जीवन-पर अवश्य पड़ता है। ऐसे बहुत ही कम व्यक्ति हैं जो अपने मानवीय गुणों द्वारा राष्ट्र या विश्वको प्रभावित करते हैं। मुख्य प्रश्न समाजका है। उसने एक प्रकारसे अपने आध्यात्मिक जीवनको भुलासा दिया है। वह केवल भौतिक साधनोंके बलपर विश्व-शान्तिकी कल्पना किये हुए है। अशान्ति कोई नहीं चाहता पर इसे दूर कैसे किया जाय इस ओर किसीका ध्यान नहीं है।

जैसा कि हम पहले बतला आये हैं कि जीवनमें भौतिक साधनोंका स्थान है अवश्य, पर इसकी एक भर्पावा है। अध्यात्म जीवन व्यक्तिकी निजी सम्पत्ति है। सर्व प्रथम उसकी रक्षाको प्रमुखता देनी होगी। अपरिग्रहवादकी शिक्षा इसका अपरिहार्य परिणाम है। राज्यकी नीति ऐसी होनी चाहिए जिससे इस दिशामें व्यक्तिको अधिकसे अधिक प्रभावित किया जा सके। महात्मा गांधीने इसकी महत्ता अनुभव की थी। उसे वे साकार रूप देना चाहते थे। लेकिन उनके बादका भारत कुछ और ही बनना चाहता है। शायद वह अमेरिका बनेगा। तब क्या वह विश्वको शान्तिका सन्देश देनेका अधिकारी रह सकेगा।

हम यह कभी भी माननेके लिये तैयार नहीं हैं, हम ही क्या कोई भी बुद्धिमान व्यक्ति यह नहीं मान सकता कि पवित्रमीय डगपर कल-कारखानों, भौतिक प्रयोगशालाओं और यातायातके साधनोंका विस्तार करने पर भारत अपनी आध्यात्मिकताकी रक्षा कर विश्वको शान्ति पथपर ले चलनेमें समर्थ हो सकेगा। आजका अणुबम और हाइड्रोजन बम इसी नीतिका परिणाम है। युद्धसे युद्धको प्रोत्साहन मिलता है और आध्यात्मिकताका लोप होता है।

अर्थका सम्बन्ध मानव जीवनसे है अवश्य, लेकिन जीवनका एकमात्र यही प्रश्न मुख्य नहीं है। बल्कि व्यक्तिकी अपनी भावनाएँ भी उसके साथ हैं। इनमेंसे किनी एकको अवहेलना नहींकी जा सकती। आर्थिक ढाँचेको केवल निष्प्राण मशीन बनाना उचित नहीं है। आवश्यकता इस बातकी है कि प्रत्येक राष्ट्र ऐसी नीति स्वीकार करे जिससे आर्थिक मनुलनके माध्यम व्यक्तिको अपने आध्यात्मिक जीवनके विकासमें पूरी सुविधा मिलती रहे।

१. जैन परम्पराके वर्तमान मन्त न्यायाचार्य पं० गणेशप्रसादजी वर्षा ।

२. वर्षावाणी ।

पहले हम अपरिग्रहवादकी विस्तारसे चर्चा कर आये हैं। व्यक्तिके जीवनपर उसकी व्यावहारिक शिक्षाका क्या प्रभाव पड़ता है इसका भी हम निर्देश कर आये हैं। साधारण नियम यह है कि व्यक्तियोंके निर्माणसे ही विश्वका निर्माण होता है। सन्त पुरुषोंने इसकी महत्ता हृदयंगमकी थी। किन्तु राजनीतिज्ञ आज इस तत्त्वको भूले हुए हैं। वे शक्तिके बलसे विश्वपर अपनी व्यवस्था लादना चाहते हैं। यदि सचमुचमें उनके मस्तिष्कमें यह बात समाई हुई है कि विश्वमें शान्ति स्थापित होनी चाहिये, चाहे उसके लिए कितना ही बड़ा मूस्य क्यों न चुकाना पड़े तो सर्व प्रथम उन्हें ऐसी शिक्षाओंकी ओर ध्यान देना होगा जो मानवताकी पूर्ण प्रतिष्ठा करनेमें सहायक हो सकें। केवल विश्वशान्तिका डिबोरा पीटनेमात्रसे विश्वशान्ति स्थापित नहीं हो सकती।

हमने विश्वशान्तिके साधनोंपर सावधानी पूर्वक विचार किया है। उसका एकमात्र उपाय अपरिग्रहवाद की शिक्षा है। इसके लिये निम्नलिखित योजना लाभप्रद हो सकती है—

साधुसंस्थाके संगठनको मात्र स्वावलम्बनके आधारपर बढ़ावा दिया जाय।

साधुसंस्थाको साम्प्रदायिक दलबन्दीसे मुक्त रखा जाय।

व्यक्तिके सदाचारपर विशेष ध्यान दिया जाय। यह कार्य साधुसंस्थाके जन्मे किया जाय। साधुसंस्था अल्पित भावसे इस कार्यकी संहाल करे।

विश्वविद्यालयोंमें औद्योगिक शिक्षाके साथ चरित्रनिर्माणकी शिक्षापर विशेष ध्यान दिया जाय।

समाजमें स्वावलम्बन और अपरिग्रहवादकी शिक्षा देनेवाली धार्मिक संस्थाओंको ही प्रमुखता दी जाय।

उन सिद्धान्तोंकी शिक्षा, जो व्यक्तिस्वातन्त्र्यके मार्गमें रोड़ा हैं, तत्काल बन्द की जाय।

सम्प्रदायवाद, ईश्वरवाद और जातीयताका जिन उपायोंसे अन्त हो वे उपाय अमल में लाये जायें।

श्रम किसी प्रकारका ही क्यों न हो, राष्ट्रीय सम्पत्ति समझ कर उसकी पूर्ण प्रतिष्ठा की जाय।

प्रत्येक गाँवको स्वावलम्बी बनानेकी दृष्टिसे गृह उद्योगको प्रोत्साहन दिया जाय।

बड़े-बड़े कल-कारखाने न खोले जायें। जो हैं या जिनका निर्माण किये बिना राष्ट्रका काम नहीं चल सकता, उनका एकाधिपत्य व्यक्तिके हाथ में न रह सके इसकी तत्काल व्यवस्था की जाय।

प्रत्येक देशकी सरकारके रहन-सहनका हंग आडम्बरपूर्ण और भयोत्पादक न हो, इस ओर ध्यान दिया जाय।

जनसाधारणके जीवन स्तरको ध्यानमें रखकर ही सरकारी नौकरीका मान निश्चित किया जाय।



जैनधर्म और वर्णव्यवस्था

हमारे देशमें चार वर्णोंमें अन्तिम वर्णके मनुष्य शूद्र माने जाते हैं। ये मानव तनघारी सबसे अभागे प्राणी है। हजारों वर्षोंसे ब्राह्मणोंने क्षत्रियोंसे साजिश करके इनसे सब अधिकार छीन लिये हैं। इन्हें जनेऊ पहिनने, व्रत-संस्कार करने आदिका कोई अधिकार नहीं दिया गया है। इतना ही नहीं, ये न तो दूसरे वर्णके मनुष्योंके साथ बराबरीसे बैठ-उठ सकते हैं और न सार्वजनिक स्थान जैसे प्रार्थनागृह, मन्दिर और धर्मशाला आदिमें आ-जा सकते हैं। इनकी शिक्षा और स्वास्थ्यकी ओर भी समुचित ध्यान नहीं दिया गया है ! ब्राह्मण, क्षत्रिय और वैश्योंकी सेवा करते रहना यही इनका स्वर्ग है और यही इनकी मुक्ति !!

भारतीय संविधान और रूढ़िवादो जैन

भारतवर्षको स्वराज्य मिलनेके बाद भारत सरकार और जनप्रतिनिधियोंका इस ओर ध्यान गया है। भारतीय संविधान समाने जिस संविधानको स्वीकार किया है, उसमें दो सिद्धान्त निश्चित रूपसे मान लिये गये हैं।

१. हम मनुष्योंमें किसी भी प्रकारकी अस्पृश्यता नहीं मानते।

२. हिन्दुओंके प्रत्येक सार्वजनिक स्थान और सम्पत्तिका, चाहे वह मन्दिर, धर्मशाला या ट्रस्ट ही क्यों न हो, सभी हिन्दू समान रूपसे उपयोग कर सकते हैं।

यह तो मानो हुई बात है कि हिन्दू शब्द किसी धर्म विशेषका वाची नहीं है। मुद्दरपूर्व कालसे जितने धर्मोंके मनुष्य यहाँ निवास करते थे और जिन धर्मोंके प्रवर्तक यहाँ जन्मे थे, वे सब हिन्दू शब्दकी व्याख्यामें आते हैं। इस व्याख्याके अनुसार न केवल वैदिक धर्मके अनुयायी हिन्दू ठहरते हैं अपितु जैन, बौद्ध और मियाँ— ये भी हिन्दू ही माने जाते हैं। संविधानकी २५वाँ धाराके नियम नं० २ में इस बातका स्पष्ट रूपसे उल्लेख कर दिया गया है कि—

Hindu includes Jain, Bauddha and Sikhas.

जहाँ तक हम देखते हैं सिवों और बौद्धोंको इसमें कोई आपत्ति नहीं है। वे इस तथ्यको न केवल स्वीकार करते हैं, अपितु इसका प्रचार भी करते हैं; क्योंकि इसमें वे अपना सांस्कृतिक लाभ देखते हैं। राहुल जी ने अनेक बार लिखा है कि हमें किसी भी हालतमें अपनेको हिन्दू कहलाना नहीं छोडना है।

किन्तु कुछ रूढ़िवादी जैन इस तथ्यको स्वीकार करनेमें हिचकिचाते हैं। उनके सामने मुख्य प्रश्न जैन मन्दिरोंका है। उन्हें भय है कि हिन्दू शब्दकी उक्त व्याख्या मान लेने पर हमें जैन मन्दिर कथित अस्पृश्योंको खोलने पडेगे; जबकि वे इसके लिए तैयार नहीं है।

इस समय जैन समाजमें विवाद दो स्तरों पर चल रहा है। प्रथम तो यह कि "जैन हिन्दू है या नहीं, और दूसरा यह कि अस्पृश्य जैन मन्दिरोंमें जा सकते हैं या नहीं।" प्रथम प्रश्न ऐतिहासिक है और दूसरा सांस्कृतिक।

कुछ जैनोंका ख्याल है कि संस्कारसे 'जैन हिन्दू नहीं है' इस बातके स्वीकार करा लेने पर 'कथित अस्पृश्य जैन मन्दिरोंमें जा सकते हैं या नहीं' ? इस प्रश्न में अलगसे निर्णय करानेकी आवश्यकता नहीं

रखती। वे सोचते हैं कि इस तरह जैन मन्दिर उन कानूनोंसे अपने आप बरी हो जाते हैं; जो कथित अस्पृश्यों-को मन्दिर-प्रवेशका अधिकार देते हैं।

बात साफ है। जैन हिन्दू नहीं हैं यह कहना तो उनका बहाना मात्र है। वास्तवमें वे केवल इतना ही चाहते हैं कि जैन मंदिरोंमें अस्पृश्यता पूर्ववत् कायम बनी रहे।

वे ऐसा क्यों चाहते हैं, इसका कारण बहुत स्पष्ट है। किन्तु हम उसमें जाना नहीं चाहते। हमारे सामने मुख्य प्रश्न संस्कृति का है। आगम इस विषयमें क्या कहता है, हमें तो यहाँ इसी बातका निर्णय करना है।

भारतको दो प्रमुख संस्कृतियाँ

उसमें भी सर्वप्रथम हमें यह देखना है कि वर्ण क्या वस्तु है और उसकी स्थापना यहाँ किन परिस्थितियों में हुई? यह तो सर्वविदित है कि भारतवर्षमें श्रमण और वैदिक ये दो संस्कृतियाँ मुख्य हैं। इन दोनोंके आचार विचार और क्रिया-कलापमें महान् अन्तर है। वैदिक-संस्कृति मुख्यरूपसे ईश्वरवादियोंकी परम्परा है और श्रमण-संस्कृति स्वावलम्बियोंकी परम्परा है। इन दोनोंमें पूर्व पश्चिमका अन्तर है। पतंजलि ऋषिने हजारों वर्ष पहले अपने भाष्यमें इसे स्वीकार किया है। वे इन दोनोंके विरोधको अहिं-नकुलके समकक्ष का मानते हैं। 'हस्तितना ताडयमानोऽपि न गच्छेत् जैन मन्दिरम्' इत्यादि वचन इसी विरोधके सूचक हैं। इसलिए जब कभी हम सांस्कृतिक दृष्टिसे विचार करते हैं, तब हमें इनके अन्तरको सामने रखना आवश्यक हो जाता है, अन्यथा पदार्थका निर्णय करनेमें न केवल कठिनाई आती है, अपितु दिशाभ्रम होनेका भय रहता है।

वर्ण शब्दकी व्याख्या

वर्ण क्या है यह प्रश्न बहुत कठिन नहीं है। इसका अर्थ आकार या रूप रंग होता है। प्राचीन ऋषियोंने इसी अर्थमें इसका प्रयोग किया था। उन्होंने मनुष्योंके रूप-रंगकी जानकारीके लिए उनकी आजीविका और चर्याको मुख्य साधन माना था। मनुष्य जन्मसे अपनी आजीविका लेकर नहीं आता। किन्तु वह जिन परिस्थितियोंमें बढ़ता है और उसे अपने विकासके जैसे साधन उपलब्ध होते हैं, उनके आधारसे उसकी आजीविका निश्चित होती है। डा० अम्बेडकर आजकी कथित 'महार' जातिमें जन्मे हैं। 'महार' दक्षिणमें एक अछूत जाति है। इनके माता पिता इसी जातिके एक अंग थे। किन्तु आज वे कानूनके महान् पण्डित हैं। भारतको उनपर नाज है। वे भारतीय संविधानके मुख्य कर्ता-धर्ता हैं। उनकी बुद्धि और प्रतिभाका विश्वने लोहा माना है। यों तो वैदिकोंकी पुरानी व्यवस्थाके अनुसार वे अस्पृश्य ठहरते हैं पर आज वे किसी भी उच्चकोटिके ब्राह्मणसे हीनकोटिके नहीं माने जा सकते। इस तथ्यको प्राचीन ऋषियोंने भी अनुभव किया था। तभी तो उन्होंने कहा था—

क्रियाविशेषाद् व्यवहारमात्राद्याभिरक्षाक्षुषिशिल्पभेदात्।

शिष्टाश्च वर्णाश्चतुरोवदन्ति न चान्यथा वर्णचतुष्टयं स्यात् ॥

—चरांग चरित सर्ग २५ श्लोक ११

प्राचीन शिष्ट पुरुषोंने चार वर्णोंका जिन कारणोंसे प्रतिपादन किया था, उन्हीका इस श्लोकमें सुस्पष्ट रूपसे वर्गीकरण किया गया है। वे कारण छह हैं—१. क्रियाविशेष, २. व्यवहार मात्र, ३. दया, ४. प्राणियोंकी रक्षा, ५. कृषि और ६. शिल्प। श्लोकके अन्तिम चरणमें बतलाया है कि चार वर्णोंकी सत्ता इन्ही कारणोंसे मानी जा सकती है, अन्य किसी भी प्रकारसे चार वर्ण नहीं हो सकते।

इनमें प्रारम्भके दो सामान्य कारण हैं और अन्तके चार क्रमसे ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र इन चार वर्णोंके सूचक हैं। सर्वप्रथम आचार्य क्रियाविशेषको चार वर्णोंका हेतु कहना चाहते हैं, परन्तु उन्हें भय है कि वही कोई इस आधारसे मनुष्योंके वास्तविक भेद न मान बैठे, इसलिए वे कहते हैं कि मनुष्योंको ऐसा कहना कि 'यह अमुक वर्णका है, यह अमुक वर्णका है' व्यवहार मात्र है। लोकमें ब्राह्मण आदि शब्दके द्वारा कथन करनेकी रुढ़ि है—कोई ब्राह्मण कहलाता है और कोई क्षत्रिय, वैश्य या शूद्र। इसके सिवा इस कथनकी अन्य कोई मौलिक विशेषता नहीं है। यदि थोड़ी देरको यह मान भी लें कि व्यवहारमें इन नामोंके प्रचलित होनेके कोई अन्य कारण अवश्य है, तो वे दया, अभिरक्षा, कृषि और शिल्प इनके सिवा और हो ही क्या सकते हैं। यही कारण है कि प्राचीन कालमें इन क्रियाओंके आधारसे ब्राह्मण आदि चार वर्णोंका नामकरण किया गया था।

१ ब्राह्मण वर्ण

पहला कारण दया है। यह अहिंसाका प्रतीक है। अहिंसा आदि पाँच व्रतोंको स्वीकार कर उनका पालन करना ही ब्राह्मण वर्ण की मुख्य पहिचान है। 'ब्राह्मण कोन' इसका निर्देश प्राचीन साहित्यमें विस्तृत आधारोंपर किया है? इसकी व्याख्या करते हुए उत्तराध्ययनमें कहा है—

तसपाणे वियाणिस्ता, संगहेण य थावरे।

जो न हिंसइ तिविहेणं, तं वयं बूम माहणं ॥

जो तन-स्थावर सभी प्राणियोंको भली भाँति जानकर उनकी मन, वचन और कायसे कभी हिंसा नहीं करता, उसे हम ब्राह्मण कहते हैं।

कोहा वा जइ वा हासा, लोहा वा जइ वा भया।

मुसं न वयई जो उ, तं वयं बूम माहणं ॥

जो क्रोधसे, हास्यसे, लोभमें अथवा भयसे असत्य नहीं बोलता उसे हम ब्राह्मण कहते हैं।

चित्तमन्तमचित्तं वा, अप्पं वा जइ वा बहुं।

न गिण्हाइ अदत्तं जे, तं वयं बूम माहणं ॥

सचित्त या अचित्त कोई भी पदार्थ, भले ही फिर वह थोड़ा हो या ज्यादा, जो बिना दिये नहीं लेता उसे हम ब्राह्मण कहते हैं।

दिव्वमाणुसतेरिच्छं, जो न सेवइ मेहुणं।

मणसा कायवक्केणं, तं वयं बूम माहणं ॥

जो देव, मनुष्य और तिर्यक् सम्बन्धी सभी प्रकारके मय्युनका मन, वचन और शरीरसे कभी सेवन नहीं करता, उसे हम ब्राह्मण कहते हैं।

जहा पोम्मं जले जायं, नोवलिप्पइ वारिणा ॥

एवं अलित्तं कामेहि, तं वयं बूम माहणं ॥

जिस प्रकार कमल जलमें उत्पन्न होकर भी जलसे लिप्त नहीं होता, इसी प्रकार जो संसारमें रह कर भी काम भोगसे सर्वथा अलिप्त रहता है, उसे हम ब्राह्मण कहते हैं।

आदिपुराणमें भी ब्राह्मण वर्णकी उत्पत्तिका सुस्पष्ट निर्देश किया है। वहाँ बतलाया है कि भरत चक्रवर्तीने तीन वर्णके व्रती श्रावकोंको ब्राह्मण वर्णका कहा था और तभीसे ब्राह्मण वर्ण लोकमें प्रसिद्धिको प्राप्त हुआ।

चार वर्णोंके कार्योंका निर्देश करते हुए वहाँ यह श्लोक आया है—

ब्राह्मणा व्रतसंस्कारात् क्षत्रियाः शस्त्रधारणात् ।
वणिजोऽर्थाजिनान्यायाच्छूद्रा न्यग्वृत्तिसंश्रयात् ॥

—आ० पु०, पर्व ३८ श्लोक ४६

जिन्होंने व्रतोंको स्वीकार किया है वे ब्राह्मण हैं, जो आजीविकाके लिए शस्त्र स्वीकार करते हैं वे क्षत्रिय हैं, जो न्यायमार्गसे अर्थाजिन करते हैं वे वैश्य हैं और जो जघन्य वृत्ति स्वीकार करते हैं वे शूद्र हैं ।

इससे भी यही शीत होता है कि ब्राह्मण वर्णका मुख्य आगार आजीविका नहीं है, किन्तु व्रतोंका स्वीकार करना है । तभी तो पद्यचरितमें कहा है—

व्रतस्थमपि चाण्डालं तं देवा ब्राह्मणं विदुः ॥११, २०॥

इस श्लोकमें रविवेण आचार्याने कितनी बड़ी बात कही है । इसमें जैनधर्मकी आत्मा निखर उठती है । वे इसमें स्पष्ट रूपसे उस चाण्डाल (चाण्डाल कर्मसे आजीविका करने वाले) को भी ब्राह्मण रूपसे स्वीकार करते हैं जो जीवनमें व्रतोंको स्वीकार करता है ।

जैनधर्मके अनुसार वर्ण व्यवस्थाका रहस्य क्या है यह इसमें उद्घाटित करके बतलाया गया है । कोई भी मनुष्य आजीविका क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र किसी वर्णकी क्थों न करता हो यदि वह व्रतोंका पालन करने लगता है, तो वह वर्णसे ब्राह्मण हो जाता है यह इसका तात्पर्य है ।

मनुस्मृतिमें ब्राह्मणके अध्ययन, अध्यापन, दान और प्रतिपह—ये चार मुख्य कार्य बतलाये हैं । अन्यत्र आदिपुराणमें भी इन कार्योंका निर्देश किया गया है । किन्तु इनका पूर्वोल्लेखोंसे समर्थन नहीं होता । वस्तुतः ब्राह्मण वर्णकी स्थापना आजीविकाकी प्रधानतासे न की जाकर जीवनमें व्रतोंका महत्व प्रस्थापित करनेके लिए ही की गई थी । आगे चल कर ब्राह्मण वर्ण स्वयं एक जाति बन गई । यह वैदिक धर्मकी ही कृपा समक्षिये ।

२. क्षत्रिय वर्ण

दूसरा कारण अभिरक्षा है । किसी भी देशमें ऐसे लोगोंकी बड़ी आवश्यकता होती है जो परचक्रसे देशकी रक्षा करते हुए समाजमें सुव्यवस्था बनाये रखते हैं । अभिरक्षा शब्द द्वारा कार्यकी सूचना की गई है । यह कार्य क्षत्रिय वर्णकी मुख्य पहिचान है । इसके अनुसार शासन, सेना और पुलिसमें लगे हुए मनुष्य क्षत्रिय वर्णके माने जा सकते हैं ।

साधारणतः यह समझा जाता है कि शस्त्र धारण/करना और मार-काट करना क्षत्रियोंका काम है । किन्तु जो लोग ऐसा कहते हैं, वे इस बातको भुला देते हैं कि शस्त्र-विद्यामें निपुणता प्राप्त करना तथा देश और समाजपर आपत्ति आनेपर उसके वारणका उद्यम करना यह किसी एक वर्णका काम नहीं है । वर्णमें मुख्यता आजीविकाकी रहती है । यदि हम यह कहे कि वर्ण आजीविकाका पर्यायवाची है, तो कोई अत्युक्ति न होगी । जिस समय आदिनाथ जन्में थे, उस समय उनका कोई वर्ण न था; किन्तु जब उन्होंने प्रजाकी रक्षा द्वारा अपनी आजीविका करना निश्चित किया और आजीविकाके आधार से मनुष्योंको तीन भागोंमें विभक्त कर दिया, तब वे स्वयं अपनेको क्षत्रिय वर्णका कहने लगे । अभिप्राय यह है कि यदि कोई पुलिस, सेना और शासनके प्रबन्धमें लग कर इस द्वारा अपनी आजीविका करता है, तो वह क्षत्रिय वर्णका कहा जाता है, अन्यथा नहीं । क्षत्रियोंका वर्ण अर्थात् कार्य बतलाते हुए महाकवि कालिदास रघुवंशमें राजा दिलीपके मुखसे क्या कहलाते हैं, यह उन्हींके शब्दोंमें सुनिये—

क्षताकिल प्रायत इत्युदग्रः क्षत्रस्य शब्दो भुवनेषु रूढः ।

अर्थात् क्षत्रिय शब्द पृथिवी पर, आपत्तिते रक्षा करना, इस अर्थमें रूढ है ।

इससे स्पष्ट है कि बहुत प्राचीन कालकी बात तो जाने दीजिए, महाकवि कालिदासके कालमें क्षत्रिय नामकी कोई जाति विशेष नहीं मानी जाती थी । किन्तु जो अभिरक्षा द्वारा अपनी आजीविका करते थे, वे ही क्षत्रिय कहे जाते थे ।

क्षत्रिय वर्णके कार्यमें अभिरक्षा शब्द अपना विशेष महत्त्व रखता है । शासनकी नीति क्या हो यह इस शब्द द्वारा स्पष्ट किया गया है । आक्रमण और सुरक्षा—ये शासन-व्यवस्थाके दो मुख्य अंग माने जाते हैं । किन्तु आक्रमण करना यह क्षत्रियोंका काम न होकर मात्र परब्रह्मसे देशकी रक्षा करना और देशके भीतर मुख्यवस्था बनाये रखना उनका काम है यह 'अभिरक्षा' शब्दसे व्यक्त होता है ।

आजकल राजनीतिमें अहिंसाके प्रवेशका श्रेय महात्मा गांधीको दिया जाता है । यह हम मानते हैं कि महात्मा गांधीने आजकी दृष्टित राजनीतिमें एक बहुत बड़ी क्रांति की है । इससे न केवल भारतवर्षका मस्तक ऊँचा हुआ है; अपितु विश्वको बड़ी राहत मिली है । किन्तु यह कोई नई चीज नहीं है । हजारों वर्ष पहले जैन-शासकोंकी यही नीति रही है । भारतने दूसरे देशोंपर कभी आक्रमण नहीं किया, मात्र आक्रमणसे इस देशकी रक्षा की, यह इसी नीतिको सुन्दर फल है । आज विश्व इस चीजको समझ रहा है और वह इसके लिए भारतकी प्रशंसा भी करने लगा है ।

३. वैश्य वर्ण

तीसरा कारण कृषि है । प्रत्येक देशकी अभिवृद्धिका मुख्य कारण कृषि, वाणिज्य, उपयोगी पशुओंका पालन, और उनका क्रय-विक्रय करना माना गया है । कार्य विभाजनके साथ यह कार्य करना जिन्होंने स्वीकार किया था, उन्हें वैश्य संज्ञा दी गई थी । उक्त कार्य वैश्य वर्णकी मुख्य पहिचान है ।

इस समय भारतवर्षमें वैश्य वर्ण एक स्वतंत्र जाति मान ली गई है और उसका मुख्य काम दलाली करना रह गया है । कृषि और उपयोगी पशुओंका पालन करना यह काम उसने कभीका छोड़ दिया है । इन दोनों कार्यों करने वाले अब प्रायः शूद्र माने जाते हैं । इसी नीतिको परिणाम है कि देशमें आर्थिक विषमता अपना मुँह बाये खड़ी है । कृषक बगं देशकी रीढ़ है । "उसके हाथमें ही व्यापार रहना चाहिए", यह हमारे देशकी पुरानी व्यवस्था थी । आजकल वह व्यवस्था सर्वथा लुप्त हो गई है, जिससे न केवल भारतवर्ष दुःखी है; अपितु विश्वमें त्राहि-त्राहि मची हुई है ।

उत्पादन और वितरणका परस्पर सम्बन्ध है । उत्पादन एकके हाथमें हो और वितरण दूसरेके हाथमें, यह परम्परा समाज-व्यवस्थाको नष्ट करनेके लिए धुनका काम करती है । हम रूसकी आर्थिक प्रणालीको दोष दे सकते हैं; पर बारीकीसे देखनेपर विदित होता है कि उसमें इसी तत्त्वकी प्रकारान्तरसे प्रतिष्ठा की गई है । इसमें सन्देह नहीं कि इससे किसी हद तक व्यक्तिकी स्वतंत्रताका घात होता है और व्यक्तिको आर्थिक दृष्टिकोणसे समष्टिके अधीन रहनेके लिए बाध्य होना पड़ता है, किन्तु वर्तमान उत्पादन और वितरणकी प्रणालीके चालू रहते इस दोषके प्रक्षालनका अन्य कोई उपाय भी नहीं है ।

प्राचीन कालमें कृषकको ही सर्वोच्च माना गया था । वही उत्पादक था और वही वितरक । उस समय आजके समान कृषकोंसे व्यापारियोंका स्वतंत्र वर्ग न था । यह बात इसीसे स्पष्ट है कि उस समय कृषि और वाणिज्य एक ही व्यक्तिके हाथमें रखे गये थे ।

४. शूद्र वर्ण

बौद्धा कारण शिल्प है। गृह उद्योगमें इसका महत्त्व सर्वोपरि है। प्राचीनकालमें यह काम करने वाले मनुष्योंको ही शूद्र वर्णका कहा गया था इसमें सन्देह नहीं।

किन्तु धीरे-धीरे यह स्थिति बदलती गई और आजीविकाके आधारसे अनेक जातियाँ बनने लगीं। समाजमें ऐसे मनुष्योंका एक स्वतंत्र वर्ग बना, जो नाच-गानसे अपनी आजीविका करने लगा। इसके बाद इस स्थितिमें और भी अनेक परिवर्तन हुए और अन्तमें उन मनुष्योंका एक वर्ग सामने आया, जिनका पेशा सेवावृत्ति करना रह गया। समाजमें ये स्थित्यन्तर कैसे हुए, इसके कारण अनेक हैं। किन्तु यहाँ हम उन कारणोंका विचार नहीं करेंगे; क्योंकि यह एक स्वतंत्र निबन्धका विषय है। तत्काल हमें यह देखना है कि शूद्रोंकी इस स्थितिके उत्पन्न करनेमें मुख्य कारण कौन है ?

यह तो हम पहले ही बतला आये हैं कि हमारे देशकी श्रमण और वैदिक—ये दो संस्कृतियाँ मुख्य हैं, इसलिए शूद्रों की वर्तमान स्थितिके कारणोंकी छान-बीन करनेके लिए इनके साहित्यका आलोचन करना आवश्यक हो जाता है। उसमें भी सर्वप्रथम प्राचीन जैन और बौद्ध साहित्यको लीजिये। बौद्धोंके 'धम्मपद' और जैनोके 'उत्तराख्ययन'में समान रूपसे यह गाथा आती है—

कम्मूणा बंभणो होइ, कम्मूणा होइ खत्तिओ।

वइसो कम्मूणा होइ, सुददो हवइ कम्मूणा ॥

इसमें चारों वर्णोंकी स्थापनाका मुख्य आधार कर्म माना गया है।

यद्यपि इससे इस बातपर प्रकाश नहीं पड़ता कि किस वर्णका कर्म क्या है ? फिर भी श्रमण संस्कृतिके अनुसार इन चार वर्णोंकी स्थापनाका मुख्य आधार सामाजिक उच्चता और नीचता तथा जातिवाद नहीं है, इतना इसमें स्पष्ट हो जाता है।

इन वर्णोंका पृथक्-पृथक् कर्म क्या है इसकी विशद व्याख्या आचार्य जटासिंहनन्दिने अपने बराग-चरितमें की है। इसका उल्लेख हम पहले कर ही आये हैं।

जैन-परम्परामें इसके बाद आदिपुराणका काल आता है। आदिपुराणमें चार वर्णोंके वे ही कार्य लिखे हैं, जिनका उल्लेख जटासिंहनन्दिने किया है। किन्तु शूद्रोंके कार्योंमें उसके कल्पित एक नये कर्मका प्रवेश और किया है, जिसे उन्होंने न्यग्वृत्ति (सेवावृत्ति) शब्दसे सम्बोधित किया है। वे शूद्र वर्णके कार्योंका शिल्प-कर्मके रूपमें उल्लेख न कर उसके स्थानमें मुख्य रूपसे न्यग्वृत्ति शब्दका निर्देश करते हैं।

यह तो श्रमण-परम्पराकी स्थिति है। अब थोड़ा वैदिक-परम्पराका आलोचन कीजिए।

वैदिक-परम्परामें वेदोका प्रथम स्थान है। उनमें ऋग्वेद पहला है। इसके पुरुषसूक्तमें सुष्टिके उत्पत्ति क्रमका निर्देश करते हुए लिखा है कि जिस विराट् पुरुषने नदी, तालाब, वृक्ष, लताएँ, पशु, देव और दानव बनाए, उसका ब्राह्मण मुख है, क्षत्रिय बाहु है, वैश्य अंघाएँ हैं और शूद्र दोनों पैर हैं।

अथर्ववेदमें भी यह उल्लेख आता है, किन्तु वहाँ देवियोंको जंघाओंकी उपमा न देकर उदरकी उपमा दी गई है।

वेदोंके बाद ब्राह्मण और उपनिषद् काल आता है; किन्तु वहाँ इनके कार्योंका अलगसे विचार नहीं किया गया है।

इसके बाद मनुस्मृति काल आता है। मनुस्मृति ब्राह्मण धर्मका प्रमुख ग्रन्थ है। इसकी रचना मुख्यतया चार वर्णोंके धर्म कर्त्तव्योंका कथन करनेके लिए की गई थी।

यहाँपर हम प्रसंगसे धर्मके सम्बन्धमें दो शब्द कह देना चाहते हैं। 'धर्म' शब्द मुख्यतया दो अर्थोंमें व्यवहृत होता है—एक व्यक्तिके जीवन संशोधनके अर्थमें जिसे हम आत्मधर्म कहते हैं और दूसरा समाज कर्त्तव्यके अर्थमें। मनुस्मृतिकारने इन दोनों अर्थोंमें धर्म शब्दका उल्लेख किया है। वे समाज कर्त्तव्यको वर्णधर्म कहते हैं और दूसरेको सामान्य धर्म कहते हैं। धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष—इन चार पुरुषार्थोंमें धर्म पुरुषार्थसे वर्ण धर्म ही लिया गया है। उनके मतसे सामान्य धर्म अर्थात् आत्मधर्मके अधिकारी सब मनुष्य हैं, किन्तु समाज कर्त्तव्य सबके जुड़े-जुड़े हैं। गीतामें 'स्वधर्मो निवनं श्रेय' से इसी समाज धर्मका ग्रहण होता है।

मनुस्मृतिकार ९वें अध्यायमें शूद्र वर्णके कार्योंका निर्देश करते हुए कहते हैं—

विप्राणां वेदविदुषां गृहस्थानां यशस्विनाम् ।

शुश्रूषेव तु शूद्रस्य धर्मो नश्रेयसः परः ॥३३४॥

वेदपाठी, गृहस्थ और यशस्वी विप्रोंकी सेवा करना यही शूद्रोंका परम धर्म है जो निश्रेयस का हेतु है। इसके आगे वे पुनः कहते हैं—

शचिरुत्कृष्टशुश्रूषुर्मुदुवागनर्हकृत ।

ब्राह्मणाद्याश्रयो नित्यमुत्कृष्टां जातिमश्नुतेः ॥३३५॥

पवित्र रहने वाला, अच्छी टहल करने वाला, धीमेसे बोलने वाला, अहंकारसे रहित और ब्राह्मण आदि तीन वर्णोंके आश्रयमें रहने वाला शूद्र ही उत्तम जातिको प्राप्त होता है।

इस तरह इन दोनों परम्पराओंके साहित्यका आलोचन करनेसे यह बात बहुत साफ हो जाती है कि शूद्र वर्ण का मुख्य कर्त्तव्य तीन वर्णोंकी सेवा करना मनुस्मृति की देन है। आदिपुराणमें यह बात मनुस्मृतिसे आई है। आदिपुराणमें जो शूद्रोंके स्पृश्य और अस्पृश्य—ये भेद किये गये हैं, वह भी मनुस्मृति व इतर ब्राह्मण ग्रन्थोंका अनुकरणमात्र है। यह इसीमें स्पष्ट है कि आदिपुराणके पहले अन्य किसी आचार्यने शूद्रोंके न तो काष्ठ-अकाष्ठ और स्पृश्य-अस्पृश्य—ये भेद किये हैं और न उनका काम तीन वर्णोंकी सेवा करना ही बतलाया है। आदिपुराणकारको ऐसा क्यों करना पड़ा इसके लिए हमें भारतकी तात्कालिक और इससे पहलेकी परिस्थितिका अध्ययन करनेकी आवश्यकता है। इस समय भारतवर्षमें हिन्दुओं और मुसलमानोंका विरोध जिस स्तरपर चालू है ठीक वही स्थिति उस समय श्रमण-ब्राह्मणों की थी। उस समय श्रमणों और श्रमणोपासकोंको 'मंगा लुच्चा' कहकर अपमानित किया जाता था, उनके मंदिर दाये जाते थे, मूर्तियोंके अंग भंगकर उन्हें विद्रूप बनाया जाता था, बौद्धोंको 'बुद्ध' शब्द द्वारा संबोधित किया जाता था और जैन-बौद्ध-साधुओंको अनेक प्रकारसे कष्ट दिये जाते थे। मीनाक्षीके मन्दिरमें अंकित चित्र आज भी हमें उन घटनाओंकी याद दिलाते हैं। ८-९वीं शताब्दिमें यह स्थिति इतनी अमह्य हो गई थी जिसके परिणामस्वरूप बौद्धोंको तो यह देश ही छोड़ देना पड़ा था और जैनोंको तभी यहाँ रहने दिया गया था जब उन्होंने ब्राह्मणोंके सामने सामाजिक दृष्टिसे एक तरहसे आत्मसमर्पण कर दिया था। यह तो हम आगे चल कर बतलायेंगे कि आदिपुराणमें मनुस्मृतिसे कितना अधिक साम्य है। यहाँ केवल इतना ही उल्लेख करना पर्याप्त है कि आदिपुराणमें शूद्र वर्णका जो सेवावृत्ति कार्य बतलाया गया है उसका श्रमण परम्परासे मेल नहीं खाता।

इस प्रकार शूद्र वर्णका प्रधान कार्य क्या था और बादमें उनकी सामाजिक स्थिति में किस प्रकार परिवर्तन होता गया इसका संक्षेप में निर्देश किया।

मनुस्मृति और शूद्रवर्ण

अब यहाँ यह देखना है कि शूद्र वर्णकी इस तरहकी निरुद्ध अवस्थाके होनेमें मनुस्मृतिका कितना हाथ है। यह तो हम पहले ही बतला आये हैं कि मनुस्मृतिमें चारों वर्णोंके कार्यों और उनके परस्पर सम्बन्धका विस्तृत विचार किया गया है। उसके कर्ता ग्रन्थके आदिमें मंगलाचरणके बाद स्वयं लिखते हैं—

भगवन् सर्ववर्णानां यथावदनुपूर्वशः ।

अन्तरप्रभवाणां च धर्मानो वक्तुमर्हसि ॥२॥

हे भगवन् ! सब वर्णों और संकीर्ण जातियोंके धर्मोंको आद्यन्त आप हमें कहनेके योग्य है ।

मनुस्मृति कहती है—

“ब्राह्मण, क्षत्रिय और वैश्य इनकी निष्कपट-भावसे सेवा करना यही एक धर्म शूद्रका कहा गया है (१.९१)। शूद्र सन्या करनेके अधिकारी नहीं तथा जो द्विज प्रातः और सायंकालके समय संध्या नहीं करता, वह भी शूद्रके समान सब प्रकारके द्विज कर्त्तव्यसे बहिष्करणीय है (२.१०३)। शूद्र-कन्यासे चारों वर्णोंके मनुष्य विवाह कर सकते हैं, परन्तु शूद्र-शूद्र कन्यासे ही विवाह कर सकता है (३.१३)। श्राद्धमें भोजन करते समय ब्राह्मणको चाण्डाल... न देखे (३-२३९)। शूद्रोंके राज्यमें निवास न करे (४.६१)। शूद्रको उपदेश न देवे और न जूठ और ह्वनमें बचा हुआ शाकल्य देवे, तथा शूद्रोंको धर्म और व्रतोंका उपदेश न करे (४.८०)। शूद्रोंको धर्म और व्रतका उपदेश करने वाला मनुष्य उसी शूद्रके साथ असंबृत नामक नरकको प्राप्त होता है (४.८१)। श्राद्ध कर्मके अयोध्य शूद्रका पका अन्न न खावे, किन्तु अन्न न मिलनेपर एक राति निर्वाह योग्य उससे कच्चा अन्न ले लेवे (४-२२३)। मृतक शूद्रको गाँवके दक्षिण द्वारसे ले जावे (५-९२)। मरे हुए ब्राह्मणको शूद्रके द्वारा न ले जाय, क्योंकि शूद्रके स्पर्शसे दूषित हुई वह शरीरकी आहुति स्वर्ग देने वाली नहीं होती (५.१०४)। शूद्रको मासमें एक बार हजामत बनवाना चाहिए और ब्राह्मणका जूठा भोजन करना चाहिए (५.१००)। केवल जातिसे जीविका निर्वाह करने वाला धर्महीन ब्राह्मण राजाकी ओरसे धर्मव्रता हो सकता है, परन्तु शूद्र कदापि नहीं हो सकता (८.२०)। जो शूद्र अपनेसे उच्च वर्णकी निन्दा करे, तो राजा उसकी जिह्वा निकाल ले, क्योंकि उसका पैरसे जन्म है और उसको अपनेसे उच्चको कहनेका अधिकार नहीं है (८.२७०)। यदि कोई शूद्र ब्राह्मणको नीच आदि कुवचन कहे तो अग्निमें तपाकर १० अंगुली लोहेकी कील उसके मुँहमें ठोक दे (८.२७१)। (८.२७२)। मनु जी की आज्ञा है कि शूद्र जिस अंगसे द्विजातियोंकी ताड़ना करे उसी अंगका भंग करना चाहिए (८-२७९)। हाथसे मारे तो हाथ, पैरसे मारे तो पैर भंग कर देना चाहिए (८.२८०)। शूद्रके ब्राह्मणके आसनपर बैठनेपर लोहा गर्म करके उसकी पीठ दाग दे, देशसे निकाल दे और उसके शरीरसे मास पिण्ड कटवा दे (८.२८१)। शूद्रके ब्राह्मणपर दूकनेपर दोनों होंठ कटवा दे, मूतनेपर लिगेन्द्रिय छिदा दे और अपान बायु छोड़नेपर गुदा छेदन कर दे (८.२८२)। जो शूद्र अभिमानवश द्विजातिको बाल पकड़ कर पीड़ा दे या पैर या वृषणोंको कूट दे; तो उसके हाथको कटवा दे (८.२८३)। शूद्र यदि भर्ता आदि द्वारा रक्षित स्त्रीके साथ गमन करे तो उसका सर्वस्व राजा हर लेवे। यदि अरक्षित स्त्रीके संग गमन करे; तो उसकी लिगेन्द्रिय कटवा दे (८.३७४)। क्रीतवास या प्राप्तदास इन्हींसे टहल सेवा करावे, क्योंकि ब्रह्मा जीने शूद्रको ब्राह्मणका दास कर्म करनेके लिए ही उत्पन्न किया है (८.४१३), (८.४१४)। (८.४१६)। शूद्रका काम है कि वह निरंतर अपने कार्योंमें रत रहे (८.४१८)। स्वर्ग की प्राप्तिके वास्ते और इस लोकमें अपनी गुजरके वास्ते शूद्र ब्राह्मणकी सेवा करे, क्योंकि वह ब्राह्मणका सेवक है। सेवक शब्दसे शूद्रकी कृतकृत्यता है (१०.१२२)। ब्राह्मणकी सेवा करना शूद्रका परम धर्म कहा है, शूद्र जो अन्य कर्म करता है,

१३८ : सिद्धाष्टाचार्य पं० फूलचन्द्र शास्त्री अभिनन्दन-ग्रन्थ

वह सब निष्फल हो जाता है (१०.१२३)। सेवक शुद्धके वास्ते ब्राह्मण उच्छिद्य भोजन, पुराने बस्त्र और धान्योंके बाकी बचे कण और पुराने बर्तन देवे (१२.१२५)। क्षुद्रका उपनयन संस्कार न करे (१०.१२६)। क्योंकि उसके पास धन बढ़ जानेपर वह ब्राह्मणोंको सताने लगता है (१०.१२९)।'

भारतीय परम्परामें विषमताके बीज मनुस्मृतिमें बोए, यह इन उल्लेखोंमें स्पष्ट हो जाता है।

उपसंहार

भारतवर्षमें ईसवी चौथी शताब्दिके पूर्व अछूतपनकी बीमारी नहीं थी। जब ब्राह्मण धर्मका भारतवर्षमें प्राबल्य हुआ और वे जैन-बौद्धोंको परास्त कर मनुस्मृतिके आधारसे समाजव्यवस्थाको दृढ़ मूल करनेमें समर्थ हुए, तभीसे इस भयानक बीमारीने हमारे देशमें प्रवेश किया है।

बौद्ध इस देशको छोड़कर चले गये इसलिए वे इस बीमारीके शिकार न हो सके, किन्तु जैनोंको ८-९वीं शताब्दीमें इसके सामने न केवल नतमस्तक होना पड़ा, अपितु समानताके आधारपर स्थापित अपनी पुरानी सामाजिक व्यवस्थासे उन्हें चिरकालके लिए हाथ धोने पड़े !

ब्राह्मण धर्मकी समाज व्यवस्थाके अनुसार अछूतपन एक स्थायी वशानुगत कलक है, जो किसी तरह धुल नहीं सकता।

आजके लडिवादी जैना कुछ भी क्यों न कहें, पर हमें इस बातका सतोष है कि जैनधर्मकी उम उदात्त भावनासे दर्शन उसके विशाल साहित्यमें आज भी होते हैं, जिसने इसका मदा काठ तिरस्कार किया है। तभी तो आचार्य जिनसेन कहते हैं—

मनुष्यजातिरेकैव जानकर्मोदयोद्भवा ।
वृत्तिभेदाहिताद् भेदाच्चातुविध्यमहास्तुते ॥

—आदिपुराण पर्व ३८ श्लोक ४५

जाति नाम कर्मके उदयसे उत्पन्न हुई मनुष्य जाति एक है। यदि उसके चार भेद माने भी जाते हैं, तो केवल आजीविकाके कारण ही है।



देव-पूजा

यह संसारी जीव आत्मकल्याणका इच्छुक है। परन्तु जब तक इसे पूर्ण सुखकी प्राप्ति नहीं हुई है, परार्थीन सुखको ही यह आत्म-सुख मानता है। इन्द्रियद्वारा पदार्थके ग्रहण करने पर तज्जन्य अनुभव करनेके लिये ही यह षडपद करता है तब तक यह आत्मकल्याणका मार्ग चूका हुआ है—इनमें कुछ भी संदेह नहीं है, कारण इच्छाके अनुकूल इन्द्रियोंके द्वारा निरन्तर पदार्थोंका ग्रहण होता रहेगा अथवा जिम पदार्थको आज यह अपने लिये हितकर समझता है उसमें इसकी सर्वदा उसी प्रकाशकी कल्पना बनी रहेगी, यह निश्चित नहीं कहा जा सकता है। हम देखने हैं कि इस समय जो पदार्थ हमें हितकर मालूम पड़ता है, इच्छा बदलनेपर उसी पदार्थकी प्राप्तिके लिये हमारी अरुचि उत्पन्न हो जाती है। आज जो पदार्थ हमें तिरस्करणीय मालूम पड़ता है अतएव उसे हम अपनेसे बिल्कुल दूर कर देने हैं। दूसरे दिन उसी पदार्थकी प्राप्तिके लिये हम अत्यन्त व्याकुल हो उठते हैं। इतना ही नहीं, किन्तु उर्ध्वो-ज्यो वह पदार्थ हमसे दूर होता जाता है, त्यों-त्यों उसकी प्राप्तिके लिये हमारी इच्छा और अधिक तीव्र होती जाती है और अन्तमें उसकी प्राप्ति न होने पर हमारी वही इच्छा दुःखरूपमें परिणत होकर अनुकूल दूसरे पदार्थोंकी प्राप्ति में भी अरुचिको उत्पन्न करने लगती है। इस तरह यह निश्चित हो जाता है कि सच्चा सुख इन्द्रियोंके द्वारा परवस्तुके ग्रहण करनेमें न होंकर कांई विलक्षण ही वस्तु है।

फिर वह सुख क्या वस्तु है, यह प्रश्न हमारे सामने एकदम खड़ा रहता है। इस प्रश्नके उत्तरके लिए हमें दुःख और सुखके स्वरूपका विचार करना होगा। उनके स्वरूपका विचार करने पर यह स्पष्ट मालूम पड़ जाता है कि इच्छाओंके ऊपर इच्छाओंका उत्पन्न होना ही दुःख है और उन इच्छाओंका अभाव करना ही सुख है इस तरह दुःख और सुखके स्वरूपका निर्णय हो जाने पर हमें यदि सुखकी प्राप्ति करना है तो उसकी प्राप्ति इच्छाओंके अनुकूल विषयोंको जुटानेमें न होकर इच्छाओंके सर्वथा अभाव करने पर ही हो सकेगी यह हमें और समझ लेना चाहिये। कारण, इच्छाके अनुकूल उसका स्वाद देनेसे यद्यपि एक इच्छा शान्त हो जाती है, परन्तु उसके स्थानमें उसी समय दूसरी इच्छा खड़ी रहती है। इस तरह हम निरन्तर इच्छाओंके अभावका प्रयत्न करते हैं और निरन्तर इच्छायें उत्पन्न होती रहती हैं। इसका कारण—इच्छाओंके अभावका मार्ग चूका हुआ है, यही समझना चाहिए। इच्छाओंके अभाव करनेका सबसे उत्तम उपाय यदि है तो वह यही हो सकता है कि हम इच्छाओंकी पुष्टि न करके उनके नाशका प्रयत्न करें।

यदि हम इच्छाओंका सर्वथा नाश कर सके तो इच्छाजन्य दुःखका अभाव होकर परम वितृष्णरूप सुख की हमारी आत्मामें उत्पत्ति होगी, इसमें कोई संदेह नहीं और उस वितृष्णरूप सुखका विरोधी कोई कारण न रहनेसे वह सुख स्थाई और अनन्तरूप होगा।

इस तरह सुखके स्वरूपका पता लग जाने पर हमें उसके मार्गका भी पता लगाना ही होगा। कारण, बिना मार्गके उस निराकुलतारूप सुखकी प्राप्ति होना अत्यन्त कठिन है।

निराकुलतारूप सुखके मार्गका निश्चय करते हुये वह निर्विकल्पदशाका ही पोषक होना चाहिये। कारण, जब तक अपनी आत्मामें विकल्प अवस्था है तब तक यह जीव अपना कल्याण नहीं कर सकता है। इसके लिये इसे सहायक आदर्शकी अत्यन्त आवश्यकता है। परन्तु मानसिक विकल्प बहुत करके इन्द्रियोंके

द्वारा ग्रहण किये हुये पदार्थमें ही होता है, इसलिये यह जीव अपरिपक्व अवस्थामे अपने जीवनका ध्येय किसी भी वस्तुको बना लेता है, ऐसे जीवके अपने जीवनका एक भी ध्येय स्थिर नहीं रहता है, इसीलिये यह अवस्था इस जीवके कल्याणके लिये सहायक न होकर उसके लिये बाधक ही सिद्ध होती है। कारण इस अपरिपक्व अवस्थामें यह जीव विबलप छोड़नेकी इच्छा तो करता है, परन्तु वह छूटता नहीं है। परन्तु विकल्पसे रहित हुये बिना पूर्णशांति अथवा सुखकी प्राप्ति नहीं हो सकती है।

इसके साथ दूसरी बात यह है कि यदि पूर्ण शान्तिकी प्राप्तिके लिये यह प्राणी समस्त विकल्पोंको एकदम छोड़नेका भी प्रयत्न करे तो वह असंभव है। पूर्ण शानति केवल नासाप्रदृष्टि, निर्जनस्थान और घर-कुटुम्ब आदिके त्यागमें नहीं है। वह तो आत्मपरिणाम है, इसलिये इन्द्रियोंका निरोध और रागद्वेष रहित मनकी स्थिरता होनेपर ही उसकी प्राप्ति हो सकती है।

इस तरह जबकि ससारके बंधनों अथवा दुःखसे छूटनेके लिये इसका ध्येय अथवा सच्चा आदर्श निर्विकल्पदशा किंवा पूर्णशांति है तो इसे उसकी प्राप्ति करना ही चाहिए। उसकी प्राप्तिके दो मार्ग सम्भव है। पहिला विकल्पके कारणरूप बाह्य वस्तुओंका त्याग करके धीरे-धीरे आत्मवृत्तिको अपनी आत्मामें स्थिर करना और दूसरा विकल्परूप अवस्थामें रह कर भी अथवा विकल्प अवस्थाके कारणरूप अवस्थामें रह कर भी अथवा विकल्प अवस्थाके कारणरूप बाह्य पदार्थ और शरीर आदिके ऊपर प्रेम करते हुए भी धीरे-धीरे उनका त्याग करना—इन दोनों अवस्थाओंमें निर्विकल्प अवस्था उत्पन्न करनेवाली सामग्रीमें मनको स्थिर करना अत्यन्त आवश्यक है। इस समय जो पहिले मार्गका आश्रय कर चुके हैं, उन्होंने तो बाह्य-क्रियाओंको व्यर्थका महत्त्व न देकर राग, द्वेष और मोहसे रहित शुद्ध आत्मपरिणतिको अपने आत्मामें स्थिर करना चाहिए परन्तु हम पहले मार्गसे अभी दूर हैं और दूसरे मार्गमें भी हमारी स्थिरता निर्विकल्प अवस्थाको उत्पन्न करनेवाली सामग्रीके बिना नहीं हो सकती है, इसलिये अपने लिये निर्विकल्प अवस्थाको उत्पन्न करनेवाली अथवा शान्तिकी सामग्री एकत्र करना चाहिये।

सामग्रीके सम्बन्धमें जिसने उस निर्विकल्प अवस्थाको प्राप्त कर लिया हो, ध्येयकी सिद्धिके लिए वही अपनी पूजाकी उपयुक्त सामग्री समझना चाहिए। परन्तु आज अपने लिए ऐसे पवित्र आत्माके साक्षात् दर्शन नहीं होते हैं, इसलिये हम और आप उस परमात्माकी आदर्शरूपसे स्थापना करते हैं। परन्तु उस स्थापनाको साक्षात् परमात्मा न समझकर उस स्थापनामें अपने अन्तर्चक्षुओंके द्वारा ध्यान करना चाहिए। ऐसा करनेसे यद्यपि स्थापनामें परमात्माके दर्शन नहीं होंगे तो भी उस निमित्तसे अपनी अन्तरात्मामें परमात्म-ज्योति जागृत होगी। इससे यह निष्कर्ष निकल आता है कि स्थापनापूजा भी परमात्माकी पूजा है। कारण, परमात्मा साक्षात् रहो अथवा परोक्ष रहो, अपनेको जब भी सबसे पहिले परमात्माके दर्शन होंगे तब अपनी अन्तरात्मामें ही होंगे अर्थात् ध्यान द्वारा यह आत्मा स्वयं अपनेमें ही परमात्मदशाका अनुभव करेगा। उसे कर्मके निमित्तसे होनेवाला विकारीभाव अलग अनुभवमें आवेगा। और शुद्ध चिद्रूप आत्मा अलग अनुभवमें आवेगा। इस अनुभवके माहात्म्यसे उसकी यह विवेकदृष्टि अपने आप जागृत हो जाती है कि मैं स्वयं जन्म आदि रोगोंसे रहित हूँ, ज्ञानधन हूँ, बीतराग हूँ, चिन्मय परम सुखका भोक्ता हूँ। यह दिखनेवाली विकारी अवस्था मेरी न होकर उपाधिजन्य है। जब तक मैं इसे अपनी समझता हूँ, तभी तक यह मुझसे सम्बन्ध किये हुए है। इस विकारी अवस्थामेंसे ममत्वभावकी कमी होने ही वह अपने आप मुझसे दूर हो जावेगी और मेरा यह स्वभावसे शुद्ध, परन्तु उपाधिसे सम्बन्धको प्राप्त, अतएव असुद्ध-आत्मा अपनेमें ही परमात्मदशाका अनुभव करने लगेगा।

इस तरह इस संसारी प्राणीको आत्मस्वरूप अथवा सच्चे सुखकी प्राप्तिके लिए साक्षात् परमात्मा अथवा स्थापनाके रूपमें परमात्मा ही कारण है। वह परमात्मा वीतराग सर्वज्ञ और हितोपदेशी ही हो सकता है। वही अपना इष्ट देव है, उसकी ही अपनेको पूजा करनी चाहिये। स्थापनाके रूपमें यदि हम और आप उस महाप्रभुकी पूजा करते हैं तो भी साक्षात् देवकी पूजा करते हैं। इसके अतिरिक्त विकल्प रूप अवस्थामें अपने लिये दूसरा कोई भी तत्त्व अपने आत्मकल्याणका विषय नहीं हो सकता है। गुहमें भी अंशरूपसे परमात्म-ज्योति जागृत होती है, इसलिए वह भी अपनी उपासनाकी वस्तु समझनी चाहिए। गुहस्थको इस प्रकार परमात्माकी अनन्यभावसे निरन्तर पूजा करनी चाहिये। हमारे आत्मीक सुखकी प्राप्तिके लिए यही सबसे सरल और हितकर मार्ग है ;

गुरुपास्ति

विषयाशावशातीतो निरारम्भोऽपरिग्रहः ।
ज्ञानध्यानतपोरक्तस्तपस्वी स प्रशस्यते ॥

समन्तभद्रभाषिने गुहका लक्षण बतलाते हुये रत्नकरण्डश्रावकाचारमें कहा है कि जो पाँच इन्द्रियोंके विषयोंसे विरक्त है, संसारके सर्व प्रकारके प्रलोभनोंसे जिसका मन उदास हो गया है। जिसने व्यापार आदि सर्वप्रकारके आरम्भका त्याग कर दिया है। जो बाह्य और आन्मन्तर—इस तरह दोनों प्रकारके परिग्रहसे रहित है और जो निरन्तर ज्ञान, ध्यान तथा तपमें लीन रहता है वह साधु—गुरु प्रशंसायोग्य है।

परिवर्तनका नाम संसार है इसलिये इस परिवर्तनमें पड़े हुये सब जीव संसारी समझने चाहिये। उस संसारकी उत्पत्ति अपने विभाव-परिणामोंसे होती है। जब तक यह संसारी प्राणी अपने स्वस्वरूपसे ज्युत है अर्थात् परभावमें निजभावकी कल्पना करता है, तब तक विभावपरिणति होना स्वाभाविक बात है। बहुतसे प्राणी अपनेसे संबंधा भिन्न परभाव ऐसे गुह, स्त्री और पुत्रादिका त्याग करके भी आत्मा और कर्मके संयोगसे उत्पन्न होनेवाले परभावोंमें अर्थात् परनिमित्तक भावोंमें अपनत्वकी कल्पना करते हैं। उसी प्रकार बहुतसे प्राणी पर-कर्मनिमित्तक भावोंके होते हुये भी तथा उन भावोंके निमित्तसे उत्पन्न होनेवाली आत्माकी विकारी अवस्थाका प्रत्यक्ष अनुभव करते हुए भी आत्माको वर्तमानसे भी संबंधा शुद्ध मानते हैं। परन्तु ये दोनों ही मान्यतायें वस्तुस्थितिको छोड़कर हैं। यद्यपि स्वतंत्र आत्मा अनन्त ज्ञानादि गुणवाला है तो भी अनाविकालसे इस आत्माके कर्मबन्ध होनेके कारण केवलज्ञानादि गुण शक्तिरूपसे हैं, प्रकट नहीं। उन गुणोंकी व्यक्तता रहते हुये जो काम होता है वह अशुद्ध आत्माके नहीं होता है। दियासलाइयोंकी पेटी जो काम नहीं कर सकती है वह एक जलती हुई सीक काम करती है। इस तरह कर्मबद्ध आत्माको संबंधा शुद्ध मानना जिस प्रकार मिथ्या है, उसी प्रकार उसको सर्वथा रागी और द्वेषी कल्पना करना भी मिथ्या है। आत्माको व्यवहारसे जो रागी और द्वेषी कहा जाता है इसका कारण, परनिमित्त है। कारण, व्यवहार परनिमित्तसे उत्पन्न हुये धर्मको ग्रहण करता है। वहाँपर केवलज्ञानादि शक्ति रहते हुये भी वह उसका विषय नहीं होनेसे उसे ग्रहण नहीं करता है। उसी प्रकार निश्चयसे जो आत्माको शुद्ध-बुद्ध और निरंजन आदि कहा जाता है

इसका कारण केवल वस्तु स्वरूपकी मुख्यता है। कारण, निश्चय केवल वस्तुस्वरूपको ग्रहण करता है, वहाँ पर राग और द्वेष आदि परिणति रहते हुये भी वह निश्चयमयका विषय न होनेके कारण निश्चयनय उसे ग्रहण नहीं करता है। इस तरह इन दोनों नयोंके विषयमें व्यवहारवा विषय हेय है और निश्चयवा विषय उपादेय है, इसप्रकारकी दृढश्रद्धाके द्वारा परवस्तुके ऊपर होनेवाले मोह, राग और द्वेषको क्रमसे त्याग करना चाहिए। इतना ही नहीं, किन्तु इन औद्यिक-भावोंकी तरह क्षायोपशामिक और औपशामिक अवस्थामें भी हेयबुद्धि रहनी चाहिए। और स्वस्वरूपकी प्राप्तिके लिये निरन्तर अभ्यास करना चाहिए। परन्तु अनादिकाशील वातनाका सहसा त्याग करना कठिन है, उसके लिए अति अभ्यासकी आवश्यकता है। जैसे-जैसे यह प्राणी संसारमें रतिलो दुःस्वरूप और संसारकी अवस्थाओंके त्यागको सुखरूप अनुभव करेगा, वैसे-वैसे इस प्राणीकी परवस्तुके ऊपरकी मोहरूप वासना छूटती जावेगी। परवस्तुसम्बन्धी ममत्वकी कमी हो जानेके कारण राग और द्वेषरूप परिणति अपने आप कम होती जाती है। इस तरह धीरे-धीरे घर, स्त्री आदि पदार्थोंके छूट जानेपर शरीर सम्बन्धी इष्टानिष्ट बुद्धिको भी कमी हो जाती है और यह प्राणी इन सबको दुःस्वका कारण समझकर उनका त्याग कर देता है। इसके बाद इमकी स्थिति आत्मामें होती है, चर्या भी आत्माके लिये ही करता है और यह अपना सम्बन्ध अपनी आत्मासे ही जोड़ता है। अर्थात् इसकी जो कुछ भी प्रवृत्ति होती है वह सब आत्माके लिए ही होती है, दूसरे पदार्थोंके लिए नहीं। जिम प्रकार मोनेको शुद्ध करनेके लिये उसे तपाया जाता है, पीटा जाता है और दूसरे पदार्थका मेल किया जाता है, वह सब विधि सोनेकी अशुद्धता दूर करनेमें ही सहकारी होती है। उसी प्रकार परम वैराग्यको प्राप्त हुआ साधु बाह्य समस्त क्रियाओंको करता हुआ भी वे सब उसके कर्मबन्धके लिये कारण न होकर कर्म-निर्जराके लिये ही कारण होती है। सत्यवृष्टिसे ऐसा साधु ही मन्त्रे मोक्षमार्ग अथवा आत्मकल्याणका उपासक समझना चाहिए। उसके आचार्य उपाध्याय आदि अनेक बाह्य वेप दिखते हुये भी त-वत वह एक रूप है। शिखा और दीक्षा आदिके निमित्तसे वे सब उसकी उपाधियाँ हैं, निजस्वरूप नहीं। ऐसे महात्माको यद्यपि वर्तमानमें मोक्षकी प्राप्ति नहीं हुई है, परन्तु उस मार्गके ऊपर आरूढ होनेके कारण साध्यरूपमें नहीं तो भी साध्यरूपमें वह महान्मा सबके द्वारा बंदनीय है, अपनी कृतिमें मोक्षमार्गका साक्षात् प्रदर्शक होनेके कारण वही महात्मा हमारा गुरु है, आत्मकल्याणका साक्षात् साधन करनेवाला होनेसे वही महात्मा सच्चा साधु है। अपनेको ऐसे महा-माकी ही निरन्तर वदना, स्तुति और पूजा करनी चाहिए। यदि वे अपने समक्ष न हों तो भी उनका परोक्ष बंदनामें अपना चित्त रहना चाहिए।



स्वाध्याय

स्वाध्याय इस शब्दका वास्तविक अर्थ आत्मचिन्तन समझना चाहिए। स्व शब्दका अर्थ आत्मा और अध्याय शब्दका अर्थ चिन्तन अथवा ध्यान है। इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि प्रतिदिन इस प्राणीको आत्म-चिन्तनमें अपना समय व्यतीत करना चाहिए। शास्त्र आदिके अध्ययन करनेका भी स्वाध्याय कहने है, उसका इतना ही प्रयोजन है कि इस विषयमात्रक संसारका और इस जगत्में विद्यमान समस्त पदार्थोंका यदि योग्य परिज्ञान नहीं हुआ तो आत्मत्वकी परख करना कठिन हो जावेगी। कारण, यह संसारी प्राणी मोह और अज्ञानके कारण शरीराश्रित क्रियाओंको ही आत्मत्वकी कल्पना करके बँठा है। इसलिए जब वह भेद-विज्ञानके कारणभूत शास्त्रोंका निरन्तर अभ्यास करने लगेगा। तभी इसे शुद्ध आत्मस्वरूपका ज्ञान हो सकेगा। स्वाध्यायका सबसे प्रथम प्रयोजन भेदविज्ञानकी प्राप्ति है, इसलिए सर्वप्रथम भेदविज्ञानके कारणभूत द्रव्यानुयोगका स्वाध्याय करना ही उपायक है। परन्तु इस जीवकी पहली अवस्था इतनी अपरिपक्व है कि उसके रहते हुए भेदविज्ञानके प्रतिपादक शास्त्रोंका स्वाध्याय करने भी इसे अपने आत्मस्वरूपका ज्ञान नहीं होता है। इसलिए सबसे पहले पुण्य और पाप और उसके फलके ज्ञान करानेवाले तथा उसी प्रकार धीरे-धीरे विवेचनात्मक पद्धतिसे पदार्थोंके स्वरूपके और अपनी अभ्यान्तर-बाह्य क्रियाओंका ज्ञान करानेवाले शास्त्रोंका भी स्वाध्याय करना चाहिए। ऐसा करनेसे अपनेको पुण्य-पापरूप अवस्था, पदार्थोंका यथार्थ स्वरूप और स्वयं आचरण करने योग्य चरित्र इनका यथार्थ बोध हो जायगा।

यहाँ पर इतना ध्यान रखना चाहिए, कि संसारमें जो व्यवहार और विचारोंमें एकान्तता नजर आती है, उसका कारण केवल उस विषयकी प्रधानताको प्रतिपादन करनेवाले शास्त्रोंका ही स्वाध्याय समझना चाहिए। हमारे यहाँ वस्तुतत्त्व और उसके व्यवहारका विवेचन करनेवाले चार अनुयोग होते हुए भी उनके स्वाध्यायका क्रम बहुजन समाजको मालूम नहीं होनेसे अपनी इच्छाके अनुसार किसी एक अनुयोगके श्रेष्ठका स्वाध्याय करके वे उसके एतन्ती बन जाते हैं, परिणाम यह होता है कि किसीको व्यवहारमें धर्म दिखता है तो किसीका विचारोंमें। कोई रूढ़िसे आई हुई, परन्तु लौकिक क्रियाओंको ही धर्मका चोगा पहिनाकर उनसे मुक्ति प्राप्त करना चाहते हैं तो कोई व्यवहार जगत्को सर्वथा असत्य मानकर विचारोंकी प्रमुखतासे ही मोक्ष प्राप्त करना चाहते हैं। परन्तु वे व्यवहारी जिन्हे आत्मतत्त्वके स्वरूपके पहचानकी गंध भी नहीं है ऐसे लोग शास्त्रका आधार लेकर लौकिक क्रियाओंको करते हुए मोक्षमार्गी नहीं हो सकते हैं। शास्त्रकारोंने ऐसे जीवोंको व्यवहाराभासी कहा है उसी प्रकार जो बहुजन समाजके ऊपर क्या परिणाम होगा, इधर थोड़ा भी लक्ष्य न देकर इस व्यवहारप्रधानी जगत्को अपने विचारोंका ही केन्द्र बनानेका सुख-स्वप्न देखते हैं और स्वयं भी उन विचारोंकी मनोहर कल्पनाओंमें अपनेको संसारमुक्त समझनेका प्रयत्न करते हैं। ऐसे लोग जिनकी दृष्टिमें यह भी योग्य और वह भी योग्यकी दृष्टि श्रद्धा जमी हुई है, उनको अज्ञानी कहते हैं। परन्तु वे इस बातको बिल्कुल भूल जाते हैं कि यह संसार पुद्गल और चेतनाका मेल होनेके कारण हमारी क्रियाओंमें दोनों ही तत्त्वोंका प्रतिबिम्ब पड़े बिना नहीं रह सकता है, अतएव जो क्रिया आत्मा और शरीर इन दोनोंकी पोषक न होकर हानिकर है, उनका भी हमें त्याग करना होगा। उसी प्रकार जो विचार भेद-विज्ञानकी ओटमें शरीर सम्बन्धी क्रियाकी तरफ बिल्कुल दुर्लक्ष्य करते हैं, उनका भी हमें त्याग करना होगा। इसलिए केवल विचारवादियोंको भी शास्त्रकारोंने मिथ्यादृष्टि कहा है। इस तरह

१४४ : सिद्धान्ताचार्य पं० फूलचन्द्र शास्त्री अभिनन्दन-ग्रन्थ

यह सिद्ध हो जाता है कि हमारे विचारोंकी सुधारणाकी तरह हमारे आचारकी सुधारणाका होना भी आवश्यक है ।

यदि कोई यह कहे कि आचार-धर्म शरीर-धर्म होनेसे उबर लय्य नहीं दिया तो भी चलेगा तो उनका यह कहना ठीक नहीं । कारण कि जिस प्रकार आचार-धर्ममें शरीर-धर्मकी प्रधानता है उसी प्रकार विचार-धर्ममें शरीर निमित्तका अभाव भी तो नहीं है । एक अगह यदि आत्माकी प्रधानता है तो शरीरका निमित्तपना है ही । उसी प्रकार दूसरी जगह यदि शरीरकी प्रधानता है तो आत्माका निमित्तपना है ही । इसीए आचार और विचारोंका परस्पर आत्मा और शरीर—इन दोनोंके ऊपर परिणाम होता है । अब यदि किसीका आचार-धर्म अनिर्मल हो तो उसके विचार-धर्मके मलिन करनेमें भी बहु कारण होगा । तथा जिसका विचार-धर्म मलिन हो उसका आचार-धर्म भी मलिन होगा ही । जो लोग विचारोंके बिना अपने आचारमें और आचारके बिना अपने विचारोंमें निर्मलता लानेका प्रयत्न करते हैं, वे धर्मका पालन न करके उसका उपहास करते हैं, ऐसा समझना चाहिए । इस कथनमें यह निष्कर्ष अपने आप निकल आता है कि स्वाध्याय करते हुए हमें सभी अनुयोगोंकी ओर लक्ष्य रखना चाहिए । यदि हम ऊपर कहे हुए कथनके अनुसार स्वाध्याय करने लगे तो उससे हमें इन विशेष गुणोंकी प्राप्ति होगी ।

आत्माका हित किसमें है ? इसकी प्राप्ति स्वाध्यायमें ही होती है । आत्माका अहित करनेवाला इन्द्रिय-मुख मुख न होकर दुःखका प्रतिकार मात्र है, वह अल्पकाल तक ही रहता है, पराधीन है, रागकी परम्पराको बनायेवाला है, कष्टसाध्य है, भयकी उत्पन्न करनेवाला है शरीरके परिश्रमसे उत्पन्न होता है, और अपवित्र ऐसे शरीरके स्पर्शसे उत्पन्न होता है, इसके विपरीत आत्ममुख सम्पूर्ण दुःखोंके नाशमें उत्पन्न होता है, नित्य है निर्बाध है और आत्मोत्थ है । यह विवेक भी स्वाध्यायमें ही प्राप्त होता है । उसी प्रकार पावनधर्मके निमित्त-भूत अशुभ परिणामोंका त्यागरूप अथवा शुद्धीपयोगके कारणरूप भावसवर, प्रतिदिन मंत्र, रत्नत्रयमें स्थिरता, गुणियोंकी रक्षा और दूसरोंको कल्याण मार्गके उपदेश देनेकी सामर्थ्य स्वाध्यायमें ही प्राप्त हानी है ।

स्वाध्यायमें पहिले अशुभ परिणतिका त्याग होकर शुभ परिणतिमें प्रवृत्ति होती है, तदनन्तर वह भी संसारका कारण है, यह विवेक प्राप्त होनेपर शुद्धपरिणति उपादेय है, ऐसा समझ कर यह आत्मा अपने विचारों में उज्ज्वलता उत्पन्न करता है और आत्मधर्मको प्राप्त करके परमार्थका भोक्ता बनता है । अतएव आत्माका सच्चा मार्गदर्शक जैनशास्त्रोंका स्वाध्याय निरन्तर करना चाहिए । आजकल उपन्यास, गल्प और नाटक आदि मानवजीवनका विनाश करनेवाला साहित्य-निर्माण हो रहा है । उसमें उन्हीं बातोंके चित्र रंगे गये हैं जिन्हें हम और आप प्रतिदिन आखें मीचकर करते हैं, अतएव ऐसे साहित्यसे अपने मनको रोक लेना यह केवल आत्म-शास्त्रकी दृष्टिसे हितकर है, इतना ही नहीं, किन्तु समाजशास्त्रकी दृष्टिसे भी हितकर है । यदि आपको अपना और अपनी समाजका स्वास्थ्य ठीक रखना है तो उसका त्याग करना ही श्रेयस्कर है ।

संयम

शास्त्रोंमें संयमके दो भेद बताये हैं—एक इन्द्रियसंयम और दूसरा प्राणिसंयम। संयमका स्वरूप बतलाते हुए आचार्योंने मनोनिग्रह, इन्द्रियविजय, कथायोंका जीतना और योगप्रवृत्तिका रोकना अत्यन्त आवश्यक बतलाया है। इससे यह बात सहज ही समझने आ जाती है कि संयममें आत्मस्वरूपकी रक्षाकी अत्यन्त मुख्यता है। कारण, इन्द्रिय और मनके द्वारा पर-पदार्थके जान लेनेपर कषायसे उसमें इष्टानिष्ट बुद्धि होकर योग द्वारा यह आत्मा उनके ग्रहण और त्यागकी भावना उत्पन्न करता है, जो अपने लिए अपनी इच्छाके अनुकूल मालूम पड़ना है, उसे यह प्राप्त करना चाहता है और जो प्रतिकूल प्रतीत होता है, उसका त्याग करना चाहता है। यह वासना इस जीवकी अनादिकालसे चली आ रही है और इसीके आधीन होकर यह परवस्तुके ग्रहणका त्याग नहीं कर सकता है। इसलिए परवस्तु सम्बन्धी राग और द्वेषरूप परिणतिके त्यागके लिये इन्द्रिय और मनको स्वाधीन रखना अत्यन्त आवश्यक है। परन्तु वे स्वाधीन तभी हो सकते हैं, जब हमारी राग और द्वेषरूप प्रवृत्ति कम होती जावे। तथा राग और द्वेषरूप प्रवृत्तिके कम करनेके लिए हमें अपना शारीरिक, वाचनिक और मानसिक व्यापार भी कम करना होगा। हम मन, वचन और काय द्वारा परवस्तुके साथ जितना अधिक सम्बन्ध जोड़ेंगे उतना ही अधिक हमारा राग और द्वेष बढ़ता जावेगा और उम पदार्थको उतना ही अधिक जाननेकी उत्सुकता भी बढ़ेगी। यद्यपि किसी भी पदार्थको जानना अनिष्ट कर नहीं है, परन्तु किसी भी पदार्थके जाननेपर उसमें जो इष्टानिष्ट कल्पना होकर उसे ग्रहण करने और त्याग करनेके भाव होते हैं, वे ही हमारा अपाय करनेवाले हैं। रूप-रसादिको विषय शब्दसे कहना उपचार मात्र है। विषय तो परपदार्थमें इष्टानिष्ट कल्पना ही है। जहाँपर किसी भी वस्तुके ग्रहण करनेपर हमारी आत्मामें ज्ञानके सिवाय दूसरा कोई भी विकल्प उत्पन्न नहीं होता है, वह अवस्था आत्माका निज-धर्म है, अतएव उमका त्याग कभी भी नहीं हो सकता है। परन्तु वस्तुके जाननेके उत्तरक्षणमें ही जहाँ आत्मा उस वस्तुसे प्रभावित हो उठता है, आत्मामें ज्ञानके साथ दूसरे भावोंकी धारा बहने लगती है और इस तरह यह आत्मा धीरे-धीरे ज्ञानकी उत्सुकतासे रहित होकर पदार्थके ग्रहण और त्यागकी उत्सुकतासे आबद्ध हो जाता है। वहीसे उक्त पदार्थजन्य असंयमकी धारा इस आत्मामें प्रवाहित होने लगती है। इस तरह यह आत्मा अनन्त पदार्थोंके ग्रहण और त्यागसे अपनेको जोड़े हुए है अतएव यह स्वतःकी रक्षाको भूलकर उनकी रक्षा और विनाशके प्रयत्नको अपनी ही रक्षा और विनाश समझता है। यही इसका महान् असंयम है, इस असंयमसे बचनेके लिए इसे परत्वमें परिवर्द्धि और निजत्वमें निजबुद्धि तो करनी ही होगी। साथ ही इन पदार्थोंमें मेरा कल्याण होता है, इस भावनाको भी भूलकर धीरे-धीरे पदार्थोंका त्याग करते जाना होगा, परन्तु यह त्याग द्वेषसे न होकर उदासीनतासे होना चाहिए। द्वेषसे जिस वस्तुका त्याग किया जाता है यद्यपि वह पदार्थ अपनेसे दूर भी हो जाता है, परन्तु उस पदार्थके निमित्तसे उत्पन्न हुई द्वेषरूप वासना दूर न हो कर वह इस आत्माको निरन्तर व्याकुलताका अनुभव कराती रहती है। इतने विवेचनसे यह सिद्ध हो जाता है कि इन्द्रिय द्वारा पदार्थके ग्रहण करनेपर भी पदार्थोंमें जो इष्टानिष्ट कल्पना है, उसका त्याग करना सच्चा संयम है। इसीको इन्द्रिय-संयम कहते हैं। इसके साथ एक और महत्त्वकी बात है, वह यह कि परवस्तुके त्याग और निजत्वके ग्रहणके साथ अपनेमें अहिंसाकी भावना सतत जागृत रहनी चाहिए। अहिंसाका पालन केवल दूसरे जीवोंकी रक्षाके लिए ही किया जाता है यह बात नहीं है, किन्तु अहिंसा भावके

जागृत होनेसे ही अपने आत्माकी सच्ची रक्षा होती है। दूसरे जीवोंकी रक्षा तो उस अहिंसा भावके जागृत करनेके लिए निमित्तमात्र है। जब तक दूसरे जीवोंकी रक्षाकी मुख्यता रहती है तब तक परजीवकी रक्षासे उत्पन्न होनेवाले भावका दयामें अन्तर्भाव होता है और धीरे धीरे जब यह आत्मा दयाकी पूर्ण विकसित अवस्था तक पहुँचकर अपनेमें समता तत्त्वका अनुभव करने लगता है, तब दयाका रूपान्तर अहिंसामें हो जाता है। यही प्राणिसंयमकी पूर्णत्वावस्था है। इस तरह संयमके दो भाग हो जानेपर भी उनका अर्थ एक ही है। इस संयमकी प्राप्तिके लिए क्रमिक त्यागकी अत्यन्त आवश्यकता है। अक्रमसे किया गया त्याग हमें संयम तक न पहुँचाकर असंयममें ही संयमका अभिमान करनेके लिए सहायक होता है।

•



तप

अपने शरीर, इन्द्रिय और मनके ऊपर विजय प्राप्त करनेके लिये तप किया जाता है। तप इस शब्दमें प्रतिपक्षीके ऊपर विजय प्राप्त करनेके लिए निरोध रूप अर्थ गभित है। इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि संक्लेशका अनुभव न करते हुये हमें शरीर, इन्द्रिय, और मनको अपने स्वाधीन करना चाहिये। शरीर और इन्द्रिय सम्बन्धी विकारोंके ऊपर विजय सम्पादन करना बाह्यतप कहलाता है तथा मन सम्बन्धी विकारोंके ऊपर विजय सम्पादन करना आभ्यन्तर तप है। इष्ट, गरिष्ट और स्वादिष्ट रसादिकके सेवन करनेसे और अनेक प्रकारके संस्कार करनेसे शरीर विकारी होता है। शरीरका विकार इन्द्रिय और मनमें दर्प उत्पन्न करता है, जिससे प्राणीको प्रवृत्ति स्वभावतः विषयोंकी ओर होती है। विषय ग्रहण करनेमें इष्टानिष्ट कल्पनाका होना स्वाभाविक बात है। इस तरह रागद्वेषसे आशोन होकर यह प्राणी हित और अहितकी पहिचान करनेमें असमर्थ हो जाता है। ऐसे प्राणीकी हित और अहितकी कल्पना अपने अनुकूल और प्रतिकूल पदार्थ तक ही सीमित हो जाती है। यहाँपर यह ध्यानमें रखना चाहिये कि कोई भी पदार्थ अनुकूल और प्रतिकूल न होकर इसकी भावना ही पदार्थमें इष्टानिष्ट कल्पनाके लिए बाध्य करती है। इस तरह यह रागादिके अविषयरूप पदार्थमें रागादिकी कल्पना करनेके कारण आत्मस्वरूपसे सर्वदा च्युत रहता है यही तो इसका महामिथ्यात्व है। कुछ प्राणियोंकी ऐसी भी कल्पना हो जाती है कि पर-पदार्थ सर्वथा अनिष्टकर है इसलिए वे पर-पदार्थके त्यागमें ही आत्मस्वरूपकी प्राप्तिकी श्रद्धा करके अपनेको मोक्षमार्गी समझने लगते हैं। परन्तु वे आत्मस्वरूपकी प्राप्तिसे अत्यन्त दूर खड़े रहते हैं, अतएव वे भी उसी श्रेणीमें चले जाते हैं। उन प्राणियोंकी तो और भी शोचनीय अवस्था हो जाती है, जो अपनेको शुद्धोद्भूत, बुद्धोद्भूत, तो कहते हैं परन्तु वे न तो बाह्यपदार्थोंमें उपरतिकी ही प्राप्त होते हैं और न आत्मस्वरूपमें रतिकी ही। रति और अरति में धर्म कषायजन्य न होकर जहाँ विवेकजन्य होते हैं वहीसे उस प्राणीकी प्रणति सत्यमार्गका अनुसरण करने लगती हैं। यही मानसिक विजय सबसे प्रथम तप है। पूर्वश्रुतियोंने कर्मक्षयका प्रधान कारण तपश्चर्या बतलाई है, उसका बीज इसीमें अन्तर्निहित है। जहाँसे यह मानसिक विकास इस प्राणीको प्राप्त होने लगता है, वहीसे यह परपदार्थके सम्बन्धसे भी मुक्त होने लगता है। सम्यग्दर्शनका उत्पत्तिका क्रम दिखलाते हुए आचार्योंने अधःकरण, अपूर्वकरण और अन्तिक्करण रूप परिणामोंके होते ही कर्म निर्जराकी क्रमिक प्रवृत्तिका प्रतिपादन किया है। इससे इस कथनकी और भी स्पष्टता हो जाती है।

इस तरह आभ्यन्तर तप मानसिक शुद्धि है। प्रायश्चित्त, विनय, वैयावृत्य व्युत्कर्ण, स्वाध्याय और ध्यान—ये उसके साक्षात् पोषक हैं तथा उस मनकी शुद्धिके लिए शरीर और इन्द्रियोंका निग्रह करना अत्यन्त आवश्यक है। इसके लिए अनशन, ऊनोदर, वृत्तिपरिसंख्यान, रसपरित्याग, विविकृतशय्यासन और कायक्लेश—इनसे सहायता मिलती है। यदि कोई अनशन आदिकके द्वारा ही तप समझता हो तो उसकी वह भूल है। ये दोनों आभ्यन्तर और बाह्य परस्पर सापेक्ष हैं, अतएव इनका पालन परस्पर सापेक्षतासे ही करना चाहिए। जो भाई मनकी शुद्धि न होते हुए भी अथवा कषायोंकी न्यूनता न होनेपर भी इन एकाशनादिकसे कर्मनिर्जरा समझते हैं, उनको इस कथनपर अवश्य ही ध्यान देना चाहिये।

इसके साथ तपके लिए आचार्योंने ज्ञानाम्यासकी अत्यन्त मुख्यता बतलाई है। कारण कि ज्ञानाम्यासके बिना हेय क्या है ? और उपादेय क्या है ? यह समझमें न आनेके कारण अज्ञानपूर्वक किया गया तप कर्मनिर्जराके लिए कारण नहीं होता है। इस तरह यह सिद्ध हो जाता है कि विवेक पूर्वक आत्मशुद्धिके लिए जो क्लेश सहन किया जाता है, उसीको तप कहते हैं।



दान

दान इस शब्दकी व्याख्या जितनी सरल है उतनी कठिन भी है। इसका कारण प्रत्यक्ष दान करते समय हृम व्यवहारमें उसके महत्त्वको भूल जाते हैं। जहाँ कर्तृत्व गुणमें अहंपना उत्पन्न होता है, वही पर मनुष्यकी किसी भी कार्य के साथ अपने नामादिकके जोड़नेकी अभिलाषा उत्पन्न होती है, वही पर वह उम कार्यके साथ अपने स्वामित्वके प्रकट करनेकी खटपट करता है। इसके विपरीत जब कोई उदात्तभावसे प्रेरित होकर किसी प्रकारका कार्य करता है, वहाँ पर दूसरोंको यह जानना भी कठिन हो जाता है कि इसका कर्ता कौन है। किस भावनासे प्रेरित होकर इसने यह कार्य किया है। अति प्राचीन प्रतिमा और शास्त्रोंके दंष्ट्रमें हमारे इस अभिप्रायकी पुष्टि होती है।

भगवान् महावीर स्वामीके मोक्ष जानेके आरंभ कालमें हमारे साधु और श्रावक वर्गमें व्यक्तिगत कर्तृत्वसामर्थ्य रहते हुए भी बहुजनके कल्याणके लिये उनका उदान गुण ही काम करता था। उनमें माया-ममता कुछ भी न होकर वे लोककल्याणकी भावनासे प्रेरित होकर ही प्रत्येक कार्य करते थे। यही कारण है कि आज हमें उदात्त कृतियोंके कर्ताके अन्वेषणके लिये सबसे अधिक इतिहास संशोधनका काम करना पड़ता है, फिर भी हम उन महारमाओंके संबंधमें पूर्ण परिचित नहीं हो सकते हैं। स्वामी ममन्तभद्रको भ्रमकल्याणिका शमन बनारसमें हुआ था कांचीपुरमें, यह आज उनके उपलब्ध जीवन चरित्र और मंशोधित इतिहासमें विवादस्पष्ट ही है। परन्तु आज समाजसुधार और धर्मसेवाका धुंधला काम करनेवाला भी अपने इतिहासको स्वयं निर्माण करता हुआ नजर आता है। उसकी खटपट है कि मैं भविष्यमें एक सबसे बड़ा समाजसुधारक और धर्मधुरीण समझा जाऊँ। लोकमें उज्ज्वल इतिहास निर्माण करना मनुष्यमात्रका काम है। जीवन लीलाके नष्ट हो जानेपर भी कृति और कीर्ति अमर रहना मनुष्यमात्रके जीवनका सार है, परन्तु यह उनके नाममें न होकर उनके कार्योंसे होना चाहिये। कीर्तिका गुणधर्म निर्मल और उज्ज्वल होनेके कारण उसमें धब्बा थोड़ा भी नहीं खपता है। वह अपने कर्ताकी सहृदयता अथवा नीरसताको उसी समय प्रकट कर देती है। अतस्त्वहेतु जितना अधिक मनुष्यके कार्य प्रकट नहीं करते हैं जितना कि उसका व्यवहार। यह बात कर्ताके निकटवर्ती जन ही जानते हैं। दूरसे पहाड़ तो सुन्दर दिखता है। परन्तु उस पहाड़ पर आरोहण करनेवालेको वह कुछ हिमाद्रि नहीं हो जाता है। उसके लिये तो वह काले और निम्नोन्नत पहाड़ियोंका विंग ही बना रहता है।

मुझे एक गजरथ चलाने वालेका स्मरण है। सुदूरवर्ती लोगोंके लिए यदि वह महत् पुण्यका कारण धार्मिक कार्य था तो निकटवर्ती लोगोंके लिये वह किसी महत्पापका आवरण या प्रायश्चित्त था। प्रायश्चित्त शब्दका व्यवहार मैंने गौणरूपसे इसलिये किया है कि वह अंतरंग विरागतासे प्रेरित होकर किया जाता है। उसमें आगे बैसे पापकी संभावना नहीं रहती है।

मुझे एक ऐसे दुष्टाचका भी स्मरण है कि किन्हीं दो व्यक्तिगणोंमें किसी एक धार्मिक कार्यमें मतभेद उठ खड़ा हुआ था। उस क्षणके निकाल एक पक्षमें होनेपर विजेता विश्वदत्त नामके लोगोंमें कहता था कि—ये लोहेके चने हैं। इनको चबानेवालेके दाँत ही टूटते हैं। फल यह हुआ कि—उस कार्यके विषयमें ही दोनोंको संतोष करना पड़ा।

यहाँपर विचारनेकी बात है कि ऐसे मामले क्यों उठ सके होते हैं। विचारके बाद यही कहना पड़ता है कि आजकल लोगोंमें उदात्त और सार्विकभावके अतिरिक्त दाम्भिक प्रवृत्ति बढ़ती जा रही है। लोक कर्तव्यकी अपेक्षा कार्यको अधिक महत्त्व देने लगे हैं। छोटेसे छोटा और बड़ेसे बड़ा कार्य करते हुए बहुत कुछ मनुष्योंकी यह भावना रहती है कि अनताके सामने 'इसका कर्ता मैं हूँ' यह बात स्पष्ट नजर आनी चाहिए। उन्हें आज पुण्यबंधके प्रयोजक शुभ-परिणामोंकी इतनी कीमत नहीं रही है जितनी कि यशोगानकी।

आज हम आगन्तुक अतिथिकी अपेक्षा निर्माजित अतिथिको अधिक महत्त्व देते हैं। सीधे शब्दोंमें इसका यही अर्थ है कि हम सच्ची भूखकी कल्पनाको भूलकर खोटी भूखके पीछे दौड़ते हैं। हम श्रीमंत मनुष्यका जितना अधिक सत्कार करते हैं, गरीबका सत्कार करनेमें उसका शतांश भी नहीं रहता है। परन्तु यह विचार मनमें कभी भी नहीं आता है कि जिस खेतमें पानी दिया जा चुका है उसी खेतमें पुनः पुनः पानी देनेसे क्या फायदा। तृपित कौन और क्षुधित कौन यह भावना तो हमारी कभीकी नष्ट हो गई है। 'महती महत्फलम्' यह तो हमें मालूम है, परन्तु महत्त्वकी भोजमाप गुणाधिष्ठित न रहकर वैभवाधिष्ठित होती जा रही है! परन्तु यह निश्चित समझिये कि रोज मिष्ठान्नभोजीको मिष्ठान्नका भोजन कराने पर उससे शुभ कामनाकी आगा करना असम्भव बात है। शुभकामनाकी आशा तो तृपित अथवा क्षुधितसे हो की जा सकती है। यहाँ पर मैं पाठकोंको एक स्थानका स्वतःका अनुभव लिख देनेके लिए अपनी इच्छाको सभूत नहीं कर सकता हूँ। मैं कहीं पर विमानोत्सवके लिये गया हुआ था। वहाँ पर पंडितजी इस दृष्टिसे मुझे भी विशिष्ट पाहुनोंके लिये किए गए पाहुनचारका सौभाग्य प्राप्त हुआ। परन्तु वह स्थान भी भेदसे खाली नहीं था। मुझसे भी आगे जिनका नम्बर था उनके लिए और भी अधिक स्वतंत्र व्यवस्था थी। अतिथि-सत्कार करनेवाली बाईं थोड़ी भोली थी, इसलिए उसने मुझे ही प्रथम नम्बरका पाहुना समझकर मुझे ही सर्वश्रेष्ठ सामग्री परोसनेका प्रारम्भ कर दिया। यह बात चाणाक्ष दूसरी बाईंने देख ली। पहले तो उस बाईंने संकेतसे परोसनेवाली बाईंको समझाया, परन्तु जब उस बाईंका दूसरी बाईंके संकेतके ऊपर ध्यान नहीं गया तो उसे वहाँ पर मेरे देखते ही स्पष्ट मना करना पड़ा। यहाँ पर पाठकोंको यह ध्यानमें रखना चाहिये कि पूर्वोक्त व्यवस्थामें शौलाका कुछ भी सम्बन्ध नहीं था। इस व्यवहारसे मेरी आँखोंमें चक्क प्रकाश पड़ गया। मुझे अपनी भूल वहीसे समझमें आई, और उस दिनमें लेकर आज तक मैं जान बूझकर ऐसी भूल नहीं होने देता हूँ। अब मुझे बहुजन समाजके लिए तैयार किए हुए भोजनमें जो आनंद आता है, वह आनंद स्वतन्त्र व्यवस्थामें कभी भी नहीं आता है। दक्षिण प्रान्तकी अपेक्षा यह भेद-भाव उत्तरप्रान्तमें अधिक देखनेमें आता है। मेरी समझसे जैन-समाजको छोड़कर यह परिस्थिति दूसरी समाजमें भी इतने रूपमें नहीं है। दक्षिणप्रान्तमें यह भेद नहीं ही है, यदि ऐसा कहा जावे तो भी चलेगा।

श्वेताम्बर समाजमें ही लीजिये, उनके यहाँ ग्रन्थप्रकाशनका काम जितनी उत्तम पद्धतिसे चालू है। अधिक से अधिक खर्च करके सुन्दरसे सुन्दर पद्धतिसे ग्रन्थ प्रकाशित करते हैं। परन्तु हमारी समाजमें इस ओर शतांश भी लक्ष्य नहीं दिया जाता है। जिस किसी तरहसे ग्रन्थ प्रकाशित करके वे अपने कर्तव्यकी इतिश्री समझते हैं। परिणाम यह होता है कि समाजके बाहिर उन ग्रंथोंका उल्लेख करने योग्य उपयोग नहीं होता है।

मणि घोड़े होते हैं इस कथनको तो आत्मप्रीतिके अतिरिक्त और कुछ भी महत्त्व नहीं दिया जा सकता है। थोड़ी देरके लिये यदि इस कथनको वस्तु स्थिति ही मान ली जावे तो भगवान् महावीरके समय भी बड़े स्थिति लागू करनी पड़ेगी। परन्तु हमारे पुराण-ग्रन्थ ही नहीं, इतिहास भी आज इसको साक्षी देता है कि उस

समय संसारमें जैनियोंकी संख्या सबसे अधिक थी। भगवान् आदिनाथ स्वामीका काल तो इससे और भी उज्ज्वल था। विदेह क्षेत्रमें तो व्यवहार मिथ्यादृष्टी नामको भी नहीं है, फिर वहाँ आपकी पूर्णोक्त व्याप्तिका क्या अर्थ किया जावे ? थोड़ा सोच समझकर ही उत्तर दीजिये।

बात तो यह है कि आप सामंजसपनेकी सांप्रदायिकताके आवरणमें झोंक देनेका असफल प्रयत्न कर रहे हैं और आत्मप्रीतिसे उस दोषको छिपा देना चाहते हैं। परन्तु यह याद रखिये कि इस दोषसे आप स्वयं पसित होते जा रहे हैं और दूसरोंको भी अपनी ओर खींच रहे हैं। त्राणकी भावना आपमेंसे बिल्कुल नष्ट हो चुकी है। आप उसे छिपाइये, परन्तु वह अब छिप नहीं सकती। संसार उसके ताडव-नृत्यसे जागृत हो उठा है। वह आपकी ओर कबतक प्रतीक्षा करेगा, वह आपको अपना नेता बनाना चाहता है, परन्तु उस साम्प्रदायिकताके परे।

दान इस तत्त्वका विकास लोकापयोगी कार्य और परस्परके व्यवहारकी दृष्टिसे हुआ है।

लोकोपयोगी कार्योंमें धर्मर्षि और दया—ये दो तत्त्व काम करते हैं। तथा परस्परके व्यवहारमें आदान-प्रदानकी पद्धति मुख्य है।

यहाँ धर्मर्षिसे मोक्षमार्ग इष्ट है। इसलिए मोक्षमार्गीक आत्मकल्याणमें अव्याहृत रत रहनेके लिये उसके अनुकूल आहारान्नादिक साधनोंका प्रदान करना मोक्षमार्गीक अपेक्षासे दान है। यह दान गुणाधिष्ठित माना गया है। अर्थात् इस दानमें गुणकी मुख्यता रहती है।

इस सम्बन्धमें गुणोंका विभाग करते हुए आचार्य ने विरत और अविरतको अपेक्षामें दो भेद किये हैं। विरतके भी दो भेद कर दिये हैं, एक देशविरत और दूसरा महाविरत। इस तरह अविरतको जघन्य, देश-विरतको मध्यम और महाविरतको उत्तम पात्र बतलाया है, यद्यपि मिथ्यादृष्टिसे लेकर चौथे गुणस्थान तक जीवकी अविरत यह संज्ञा है, फिर भी यहाँपर अविरतसे अविरत-सम्यग्दृष्टि ही समझना चाहिए।

यहाँपर सम्यग्दृष्टिकी पहिचान क्या है इस प्रश्नके उत्तरमें यही समझना चाहिए कि सम्यक्त्व यह आत्माका गुण है, इसलिए उसका इन्द्रियोंके द्वारा साक्षात्कार नहीं हो सकता है। इसलिए इन्द्रियद्वारा सम्यग्दृष्टिकी पहिचान होना कठिन ही है, फिर भी बहुतसे तत्त्वोंका ज्ञान उसके कार्योंके द्वारा किया जाता है। इसमें भी अव्यभिचारित कार्य ही अपने कारणके ज्ञापक होते हैं। अब विचारनेकी बात यह रह जाती है कि सम्यक्त्वके अव्यभिचारित कार्य क्या हैं।

इसके लिये सबसे पहिले यह देखना होगा कि सम्यक्त्वकी उत्पत्ति किस स्थितिमें और किन कारणोंसे होती है। इस तत्त्वको अच्छी तरहसे आकलन कर लेनेपर हमें सम्यक्त्वके कार्योंका बहुत कुछ परिज्ञान हो सकता है।

सम्यग्दर्शनकी उत्पत्तिमें पांच लब्धियाँ कारण बतलाई हैं। यद्यपि ये पाँचों ही लब्धियाँ सम्यग्दर्शनकी अभिनाभावितनी नहीं हैं। उनमेंसे आदिकी चार (क्षयोपशमलब्धि, देशनालब्धि, विगुण्डिललब्धि और प्रायोग्य-लब्धि) ये मिथ्यादृष्टिके भी होती हैं, फिर भी जहाँपर सम्यग्दर्शनका सद्भाव होगा, वहाँ पर ये अवश्य ही होंगी। इससे यह निश्चित हो जाता है कि—जिस आत्मामें सम्यग्दर्शनका सद्भाव है, वहाँ पर इन चारों लब्धियोंके कार्य अवश्य ही होते हैं। इससे यह तात्पर्य निकल आता है कि सम्यग्दृष्टि जीव हिताहित परीक्षक और तत्त्व विमर्शक तो होगा ही। साथ ही कारणलब्धिके द्वारा उसके अनन्तानुबंधी और मिथ्यात्वका अभाव हो जानेके कारण वह न्यायमार्ग से व्यवहार करने वाला भी होगा। जब तक इस जीवके अनन्तानुबंधी और मिथ्यात्वका अभाव नहीं हो जाता है, तब तक वह हिताहित परीक्षक और तत्त्व विमर्शक होते हुये भी अहितको छोड़कर हितको स्वीकार करने तथा अतत्त्वको छोड़कर तत्त्वरूप चलनेकी उसकी

शक्ति ही नहीं होती है। अब आप देखेंगे कि सम्यग्दृष्टि जीवके सामने न्याय्य और अन्याय्य—इन दो बाजूके उपस्थित होनेपर अपना नुकसान उठा कर भी वह न्याय्यवृत्तिका ही समर्थन करेगा। कदाचित् अज्ञानके कारण उसके हाथसे अन्यायवृत्तिके दोषक भी कार्य होते रहेंगे परन्तु वे कब तक, जब तक उसकी समझमें यह नहीं आवेगा कि मेरा यह अज्ञान है, अतएव मेरे ये कार्य आत्मघातकी और समाज स्वास्थ्यके लिये विघातक हैं। उसकी समझमें इतनी बातके आते ही वह उसी समय अपनी हठको छोड़कर अपने दोषको स्पष्ट शब्दोंमें कबूल कर लेगा। इतना हां नहीं बल्कि उसका मूढ़ने उ पन्न हुये नुकसानको भरकर उस दोषको निकालनेका भी वह भरसक प्रयत्न करेगा। विस्लेषण करके यदि यह अर्थ निकाला जावे तो इस प्रकार अर्थ निष्पन्न होगा कि मिथ्यात्वके त्यागमे अतत्त्वको छोड़कर तत्त्वबुद्धि और अनन्तानृबंधीके अभावसे तदनुकूल प्रवृत्ति होती है। इतने विवेचनसे यह स्वयं सिद्ध हो जाता है कि सम्यग्दृष्टिके जाननेका मुख्य साधन क्या है जहाँ पर किसी भी तत्त्व विचारककी स्वभावतः इस प्रकारकी वृत्ति देखनेमें आवे वहाँपर सम्यग्दर्शनका अंश जागृत है, ऐसा समझनेमें कुछ भी आपत्ति नहीं है। सच्चे देशविरत और महाविरतके भी ऐसे ही कुछ विलक्षण सामर्थ्य उत्पन्न होती है। बाह्यचारित्र्य देशविरत और महाविरतके पहिचानका कुछ चिह्न नहीं है। हाँ! उस देशविरत और महाविरत रूप परिणामके होनेपर बाह्यचारित्र्य अपने आप होता है। इस तरह इन तीन प्रकारके पात्रोंको दान देना पात्रदान है। यहाँपर संसार सम्बन्धी कुछ भी प्रयोजनकी मुख्यता नहीं रहती है। यह पात्रदान चार विभागोंमें बाँटा गया है। आहारदान, औषधिदान, शास्त्रदान और अभयदान (बसतिकदान)—इन चारों ही दानोंका अर्थ प्रसिद्ध है। फिर भी यहाँपर आहारदानसे औषधिदानको पृथक कहनेके प्रयोजनका खुलासा कर देना उचित प्रतीत होता है।

साधु अनुदृष्ट आहार ग्रहण करते हैं अर्थात् श्रावकके घर श्रावकके द्वारा अपने लिये ही तैयार किये हुए आहारसे से साधु आहार ले लेते हैं। परन्तु औषधिके लिये यह बात लागू नहीं हो सकती है। औषधि रोगका प्रतिकार है। अतएव जिस साधुको जिस प्रकारकी शारीरिक बाधा उत्पन्न हुई होगी उसी प्रकारकी औषधिके देकर शरीरबाधाका निराकरण किया जावेगा। यहाँपर उदृष्ट दोषका परिहार नहीं हो सकता है। आहारदानसे भिन्न औषधिदानको रखनेका यही प्रयोजन प्रतीत होता है।

दयासे प्रेरित होकर जो दान दिया जाता है उसमें गुण और अवगुण न देखकर परिस्थितिकी प्रधानता होती है।

तीसरी समदत्ति है। इसमे आदान प्रदानका भाव रहता है। परन्तु आजका विकृत रूप समदत्ति कभी भी नहीं कही जा सकती है। यह किसी दोषका प्रमाज्जन न होकर दोषकी अभिवृद्धि मात्र है।

जहाँपर श्रावकोंमे जबर्दस्ती भोजन ठहराये जाते हैं, उसमें भी अमूक वस्तु ही बनानी होगी, इत्यादि बातें ठहराई जाती हैं, उसको धर्ममें स्थान कैसे मिल सकता है। पानी जैसी पतली वस्तुके साथ कोमलताका व्यवहार करनेवाले जैन भाई अपने सहधर्मों भाइयोंके साथ कठोरताका व्यवहार करते हैं, इसको अधर्म नहीं तो और! कन शब्दोंमें कहा जावे। श्रावकोंका यह कठोर व्यवहार कभी भी त्यजनीय है। इससे गरीबोंको कितने अधिक संकटोंका सामना करना पड़ता है, इस बातको हमारे विचारों श्रीमन्त क्या जानें।

इस तरह यह दानका व्यावहारिकरूप समझना चाहिए। संपत्ति और शक्ति विनियोगकी वस्तु है, संग्रह करनेकी नहीं। जो इनके संग्रह करनेमें ही महत्त्व समझता है, वह समाज और धर्मका द्रोही तो है ही साथ ही आत्मबंधक भी है।

सम्यग्दर्शन

शास्त्रोंमें सम्यग्दर्शनकी चर्चा कई प्रकारसे की गयी है। कही जीवादि सात पदार्थोंके श्रद्धानको धर्म्यदर्शन कहा है; कही आप्त, आगम और गुरुके यथार्थ श्रद्धानको सम्यग्दर्शन कहा है; कही स्वानुभूतिको सम्यग्दर्शन कहा है और कही स्वपर विवेकको सम्यग्दर्शन कहा है। इन सबका अभिप्राय एक है। इनके द्वारा एकमात्र यही ज्ञान कराया गया है कि एक जानने-देखने वाली शक्ति क्या है और तदितर पदार्थ क्या है।

जीवनमें सम्यग्दर्शनका बड़ा महत्त्व है। यह वह विवेक-सूर्य है जिसके उदित होनेपर मिथ्यात्वरूपी तम मुतरां पलायमान हो जाता है। यह स्वतन्त्रता प्राप्तिकी प्रथम मीठी है। अधिकतर व्यक्ति विविध प्रकारके तप करते हैं, नमन रहते हैं और साधु बननेका दावा भी करते हैं, पर इसके बिना यह सब क्रिया-कलाप संसारका कारण है। यह सब प्रकारके अहंकारसे मनुष्यकी रक्षा करता है। इसके होनेपर नामरूपका अहंकार तो होता ही नहीं, जीवनमें प्राप्त हुई ऋद्धि-सिद्धिका भी अहंकार नहीं होता। शास्त्रोंमें आठ मद्, छह अनायतन, शंकादि आठ दोष और तीन मूढताओंकी विस्तारपूर्वक चर्चा की गई है। यह इन बुराइयोंमें व्यक्तिकी सदा रक्षा करता है।

सम्यग्दर्शन दो शब्दोंके मेलसे बनता है। सम्यक् और दर्शन। प्रत्येक पदार्थका जो स्वरूप है उसे ठीक तरहसे अनुभव करना ही सम्यग्दर्शन है, यह इसका तात्पर्य है।

जैसा कि हम देखते हैं कि ससार अवस्थामें जीव और शरीर दोका मेल हो रहा है। इनके कार्य भी मिलकर हो रहे हैं। इसलिए प्रत्येक व्यक्तिको यह विवेक करना कठिन हो जाता है कि इनमें कौन कार्य शरीर का है और कौन कार्य आत्माका है। बहुतसे तो ऐसे भी व्यक्ति हैं जो शरीर और आत्माको दो नहीं मानते। वे माता-पितासे इसकी उत्पत्ति मानते हैं और शरीरके विनाशको ही आत्माका मरण मानते हैं। वे एकमात्र कामको ही जीवनका पुरुषार्थ मानते हैं। इनके इस मतको व्यक्त करते हुए एक कविने कहा है—

“यावज्जीवेत् सुख जीवेत् ऋणं कृत्वा घृत पिबेत् ।
भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः ॥”

इसमें न केवल वर्तमान जीवनको चिरकाल तक जीवित रखकर उसे हर प्रकारसे पुष्ट करनेकी बात कही गई है, किन्तु यह कार्य यदि समाज-विरोधी तत्त्वोंको स्वीकार करके सम्पन्न किया जा सकता है तो इस द्वारा वैसा करनेकी छूट दी गई है। जिनके हाथमें धर्मका झंडा है, उन्हें यह एक प्रकारकी चुनौती है। इस द्वारा कहा गया है कि परलोककी बात छोड़ो, पुण्य-पापकी बात छोड़ो, अपने लौकिक जीवनकी ओर देखो, वही सब कुछ है।

किन्तु जो आत्मा और शरीरको दो मानते हैं उनमेंसे भी बहुतोंकी गति इससे कुछ भिन्न नहीं है। वे कचनों द्वारा आत्माकी बात तो करते हैं, मन्दिरमें जाकर पूजा प्रभावनाकी क्रिया भी सम्पन्न करते हैं और भोजनमें भी चुन-चुनकर पदार्थ उपयोगमें लाते हैं, पर उनकी दृष्टिका यदि सूक्ष्मतासे अध्ययन किया जाय तो यही ज्ञात होता है कि उनका समस्त धर्म एकमात्र शरीरके लिए ही हो रहा है। वे शरीराश्रित क्रियाओंसे आत्माश्रित क्रियाओंका विवेक करनेमें असमर्थ हैं।

इस समय आत्मधर्मकी अपेक्षा रुद्धिधर्मकी- विशेष प्रमुखता मिल गयी है। आम जनता आत्मधर्मका विचार न कर मात्र रुद्धिधर्मका विचार करने लगी है। तत्त्वोपदेश, पूजा, स्नान-यान और सामाजिक व्यवहारमें ऐसे तत्त्वप्रविष्ट हो गये हैं, जो स्पष्टतः धर्मविरोधी हैं। पर उनका समर्थन करनेका प्रयत्न किया जाता है और जो हम प्रवृत्तिका विरोध करने हैं, उन्हें धर्मद्रोही कहा जाता है। जैनधर्म सामाजिक व्यवहारमें ऊँच-नीचके कल्पित भेदको वास्तविक नहीं मानता, कल्पित जाति और कुलके अङ्कारको छोड़नेकी बात कहता है, भोजन किसके हाथसे मिला है इसका विचार न कर मात्र भोजन शुद्धिका विचार करता है, जीहजूरी उपदेशोंमें ईश्वरवादकी छाया होनेसे उन्हें जीवन शुद्धिमें प्रयोजक नहीं मानता और पूजनमें द्रव्यकी उग्रधरीकी अपेक्षा परिणामोंकी शुद्धिपर अधिक जोर देता है फिर भी वर्तमान समयमें हमसे सर्वथा विरुद्ध प्रवृत्ति हो रही है और उसे धर्म समझकर उसका समर्थन किया जाता है। इस समय जीवनकी प्रत्येक प्रवृत्तिमें विचार आ गया है अतः उसके संशोधनकी महती आवश्यकता है। शास्त्रोंमें कर्म और कर्मफलको आत्मधर्म माननेकी कटु आलोचनाकी गयी है, पर उनकी बात सुनता ही कौन है। सबकी दृष्टि लौकिक क्रियाकाण्डमें उलझी हुई है। जो मोक्षमार्गसे दूर हैं वे तो ऐसा करते ही हैं, किन्तु जो अपनेको प्रतिभाधारी, ब्रवीं, साधु मानते हैं, वे भी प्रायः ऐसा ही करते हुए पाये जाते हैं। आज उल्टी गंगा बहाई जा रही और यह सब हो रहा है जैन-धर्मके नामपर।

आचार्य कुन्दकुन्दने धर्मकी व्याख्या की है। वे प्रबचनसारमें लिखते हैं :—

“चारित्रं खलु धम्मो धम्मो जो सो समोत्ति णिट्ठो।

मोहक्खोहविहीणो परिणामो अप्पणो हु समो ॥७॥”

चारित्र ही धर्म है जो 'सम' इस शब्द द्वारा निर्दिष्ट किया जाता है और समका अर्थ है मोह-और क्षोभमें रहित आत्माका परिणाम। सूनातन प्रक्रियासे जीवनमें कमजोरी आई हुई है जिसके कारण जीव अपने स्वरूपकी पहिचाननेमें असमर्थ है। इतना ही नहीं वह मोह और कषायवश अन्य बाह्य-पदार्थोंमें उलझा रहता है और कर्मके निमित्तसे इसकी जो विविध अवस्थाएँ होती हैं, उन्हें अपना स्वरूप मानता रहता है तथा उनके संयोग-वियोगमें मुली-नुखी भी होता रहता है। सम्यग्दर्शनका काम इनका विवेक करा देना है। इससे आत्मा का उद्देश्य और गन्तव्य मार्ग निश्चित हो जाता है। वह उस धर्मको पहचानने लगता है, जो उसका स्वभाव है, वह सोचता है।

“एगो मे सासदो आदा णाणदंसणलक्खणो।

सेसा मे बाहिरा भावा सव्वं संजोगलक्खणा ॥”

मेरी आत्मा शाश्वत होकर स्वतन्त्र-तो है ही किन्तु उसका स्वभाव भी एक मात्र ज्ञान-दर्शन है। इसके सिवा मूझमें और जो कुछ भी दिखाई देता है वह सब संयोगका फल है।

सम्यग्दर्शनकी चर्चा पञ्चाध्यायीमें विस्तृत आधारोंपर की गई है। इसमें चेतनाके तीन स्तर बतलाये हैं—कर्मचेतना, कर्मफलचेतना और ज्ञानचेतना। इनमेंसे प्रारम्भकी दो चेतनाएँ अज्ञान दशासे होती हैं। ज्ञानीके एकमात्र ज्ञानचेतना होती है। वह मात्र ज्ञान-दर्शनको ही अपना स्वभाव मानता है और उसीमें रममाण होनेका प्रयत्न करता है। कदाचित् जीवनकी क्रमजोरीबश वह संयोगज भावोंमें भी रति और अरति करता हुआ पाया जाता है। तो भी उसे वह अपना स्वभाव नहीं मानता। सम्यग्दर्शनकी महिमा बड़ी है। यह जीवनका वह स्रोत है, जिसके कारण जीव अपनी स्वतन्त्रताको अनुभव करता है। उसे न जीवनका

अथ रहता है और न मरणका ही। वह सब प्रकारके भयोंसे मुक्त होता है, क्योंकि वह इन्हे बाह्य पदार्थोंके संयोग-वियोगसे सम्बन्ध रहनेवाली अवस्थाएँ मानता है। वह सोचता है कि जीवनके इहलोक और परलोक के भेद शरीर सम्बन्धकी अपेक्षासे किये जाते हैं। जब तक वर्तमान शरीरका सम्बन्ध है तब तक इहलोक कहलाता है और आगामी-शरीर सम्बन्धकी अपेक्षा परलोक, ऐसा व्यवहार किया जाता है। जब कोई यह विचार करता है कि मेरा परलोक अच्छा हो तब उसका यह विचार मुख्यतया आगामी शरीरसे सम्बन्ध रहनेवाला होता है। ऐसा विचार इहलोक और परलोकको माननेवाले प्रत्येक जीवका होता है। किन्तु परलोक सर्वथा व्यक्तिके विचारपर अवलम्बित नहीं। विचारका आचारसे मेल होना चाहिये। उसमें भाँ विचार और आचार—ये दोनों बाह्य परिस्थितिमें उतने प्रभावित नहीं होते जितने क वे उस-उस व्यक्तिके जीवन क्रमपर अवलम्बित रहते हैं।

यह कौन नहीं जानता कि प्रत्येक व्यक्ति सुख चाहता है। सुख प्राक्तिका मार्ग भी एक ही हो सकता है। फिर भी व्यक्ति-व्यक्तिके आचार और विचारमें भेद क्यों दिखाई देता है? क्यों एक जीवनशुद्धिके अनुकूल अपना आचरण करता है और विचार भी तदनुकूल बनाता है और दूसरा इसमें ठीक विपरीत प्रवृत्ति करता हुआ दिखाई देता है। उत्तर स्पष्ट है कि संसारके सभी प्राणी अपनेको पहिचाननेमें असमर्थ हैं। जिन्होंने न केवल अपनेको पहिचाना है, अपितु वैसे पुण्योमें सम्पर्क स्थापित किया है और साधन भी वैसे ही जुटाये हैं, वे मात्र जीवन शुद्धिकी ओर ध्यान देते हैं। उनका समस्त धर्म और विचार अपने लिए होता है। वे यह स्पष्ट मानते हैं कि दूसरोंके लिए न तो मैं कुछ कर सकता हूँ और न दूसरे हो मेरे लिए कुछ कर सकते हैं। लोकमें जो भी उपकार व्यवहार दिखाई देता है वह निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्धका फल है। उसके आगमपर अपनेमें अन्य-कर्तृत्वका आरोप करना मिथ्या है और अन्यमें अपने कर्तृत्वका आरोप करना भी मिथ्या है। किन्तु जिन्होंने अपनेको पहिचाना नहीं है, उनकी स्थिति इसमें ठीक विपरीत है। शास्त्रोंमें इस प्रवृत्तिका कारण मिथ्यात्व परिणाम बतलाया गया है। जीवमें होता तो है यह परिणाम नैमित्तिक, किन्तु मद्भाव रहने तक अनेक प्रकारकी विपरीतताएँ जन्म लेती रहती हैं। ऐसे व्यक्तिकी, जो मिथ्यास्वरूप परिणामके अधीन है, बुद्धि ठिकाने लाना बड़ा ही कठिन काम है। एक मात्र कालशक्ति हो इसको प्रयोजक माना गया है। काल-शक्ति जीवकी अपनी योग्यता है। प्रत्येक वस्तुकी जब जैसी योग्यता होती है, उसीके अनुसार कार्य होता है। यह सोचना कि हम कभी भी कोई कार्य कर सकते हैं निरा मिथ्यात्व है। यह मिथ्यात्व जब तक जीवनमें घर किये हुए है, तबतक उद्धार होना असम्भव है। कभी-कभी यह होता है कि गंजारी जीव इस यथार्थताको जानता है, पर जीवनमें इस तत्त्वज्ञानके न उतरनेके कारण वह मूढ़ ही बना रहता है। मुख्यतया प्रत्येक प्राणीको अपने जीवनकी गाँठ खोलनी है। लौकिक जीवनका अर्थ है बाहरकी ओर दखना और आध्यात्मिक जीवनका अर्थ है भीतरकी ओर देखना। अभी तक यह प्राणी अपने लिए घर, स्त्री, धन आदिका ग्रहण करता रहा है, और अब जो पर्याय मिली उसीको अपनी मानता रहा है। यह इसका बाहरी जीवन है। इस बाहरी जीवनका त्यागकर इसे वह वस्तु प्राप्त करनी है जो इसकी अपनी है और जिससे इसकी स्वतन्त्र प्राक्तिका मार्ग प्रशस्त बनता है। जीवनमें सम्पददर्शनका महत्त्व इसी दृष्टिसे माना गया है। यह वह शक्ति है, जिससे जीवनकी गाँठ खोलनेमें सहायता मिलती है।

यों तो इसकी प्राप्ति-चारों गतिके जोषोंको होती है, पर जो असंज्ञी है उन्हे इसकी प्राप्ति नहीं हो सकती। संज्ञियोंमें भी इसकी प्राप्ति उन्होको होती है जिन्होंने व्यक्तिस्वातन्त्र्यके आचारपर स्वावलम्बनको अपने-जीवनमें उतारनेका निर्णय किया है फिर चाहे भले ही वे वर्तमानमें परावलम्बित-वृत्तिका रचमात्र भी

त्याग न कर सकें। सम्बन्धदर्शन धर्मका आवश्यक अंग है। पूर्ण धर्मकी प्राप्ति उसीके सम्भवमें होती है। एक बात अवश्य है कि यह सब कर्मभूमिज मनुष्यके ही सम्भव है। देव और नरक गति भोग प्रधान होनेसे वहाँ मात्र दृष्टि लाभ होता है, क्योंकि वहाँ स्वावलम्बनी-वृत्तिका जीवनमें अंशमात्र भी उतारना सम्भव नहीं है। रती तिर्यक गतिकी बात से इस पर्यायमें पूर्ण विकास सम्भव नहीं होनेसे वहाँ भी पूर्ण धर्मकी प्राप्ति सम्भव नहीं है।

यद्यपि स्थिति ऐसी है फिर भी कुछ भाई कर्मभूमिज मनुष्योंमें अनुकूल द्रव्य, अत्र और कालके रहते हुए भी ऐसा विधान करते हैं कि यह मनुष्य इतना धर्म धारण कर सकता है और यह मनुष्य इतना। इसके लिए वे पीछेके कुछ थावकाचारों और पुराणोंके प्रमाण उपस्थित करते हैं। यहाँ हमें इन प्रमाणोंकी गहराईसे छानबीन नहीं करनी है, किन्तु इतना अवश्य कहना है कि जीविकोपयोगी कर्मके आधारसे धर्म धारण करनेकी योग्यतामें अन्तर मानना तीर्थंकरोंकी आज्ञाके विरुद्ध है। वर्ण व्यवस्थाको किसी न किसी रूपमें भारतीय सभी परम्पराओंमें स्वीकार किया है, पर कौन परम्परा इसे किस रूपमें स्वीकार करती है यही सबसे अधिक महत्त्वका प्रश्न है। हम यह जानते हैं कि अब देश, काल ऐसा उपस्थित हुआ है, जिसके कारण कुछ काल बाद पुरानी सामाजिक व्यवस्थाएँ, केवल अध्ययन और खोजकी वस्तुएँ रह जायेंगी, पर उस दृष्टिसे हमें उनको अस्वीकार नहीं करना है। हमें तो यहाँ उनके वास्तविक अन्तरको जानकर ही अस्वीकार करना है।

जैसा कि गनुस्मृति आदिसे ज्ञात होता है कि ब्राह्मण परम्परा जन्मसे वर्ण व्यवस्थापर जोर देती है। उसमें ब्राह्मणकी सन्तान ब्राह्मण और शूद्रकी सन्तान शूद्र ही मानी जाती है फिर चाहे वह कर्म कोई भी क्यों न करे। हम देखते हैं कि वर्तमानमें अधिकतर कथित ब्राह्मण अध्ययन-अध्यापन आदि कम न करके अन्य-अन्य काम करते हैं। कोई रसोई बनाता है, कोई पानी भरता है, कोई जूतोंको दुकान करता है कोई कपड़ा बेचता है और कोई नोकरी करता है, फिर भी वह और उसकी सन्तान ब्राह्मण ही मानी जाती है। यही अवस्था दूसरे वर्णोंकी है।

किन्तु जैनधर्ममें जन्मसे वर्ण व्यवस्थापर कभी भी जोर नहीं दिया है। उसने वर्णका आधार एकमात्र कर्मको ही माना है। फिर भी वह इस आधारमें ऊँच-नीचकी कल्पना त्रिकालमें नहीं करता है। उसके मतमें न कोई कर्म बुरा है और न कोई कर्म अच्छा। वह अच्छाई और बुराई या उच्च व और नीचत्व व्यक्ति के जीवनमें स्वीकार करता है। जो व्यक्ति हिंसाही और गतिशील है वह बुरा ही बुरा है और जो जीवनमें अहिंसाको प्रश्रय देता है उसकी अच्छाईको पूछना किससे है। यही बात उच्च-व और नीचत्वकी है। इसलिए जन्मना वर्णव्यवस्थाके आधारसे किसी मनुष्यको धर्म धारण करनेके योग्य मानना और किसीको अयोग्य मानना जैनधर्मकी आत्माके विरुद्ध है। यह कल्पित जाति और कुलका अभिमान तो सम्बन्धदृष्टिसे ही छूट जाता है। वह सभी प्रकारके अभिमानसे सर्वथा मुक्त हो जाता है।

हमें यह जानकर बड़ा अफसोस होता है कि विचारका स्थान रुढ़िवादिताने ले लिया है। सम्बन्धदृष्टिका स्थान परम विचारकका है, इस बातको प्रायः भुला दिया गया है। माना कि 'नान्यथावादिनी जिता' इस आधारपर वह जिनाज्ञाको प्रमाण माननेके लिए सदा तत्पर रहता है, पर जिनाज्ञाके नामपर सभी बातोंको वह आँख मीच कर स्वीकार करता जाय यह नहीं हो सकता। जैन-परम्परामें युक्ति अनुभव और आगम— इन तीन बातोंको प्रमुखता दी गयी है। आगममें भी यहाँ पूर्व-पूर्व आगमकी प्रमाणता मानी गयी है। सम्बन्धदृष्टि तीर्थंकरोंके बचनोंको प्रमाण माननेके लिए अपने निःसंशकित गुणका उपयोग करता भी है तो इसका यह अर्थ नहीं कि वह उनके नामपर आज तक जो कुछ भी लिखा गया है, उस सबको प्रमाण मानता है। वह उत्तर बचनका पूर्व बचनके साथ मिलान करता है। यदि उत्तरबचन पूर्व बचनके अनुकूल होता है तो वह

उसे प्रमाण मानता है अन्यथा वह उसका त्याग कर देता है। धर्म और सिद्धान्तके नामपर वह जो कुछ भी बोलता है, वह श्रमण भगवान् महावीरकी वाणी है, इस विश्वासके आधापर ही बोलता है। धर्मका कोई भी वक्त्या या लेखक मात्र अनुवादक माना गया है। मैं इस विषयका लेखक या वक्त्या हूँ। इस अहंकारका उसे त्याग करना पड़ता है। पूर्वाचार्य किसी ग्रन्थके आदि या अन्तमें अपने नामका उल्लेख नहीं करते थे, इसका कारण एकमात्र यही था। वे समूह-समूहकर उन्हीं वचनोंका संग्रह करते थे, जिनकी यथार्थताका वे अच्छी तरहसे निर्णय कर लेते थे। किन्तु उत्तरकालमें एक ही परम्परामें अनेक मतों और पंथोंका निर्माण हो जानेके कारण अनेक अपसिद्धान्तोंने प्रवेश पा लिया है। इसका कारण कही-देश-काल रहा है और कही व्यक्ति। इतिहास इधका साक्षी है कि हम मूल परम्पराकी यथावत् रक्षा न कर सके। भगवान् महावीर निर्वाणके कुछ ही काल बाद हममें मतभेद हो गया और हम दिगम्बर और श्वेताम्बर—इन दो भागोंमें बँट गए। जिस मार्गको उस समय हमारे पूर्वजोंने परिस्थितिवश स्वीकार किया था, वह हमारी परम्पराका एक अपरिहार्य अंग बनके ही रहा। इसके बाद भी ऐसी परिस्थितियोंका निर्माण हुआ, जिनके कारण हम और भी पीछे हटे हैं। तुलनाके लिए रत्नकरण्डक और दूसरे आचार ग्रन्थ लिए जा सकते हैं। रत्नकरण्डकमें सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्यके आधापरसे मात्र मोक्ष-मार्गका निरूपण है, किन्तु इसकी तुलनामें जब हम दूसरे आचार-ग्रन्थोंकी भीमासा करते हैं तो उनमें हमें अनेक नई बातोंका प्रवेश दिखाई देता है। उनमें मात्र मोक्षमार्गका निरूपण न होकर उस समयके सामाजिक रीति-रिवाजोंका भी विधि-विधान करके उनके अनुसार चलनेकी बात कही गयी है। इस परिस्थितिका समर्थन करनेके लिए यशस्तिलककार सोमदेवगूरि तो यहाँ तक लिखते हैं—

सर्व एव हि जैनानां प्रमाणं लौकिको विधिः ।

यत्र सम्यक्स्वहानिनं न यत्र व्रतद्रुषणम् ॥

यद्यपि इसके द्वारा जैनोंको लौकिक विधिको प्रमाण माननेकी सशर्त सिला दी गयी है, पर प्रश्न यह है कि सोमदेवगूरिको यह बात कहनेके लिए क्यों बाध्य होना पड़ा ? क्या उनके काल तक जैन लोग लौकिक विधिको प्रमाण नहीं मानते थे और इसलिए उनका इतरजनोंमें विरोध था ? जहाँ तक उक्त कथनमें तो यही ज्ञात होता है कि जैनोंने लौकिक विधिको कभी भी प्रमाण नहीं माना है। उनकी परम्परा सदा उदार और सर्वसंप्राहक रही है। उन्होंने मनुष्योंके आर्य और म्लेच्छ—यें भेद स्वीकार करके भी उनके समान अधिकार माने हैं। किन्तु कालदीर्घसे उत्तरोत्तर वैदिकोंके सामने जैन कमजोर पड़ते गए और अन्तमें जाकर जैनोंको वैदिकोंके सामाजिक विधि-विधान स्वीकार करनेके लिए बाध्य होना पड़ा। हमने अपने सामाजिक रीति-रिवाजोंको तिराजलि देकर वे सब रीति-रिवाज स्वीकार कर लिए जो वैदिकोंकी अपनी विशेषता रही है। आज तो हम सामाजिक दृष्टिसे तत्पतः वैदिक बने बैठे हैं। और आश्चर्य यह है कि हम इस स्थितिको ही अपनी मानने लगे हैं। वस्तुतः उक्त कथन इसी बातकी स्वीकृति मात्र है।

यह तो हम पहले ही बतला आये है कि सम्यग्दर्शन वस्तुजातके यथार्थ स्वरूपके बोध करनेमें सहायता प्रदान करता है। इसके होनेपर व्यक्तिकी शुद्धिका मार्ग प्रशस्त हो जाता है, फिर वह अपने व्यक्तित्वगत कर्तव्योंकी ओर विशेष रूपसे ध्यान देने लगता है। सामाजिक रीति-रिवाज मोक्षप्राप्तिके बाधक माने गए हैं इसलिए जैसे-जैसे व्यक्तिकी आन्तरिक उन्नति होती जाती है, जैसे-जैसे वह सामाजिक रीति-रिवाजोंसे अपनेको मुक्त करता जाता है। व्रत-प्रतिमाके अतिचारोंमें परबिबाह करना एक अतिचार माना गया है। इसकी ठहमें यही बात छिपी हुई है। विवाह स्वयं अपनेमें धार्मिक विधि नहीं है। वह तो व्यक्तिकी कमजोरी

की स्वीकृतिका सबसे बड़ा प्रमाणपत्र है। यही कारण है कि ब्रती होनेके बाद किसी भी मनुष्यको ऐसे सामाजिक कार्योंसे जुदा रहनेके लिए कहा गया है।

जैसा कि हम देखते हैं कि एक जीवन संशोधनके मार्गमें लगा रहता है और दूसरा चोरी-जारीमें समय बिताता है। क्या चोरी-जारी करने वाला व्यक्ति उस दुनियासे बाहर निवास करता है जहाँ गला फाड़-काड़कर व्यक्तिके जीवनके सुधारकी बात कही जाती है। उसके बही रहते हुए और ऐसे उपदेशोंके सुनते हुए भी उसके इस तत्त्वको आचरणमें लानेकी इच्छा क्यों नहीं होती है? सम्यग्दृष्टि इसका कारण जानता है। इसलिए उसे न तो मरणके कारण उपस्थित होनेपर विषाद होता है और न जीवनके कारण उपस्थित होनेपर हर्ष होता है। उसका जीवन निर्भय होता है। भयका कारण कर्म रहते हुए भी उसकी निर्भय-वृत्तिमें अन्तर नहीं आने पाता।

सम्यग्दर्शन व्यक्ति स्वार्तव्यको प्रतिष्ठित करनेका सर्वोत्तम साधन है। इसका आध्यात्मिक रहस्य यहीसे समझमें आता है, इसलिए उसकी वृत्तिमें अन्यकी बाछा व बिचकित्साको रंचमात्र भी स्थान नहीं मिलता। वह यह भी मानता है कि दूसरे पदार्थ मेरा हिताहित करनेकी सामर्थ्य रखते हैं, इस भावनासे उनका आदर-सत्कार करना मूढता है। उनका जीवन एकमात्र स्वावलम्बनकी ओर प्रवाहित होने लगता है। वह किसीकी कमजोरीको जीवनका अव्यम्भावी परिणाम जानकर उसकी उपेक्षा करता है। वह रागादिको विकारीभाव जान उनसे हटकर अपने स्वरूपमें स्थित होना ही प्रशस्त मानता है। उसके विकल्पमें राग नहीं आता यह बात नहीं है, फिर भी वह अपने उपयोगको स्वभावकी ओर ले जानेका प्रयत्न करता है और जहाँ तक बनता है इसी वृत्तिका स्थापन करता रहता है। तत्त्व-निर्णयका यह अवश्यम्भावी परिणाम है, इसलिए ये गुण सम्यग्दर्शनके साथ नियमसे प्रकट होते हैं। इसीसे रत्नकरण्डकमें कहा है—

नांगहीनमलं छेत्तुं दर्शनं जन्मसन्ततिम् ।

न हि मन्त्रोऽक्षरन्यूनो निहन्ति विषवेदनाम् ॥

वह दर्शन दर्शन नहीं जिनके होनेपर ये गुण प्रकाशमें नहीं आते, ऐसा दर्शन संसार-परम्पराका छेदन करनेमें समर्थ नहीं होता, क्योंकि यह स्पष्ट है कि जो मन्त्र परिपूर्ण होता है वही विषवेदनाको दूर कर सकता है, अन्य नहीं।

कभी-कभी ऐसा होता है कि मनुष्यकी बुद्धि पन्थके व्यामोहमें पड़कर जीवन-सम्बन्धी कार्योंमें विमुख होने लगती है। पन्थोंका निर्माण क्यों होता है यह इतिहासकी वस्तु हो सकती है, पर एक बात स्पष्ट है कि पन्थ स्वयं धर्म नहीं है। उन्हे धर्मका मार्ग मानना भी ठीक नहीं है। इनमें ऐसी अनेक बातें आ मिलती हैं जिनका आप्रह बड़ जानेसे मनुष्य बहुत दूर भटक जाता है। उस समय प्रत्येक मनुष्यका ध्यान धर्मकी ओर न जाकर पन्थ रक्षाकी ओर विशेष रूपमें जाने लगता है। हिन्दुओंमें चोटी और जनेऊका आप्रह, मुसलमानोंमें दाढ़ी और खतनाका आप्रह तथा सिखोंमें केसरका, कंधी और कृपाणका आप्रह इसी वृत्तिका परिणाम है। पन्थ मात्र बाहरकी ओर देखता है। वह न केवल मनुष्यको अन्ध बनाता है, अपितु उसे धर्म पर संगठित रूपसे आक्रमण करनेके लिए उत्साहित भी करता है। जीवनमें विकारको समझकर उससे छुटकारा पानेके लिए दृढ़तर प्रयत्न करना ही धर्म है। इसका कार्यक्रम बहुत ही सीधा-सादा है। इसमें आडम्बर को स्थान नहीं। चोटी रखने या जनेऊके पहिनेसे विकारका अभाव नहीं हो सकता और न ही ऐसा नहीं करनेसे विकारको प्रथय ही मिल सकता है। उसके त्यागके लिए आत्माका संशोधन करना होगा। विश्व क्या है और उसमें आत्माका स्थान क्या है इसका निर्देश हम पहले ही कर आये हैं। हमें अपने

स्वरूपका विचार इस दृष्टिसे करना होगा। पन्थकी बात जाने दीजिये। विचारकोंने और सन्तोंने उसे तो प्रशस्त माना ही नहीं, उन्होंने भीतर ही भीतर घुसकर आत्माको छाननेका प्रयत्न किया है। सात तत्त्वोंकी चर्चा कौन नहीं जानता। वह आत्माको छाननेका एक प्रकार है। मनुष्य गेहूँको छानते समय चलनीका उपयोग करता है। उससे वह गेहूँमें मिली हुई मिट्टीको निकालकर बाहर फेंक देता है। हमें अपनी बुद्धिका उपयोग चलनीके स्थानमें करना है। आत्मामें पुद्गलके निमित्तमें अनन्त विचार आ मिले हैं। उनका हमें संशोधन करना है। मनुष्यकी यह बुद्धि एक मात्र सम्यग्दर्शनके होनेपर जागृत होती है, इसलिये सम्यग्दर्शनकी बड़ी महिमा है। आचार्य कुन्दकुन्द इसकी महिमाका व्याख्यान करते हुए पदप्राप्तमें लिखते हैं—

दंसणभट्टा भट्टा दसणभट्टस्स णत्थि णिव्वाण ।

सिउज्जति चरियभट्टा दंसणभट्टा ण सिउज्जति ॥

इसमें चारित्र्यकी अपेक्षा दर्शनपर विशेष जोर दिया गया है। आचार्य कुन्दकुन्द कहते हैं कि जो सम्यग्दर्शनसे च्युत है, उसे जीवनके प्रत्येक कार्यमें च्युत ममज्ञाना चाहिए। वह मुक्ति-लाभ नहीं कर सकता। ऐसा व्यक्ति जो चारित्र्यसे च्युत है, सिद्ध हो सकता है, पर सम्यग्दर्शनमें च्युत हुआ व्यक्ति कभी भी सिद्ध नहीं हो सकता।

सम्यग्दर्शन अनन्त शक्तिसम्पन्न आत्माके विश्वासका केन्द्र है। इसके द्वारा प्रत्येक प्राणी आत्मामें जड़-तत्त्वोंके पार्यवयको अनुभवमें लाता है। आत्मामें वैसे योग्यताके होनेपर सर्वप्रथम यह विश्वास गुणके निमित्तसे प्रस्फुटित होता है। इसके बाद सतत मनन और अनुभवके द्वारा वह दृढमल होने लगता है। सम्यग्दर्शनके विविध लक्षण इस उत्पत्ति क्रमके ध्यानमें रख कर ही किये गये हैं। जब हम सात तत्त्वोंका निर्णय करते हैं या देव, गुरु और शास्त्रक स्वरूपको समझनेका प्रयत्न करते हैं, तब हम इस प्रक्रिया द्वारा मात्र अपने स्वरूपपर विश्वास लाते हैं। घूम-फिरकर पर से भिन्न आत्माके पृथक् अस्तित्व और उसके स्वरूपको अनुभवमें लाना ही सम्यग्दर्शन है यह उक्त कथनका तात्पर्य है।

आगममें सम्यग्दर्शनके मुख्य दो भेद मिलते हैं—व्यवहार सम्यग्दर्शन और निश्चय सम्यग्दर्शन। ये भेद नयदृष्टिसे किये गये हैं, तत्त्वन्तः सम्यग्दर्शन एक है। वह आत्माका गुण है और पर्याय भी। गुण और पर्यायमें अन्तर यह है कि गुण अन्वयी होता है और पर्याय व्यतिरेकी। जब तक जीवका स्व-पर-विवेक नहीं होता तब तक वह मिथ्यादर्शन इस नाममें पुकारा जाता है और स्व-पर-विवेकके होनेपर वही सम्यग्दर्शन कहलाता है। सम्यग्दर्शन यह जीवनकी स्वाभाविक अवस्था है और मिथ्यादर्शन नैमित्तिक अवस्था है। यद्यपि निमित्त भेदसे सम्यग्दर्शनके भी अनेक भेद किये जाते हैं, पर उन निमित्तोंसे मिथ्यादर्शनके निमित्तमें अन्तर है। सम्यग्दर्शनके होनेमें दर्शन मोहनीयका उपशम, क्षय या क्षयोपशम मुख्य रूपसे विवक्षित है और मिथ्यादर्शनमें दर्शनमोहनीयका उदय लिया गया है।

इस तरह विचार करनेपर सम्यग्दर्शनकी महत्ता स्पष्ट हो जाती है। इससे जीवनमें एक नई क्रान्ति जन्म लेती है। मनुष्यके आचार और विचारमें जो अन्तर आता है वह इसीका फल है। स्वर्गकी सम्पदा इसके सामने न कुछ है। इसके होनेपर मनुष्य नरकके दुःख हँसते-हँसते भोग लेता है। मोक्ष प्राप्तिका यह सबसे बड़ा प्रमाणपत्र है। ऐसी यह पवित्र निधि है। इसलिये भला इसे कौन नहीं चाहेगा।



स्वावलम्बी जीवनका सच्चा मार्ग

स्वावलम्बन दो शब्दोंमें मिल कर बना है—स्व और अवलम्बन। इसका अर्थ है किसी भी आत्मकार्यमें परमुखापेक्षी नहीं होना। धर्म व्यक्तिके जीवनमें आई हुई कमजोरीको दूर कर उसे स्वावलम्बी बनाता है। इसे जीवनमें उतारनेका मुख्य मार्ग यतिधर्म है। गृहस्थ धर्म कमजोरीको स्वीकार करके चलता है, पर यतिधर्म इस प्रकारकी कमजोरीको थोड़ा भी प्रथय नहीं देता। आशय यह कि यतिधर्मके आचरणसे पूर्ण स्वावलम्बनकी शिक्षा मिलती है और गृहस्थ-धर्म शनैः शनैः स्वावलम्बनकी ओर ले जाता है।

इसके लिए सर्वप्रथम यह श्रद्धा करनी होती है कि मैं भिन्न हूँ और ये शरीर, स्त्री, पुत्र, धनादि भिन्न हैं। इस श्रद्धाके दृढ़ होनेपर यह जीव इन पदार्थोंके न्यायके लिए प्रयत्नशील होता है। वह ममकार और अहंकारभावका त्याग करता है। जो परका रंचमात्र भी सहारा लिये बिना स्वावलम्बन पूर्वक जीवन यापन करनेका अभिलाषी होता है, वह यतिधर्मकी दीक्षा लेता है और जो भीतरी कमजोरीवश यकायक ऐसा करनेमें अपनेको असमर्थ पाता है वह गृहस्थ-धर्मको स्वीकार करता है। गृहस्थ शनैः शनैः स्वावलम्बनकी शिक्षा लेता है। जैसे-जैसे स्वावलम्बनपूर्वक जीवन बिटानेमें उसके दृढ़ता आती है, धैर्य-ईमें वह परपदार्थोंके आलम्बनको छोड़ता जाता है और अन्तमें वह भी पूर्ण स्वावलम्बनका अभ्यासी बन जाता है।

माना कि यति शरीरके लिए आहार लेता है, मल-मूत्रका त्याग करता है, थकावट आदिके आनेपर विराम करता है स्वमें चिन्ते न रहने पर अन्यको उपदेश आदि देता है, केश आदिके बड़ जानेपर उनका उत्पाटन करता है और तीर्थयात्रादिके लिए गमनागमन करता है, इसलिए यह शंका होती है कि यतिको पूर्ण स्वावलम्बी कैसे कहा जाय ? प्रश्न है तो मासिक और किसी अंशमें जीवनकी कमजोरीको व्यक्त करनेवाला भी, पर यह कमजोरी यकायक दूर नहीं की जा सकती है। शरीरका सम्बन्ध ऐसा नहीं है, जिसका त्याग एक झटकेमें किया जा सके। जैसे धन, पुत्र आदि जुदा है, वैसे शरीर जुदा नहीं है। शरीर और आत्मप्रदेश एक क्षेत्रवायाही हो रहे हैं और इनका परस्पर संश्लेष भी हो रहा है। अतः शरीरके रहते हुए यावन्मात्र प्रवृत्तिमें इनका निमित्त नैमित्तिक-सम्बन्ध बना हुआ है। यही कारण है कि पूर्ण स्वावलम्बन (यति धर्म) की दीक्षा ले लेनेपर भी ममार अवस्थामें जोवन्मुक्त अवस्था मिलनेके पूर्व तक बहुत सी शरीराश्रित क्रियाओंमें आत्मा निमित्त होता रहता है। यदि उन क्रियाओंसे सर्वथा उपेक्षा भाव रखनेका प्रयत्न किया जाता है तो आत्माश्रित ध्यान-भावना आदि क्रियाओंका किया जाना ही कठिन हो जाता है। पर इतने मात्रसे स्वावलम्बन पूर्वक जीवनयापनकी भावना लुप्त नहो हो जाती है, क्योंकि शरीरके सम्बन्धके साथ रागभावके रहते हुए बुद्धिपूर्वक या अबुद्धिपूर्वक शरीरमूलक सब प्रकारकी क्रियाओंको सर्वथा नहीं छोड़ा जा सकता। जिन क्रियाओंके नहीं करनेसे शरीरकी स्थिति बनी रह सकती है वे क्रियाएँ तो छोड़ दी जाती हैं, किन्तु जो क्रियाएँ शरीरकी स्थितिके लिए आवश्यक हैं, उन्हें स्वीकार करना पड़ता है। दृष्टि शरीरके अवलम्बनको कम करते हुए स्वावलम्बनकी ही रहती है। यह शरीरके लिए की जानेवाली क्रियाओंको प्रशस्त नहीं मानता अर कारणवश ऐसी क्रियाके नहा करनेपर परम आनन्दका अनुभव करता है।

स्वावलम्बी जीवनका यही सच्चा मार्ग है, जो इस प्राणीको संसार गर्तेसे निकालकर मुक्तिका पात्र बनाता है। संसारका प्रत्येक प्राणी ऐसे स्वावलम्बनका अभ्यासी बने यह हमारी कामना है।



साधु और उनकी चर्या

मोक्षमार्गमें आचार्य परम्परासे प्राप्त सम्यक् श्रुतकी प्रतिगटा सर्वोपरि है। जो साधु अपने मनरूपी सर्कटको अपने बशमें रखना चाहता है, उसे अपने चित्तको सम्यक् श्रुतके अभ्यासमें नियमसे लगाना चाहिए। श्रुतस्त्वन्व हरे भरे, फूल-पत्तोंसे लदे हुए एक वृक्षके समान है। जैसे वृक्षमें अनेक शाखा-उपशाखाएँ होती हैं, फूल-फल होते हैं, वैसे ही श्रुत भी अनेकान्त स्वरूप पदार्थको नय-उपयनका आश्रय लेकर व्याख्या करनेमें प्रवीण है (आत्मा०, १६९)। यह हम श्रुतके बलसे ही जानते हैं कि जो वस्तु एक अपेक्षासे तन्स्वरूप है वही वस्तु दूसरी अपेक्षासे अतत्स्वरूप भी है। यह विश्व अनादि-अनन्त भी है यह हम इसीसे समझते हैं (वही, १५०)। न कोई वस्तु सर्वथा स्थायी है और न सर्वथा क्षणविनाशीक ही है (वही, १७१)। किन्तु एक ही समयमें वह उत्पाद-व्यय और ध्रौव्यस्वरूप त्रयात्मक मिट्ट होती है (वही, १७१)। इस प्रकार विश्वमें जितने भी पदार्थ हैं उनके सामान्य स्वरूपके निर्णय करनेमें सम्यक् श्रुतका जितनी उपयोगिता है, त्र्येक पदार्थके असाधारण स्वरूपके निर्णय करनेमें भी श्रुतको उतनी ही उपयोगिता है। यह भी हम श्रुतसे ही जानते हैं कि त्र्येक आत्मा ज्ञानस्वभाव है, इसलिए स्वभावसे च्युत न होकर उसमें रमना ही उसकी प्राप्ति है और वही उसका मोक्ष है (वही, १७४)।

इस समय रयणसार हमारे सामने है। उसमें प्रशिष्य गार्थाङ्गिको वृत्त-चुनकर यदि अलग कर दिया जाय तो उसे भी आचार्य कुन्दकुन्दके आगमानुसारी रचनाश्रीमें वही स्थान प्राप्त है, जो स्थान समयश्राभूत और प्रवचनसार आदिका स्वीकार किया गया है। उसमें श्रावक धर्म साधुके मुख्य कार्योंका निर्देश करते हुए लिखा है कि जैसे श्रावकधर्ममें दान और पूजा मुख्य है, इनके बिना वह श्रावक नहीं हो सकता। वैसे ही मुनिधर्ममें ध्यान और अध्ययन—ये दो कार्य मुख्य हैं। इनके बिना मुनि मुनि नहीं। यही कारण है कि प्रवचनसारमें आचार्य कुन्दकुन्द साधुको आगमचक्षु स्वीकार करते हुए (वही, २३४) कहते हैं कि नाना प्रकारके गुण-पर्यायोंसे युक्त जितने भी पदार्थ हैं वे सब आगमसिद्ध हैं, ऐसा जो जानते हैं और अनुभवते हैं, वस्तुतः वे ही साधुपदसे अलंकृत सच्चे साधु हैं (वही, २३५)। कारण कि जिनको आगमके अनुसार जीवादि पदार्थोंमें श्रद्धा नहीं है वे बाह्यमें साधु होकर भी सिद्धिको प्राप्त करनेके अधिकारी नहीं होते, यह स्पष्ट है (वही, २३७)।

मोक्षमार्गमें आगम सर्वोपरि है। उसके हार्दको समझें बिना कोई भी मसारी प्राणी मोक्षमार्गके प्रथम सोपात्मस्वरूप सम्यग्दर्शनको भी प्राप्त नहीं कर सकता। ग्रन्थकारने सम्यग्दर्शनके जिन दस भेदोंका ग्रन्थके प्रारम्भमें उल्लेख किया है उनमेंमें अवगाढ सम्यग्दर्शन तो सकल श्रुतधर श्रुतकेवलीके ही होता है। इससे ही उसकी प्रारम्भमें श्रुताधारता स्पष्ट हो जाती है। परमावगाढ सम्यग्दर्शन मुख्यतया केवलीके माना गया है तो वे दो श्रुतके जनक ही है। जिसमें यह सहज ही ध्वनित होता है कि जो श्रुतके अध्ययन-मननपूर्वक सम्यग्दर्शनको प्राप्त करता है, वही समयभावसे उपपेष्टा हो सकता है। अब रहे सम्यग्दर्शनके शेष आठ भेद तो उनकी प्राप्तिके मूलमें भी किसी न किसी रूपमें श्रुतके अभ्यासकी सर्वोपरिता स्वीकार की गई है। वह भी स्वयं

१. दाणं पूया मुक्लं सावयवम्मे ण सावया तेण विणा ।

ज्ञानाण्जयण मुक्लं जइयम्मे तं विणा तथा सो वि ।।रयण०, गा० १०।।

नहीं, किन्तु पूरी तरह आम्नायके जाता गुल्की सन्निधिपूर्वक ही स्वीकार की गई है। समग्र आगमपर दृष्टिपात करनेसे यही तथ्य फलित होता है (११-१४)।

आगममें मोक्षमार्गका गुल्कैसा होना चाहिए इसका स्पष्टरूपसे निर्देश करते हुए रत्नकरण्डभाष्यका-
चारमें लिखा है कि जिसमें अणुमात्र भी विषयसम्बन्धी आशा नहीं पाई जाती, जो आरम्भ और परिग्रहसे
रहित है तथा जो ज्ञान, ध्यान और तपमें लीन है, मोक्षमार्गमें उसे ही गुल्क माना गया है (४) यद्यपि "आत्मा-
नुशासन" में गुल्का सीधा लक्षण तो दृष्टिगोचर नहीं होता। परन्तु इसमें यतिपतिमें सम्यक् श्रुतका अभ्यास,
निर्दोष-वृत्ति, पर-प्रतिबोधन करनेमें प्रवीणता, मोक्षमार्गका प्रवर्तन, ईर्ष्यारहित वृत्ति, भिषावृत्तिमें दीनताका
अभाव और लोकजता आदि जिन गुणोंका विधान किया गया है (६) उससे मोक्षमार्गका गुल्कैसा होना
चाहिये यह स्पष्ट ज्ञात हो जाता है। आगे (६६-६७) पद्योंमें जिन विशेषताओंका निर्देश किया गया है उनपर
दृष्टिपात करनेसे भी उक्त तथ्यका ही समर्थन होता है। इतना अवश्य है कि शिष्योंकी सम्हाल करनेमें उसे
प्रमादी नहीं होना चाहिए (१४१-१४२)। और न स्नेहालु या शिष्योंके दोषोंके प्रति दुर्लक्ष्य करनेवाला होना
चाहिए।

यह मोक्षमार्गके गुल्का संक्षेपमें स्वरूप निर्देश है। यह हो सकता है कि क्वचित्, कदाचित् उसमें
मूलगुणोंके पालनमें या उत्तरगुणोंका समग्रभावसे परिशीलन करनेमें कुछ कमी देखी जाय या क्षीर संस्कार
आदि रूप प्रवृत्ति भी दृष्टिगोचर हो तो भी इतनेमात्रसे उसका मुनिपद सर्वथा सङ्घटित नहीं हो जाता। यही
कारण है कि नैगमादिनयोंकी अपेक्षा तत्त्वार्थसूत्रमें पुलाक, बकुश और कुशील इन तीन प्रकारके मुनियोंकी भी
निर्ग्रन्थरूपमें स्वीकार किया गया है।

यहाँ यह कहा जा सकता है कि जिन मुनियोंमें मूलगुणों और उत्तरगुणोंमें कमी देखी जाय, उन्हें मुनि
मानना कर्हातक उचित है। प्रश्न मौलिक है और पुराना भी। गुणभद्रसूरिने तो इस विषयकी विशेष चर्चा नहीं
की। मात्र इतना ही लिखा है कि जैसे मृगगण हिंस्र प्राणियोंके भयवश रात्रिमें नगरके समीप आ जाते हैं
वैसे ही इस कालमें खेद है कि मुनिजन्म भी भयवश रात्रिमें नगरके समीप आ जाते हैं।^१ किन्तु इस विषयकी
विशेष चर्चा सोमदेवसूरि और पं० आशाधरजीने विशेषरूपसे की है। ग्यारहवीं शताब्दिके विद्वान् सोमदेवसूरि
लिखते हैं कि जिस प्रकार जिनेन्द्रदेवकी लेपादिसे युक्त जिनप्रतिमा पूजी जाती है, वैसे ही पूर्वकालके मुनियोंकी
छाया मानकर वर्त्तमानकालके मुनि पूज्य हैं। मुनियोंको मात्र भोजन ही तो देना है, इसमें वे सन्त हैं कि
असन्त इसकी क्या परीक्षा करनी।^२ १३वीं शताब्दिके विद्वान् पं० आशाधरजी भी इसी मतके जान पड़ते
हैं। वे भी इसी बातका समर्थन करते हुए लिखते हैं कि—'जिस प्रकार प्रतिमाओंमें जिनदेवकी स्थापना की
जाती है, उसी प्रकार पूर्वकालीन मुनियोंकी इस कालके मुनियोंमें स्थापना कर भक्तिपूर्वक उनकी पूजा करनी
चाहिये। श्लोद-विनोद करनेमें कोई लाभ नहीं।'^३

इस प्रकार हम देखते हैं कि मुनियोंके आचार सम्बन्धी यह प्रश्न उत्तरोत्तर जटिल होता गया है।
वर्त्तमानमें जो मुनि हैं, उन्हें हम मुनि न मानें और मनमें वर्त्तमान मुनियोंकी स्थापना कर बाह्यमें उनकी पूजा

१. इतस्तत्पञ्च त्रस्यन्तो विभावयी यथा मृगाः।

वनाद्विधान्त्युपग्रामं कलो कष्टं तपस्विनः॥—आत्मानुशासन, १९७।

२. यद्यस्तिलकचम्पू, उत्तरखण्ड, ४०५।

३. सागारधर्मासूत्र, अ० २ श्लो० ६४।

करें, आहार दें, उनका उपदेश सुनें, ऐसा करना कहाँ तक उचित है ? इस विषयपर समर्थ आचार्योंके बचनोंसे कुछ प्रकाश पडता है या नहीं यह हमें देखना है ।

तत्त्वार्थसूत्रके अनुसार निग्रन्थोंके उत्तर-भेदोंपर विशद प्रकाश डालते हुए, मूलगुण आदिकी अपेक्षा कमीवाले मुनियोंके विषयमें तत्त्वार्थवातिकमें जो कुछ कहा गया है, उमें यहाँ हम शका-समाधानके रूपमें अवि-कल दे देना चाहते हैं । यथा—

शंका—जैसे गृहस्थ चारित्रके भेदसे निग्रन्थ नहीं कहलाता, वैसे ही पुलाकादिकमें भी चारित्रका भेद होनेसे निग्रन्थपना नहीं बन सकता ?

समाधान—यह कोई दोष नहीं, क्योंकि जैसे चारित्र और अध्ययन आदिका भेद होनेपर भी जातिसे वे सब ब्राह्मण कहलाते हैं, वैसे ही पुलाकादिक भी निग्रन्थ कहलाते हैं ।

इसके कारणका निर्देश करते हुए बहाँ बतलाया है कि 'यद्यपि निश्चयनयकी अपेक्षा गुणहीनोंमें उक्त संज्ञाकी प्रवृत्ति नहीं होती, परन्तु संग्रह और व्यवहारनयकी अपेक्षा निग्रन्थके समस्त भेदोंका उगमें संग्रह हो जाता है । इसका विशेष खुलासा करने हुए बहाँ पुन लिखा है कि बात यह है कि उक्त पुस्तक, वस्तु और कुशील—इनमें बन्ध, आभूषण और आयुध आदि नहीं पाये जाते । मात्र मम्म्यदर्शन और निग्रन्थ रूपकी समानता देखकर ही उन्हें निग्रन्थ स्वीकार किया गया है ।

शंका—इस पर पुनः शंका हुई कि जिन्होंने ब्रतोंको भंग किया है, ऐसे व्यक्तियोंमें भी यदि निग्रन्थ शब्दका प्रयोग करते हैं तो श्रावकोंको भी निग्रन्थ कहना चाहिए ?

समाधान—श्रावकोंमें निग्रन्थ रूपका अभाव है, इस कारण उनमें निग्रन्थ शब्दकी प्रवृत्ति नहीं होती । हमें तो निग्रन्थ रूप प्रमाण है ।

शंका—यदि आपको निग्रन्थ रूप प्रमाण है तो अन्य जो उस रूपवाले हैं, उनमें निग्रन्थपनेकी प्राप्ति होती है ?

समाधान—नहीं, क्योंकि उनमें सम्यग्दर्शन नहीं पाया जाता, इसलिए उन्हें निग्रन्थ नहीं माना जा सकता । किन्तु जिनमें सम्यग्दर्शनके साथ नम्रता दिखाई देती है उनमें निग्रन्थ व्यवहार करना उचित है । केवल नम्रता देखकर निग्रन्थ व्यवहार करना उचित नहीं ।

श्लोकवार्तिककारका भी यही अभिप्राय है ।

इन दोनों समर्थ आचार्योंका यह अभिप्राय उस प्रकाशस्तम्भके समान है जो विशाल और गहरे समुद्रमें प्रकाश और मार्गदर्शन दोनोंका काम करता है । इस समय मुनि, आश्रित, श्रावक और श्राविका सबके लिए इस मंगलमय अभिप्रायके अनुसार चलनेकी बड़ी आवश्यकता है, क्योंकि इस अभिप्रायके मूलमें सम्यग्दर्शन मुख्य है । वह आत्मधर्मका आधार स्तम्भ है । इसमें यही तो कहा गया है कि क्वचित्, कदाचित् ब्राह्म-चारित्रमें परिस्थितिवश यदि किसी प्रकारकी कपी आ भी जाय तो उतनी हानि नहीं, जितनी कि सम्यग्दर्शनसे च्युत होनेपर इस जीवको उठानी पडती है । इमी बातको ध्यानमें रखकर आचार्य कुन्दकुन्द दर्शनप्राभूतमें कहते हैं—

दंसणभट्टा भट्टा दंसणभट्टस्स णत्थि णिव्वाणं ।

सिज्झंति चण्डियभट्टा दंसणभट्टा ण सिज्झंति ॥३॥

इसका अर्थ करते हुए पण्डितप्रवर जयचन्द्रजी छावड़ा लिखते हैं—जो पुरुष दर्शनसे भ्रष्ट है वे भ्रष्ट हैं, जो दर्शनसे भ्रष्ट हैं उनको निर्वाण नहीं होता, क्योंकि यह प्रसिद्ध है कि जो चारित्र-भ्रष्ट हैं, वे तो सिद्धिको प्राप्त हो जाते हैं, परन्तु जो दर्शन भ्रष्ट हैं वे सिद्धिको प्राप्त नहीं होते ॥३॥

इसी बातको भावार्थमें स्पष्ट करते हुए वे पुनः कहते हैं—जैसे वृक्षकी शाखा आदि कट जाये और जड़ बनी रहे तो शाखा आदि शीघ्र ही पुनः उग आयेंगे और फल लगेंगे, किन्तु जड़ उखड़ जानेपर शाखा आदि कैसे होंगे ? इसी प्रकार धर्मका मूल दर्शन जानना ॥३॥

यह सब शास्त्रोंका निष्चोड़ है । जीवनमें जिनागमके अनुसार अनेक प्रकारके जीवाजोवादि पदार्थोंके सम्यक् निर्णय पूर्वक हेय-उपादेयका जानना ही सम्यग्बुद्धिका लक्षण है ।^१ इसके होनेपर व्रत, संयम नियमका आचरण करना ही इष्ट फलको देनेवाला होता है, अन्यथा वे न होनेके समान है, क्योंकि केवल उनके होनेसे संसार छेद नहीं होता ।

इस पूरे कथनका सार यह है कि कदाचित् दूसरेकी बलजबरीमें पाँच मूलगुणों और रात्रिभोजन त्याग-रूप व्रतमें दोष लग जाय या क्वचित्, कदाचित् उपकरण और शरीरके संस्कार आदिका परिणाम हो जाय या कदाचित् किसी साथके उत्तरगुणोंमें विराधना हो जाय तो भी उसके द्रव्यलम्यकी अपेक्षा इस प्रकारकी विविधता होनेपर भी वह साधुपदमें च्युत नहीं होता । ऐसा होनेपर भी उसके संयमस्थानोंसे सर्वथा पतन नहीं होता । जघन्यादिके भेदमें उसके संयमस्थान बने रहते हैं ।^२ यही कारण है कि आगममें ऐसे मुनियोंको भी स्वीकार कर उनकी गुरु पदपर प्रतिष्ठा की गई है । स्वपक्षके समर्थनमें यह दो आचार्योंका अभिप्राय है जो अनुरक-पीय हैं ।

किन्तु लोकमें ऐसे मुनियोंकी कमी नहीं जो गुह्यार्थ क्रममें प्राप्त आगमकी अवहेलना कर उत्सूय आचरण करनेमें हिचकिचाहटका अनुभव नहीं करने । ऐसे मुनियोंको ध्यानमें रखकर ग्रन्थकारने ये उद्गार प्रकट किये हैं कि ग्रहण । क्ये गये तपको स्त्रियोंके कटाक्षरूपी लुटोरे द्वारा यदि लुट लिया जाता है तो जन्म-परम्पराको बढानेवाले उस तपकी अपेक्षा गृहस्थ होकर जीवन यापन करना ही श्रेष्ठ है (१९८) । वे इतना ही कह कर नहीं रह जाते । वे पुनः उमें समझाते हुए कहते हैं कि साथो ! यह शरीर और स्त्री दोनों एक डग भी निश्चयमें तेरे साथ जानेवाले नहीं हैं । इनमें अनुराग कर तू धोखा खा रहा है । इस शरीरमें जो तूने गाड़ स्नेह कर रखा है और इस कारण विषयोंमें अपनेको उलझा रखा है उसे छोड़, इसीमें तेरा कल्याण है (१९९) । हम यह जानते हैं कि सर्वथा भिन्न दो पदार्थ मिलाकर एक नहीं हो सकते । फिर भी तू पूर्वोपाजित किसी कर्मके अधीन होकर इन शरीर आदि पदार्थोंमें अभेद-बुद्धि करके तन्मय हो रहा है । पर वास्तवमें वे तुझ स्वरूप हैं नहीं । फिर भी तू उनमें ममत्व-बुद्धि करके इस संसाररूपी वनमें छेद-भेदे जानेकी चिन्ता न करके भटक रहा है (२००) । विचार कर यदि तू देखेगा तो यह निश्चय करनेमें देर नहीं लगेगी कि ये माता-पिता और कुटुम्बीजन तेरे कोई नहीं हैं । इनका सम्बन्ध शरीर तक ही सीमित है । अतः शरीर सहित इनमें अनुराग करनेसे क्या लाभ ? उसे छोड़ ।

परमार्थसे देखा जाय तो तू कर्मादि पर वस्तुके सम्बन्धसे रहित होनेके कारण शुद्ध है, ज्ञेयरूप समस्त विषयोंका ज्ञाता है तथा रूप-रसादिसे रहित ज्ञानमूर्ति है । यह तेरा सहज स्वरूप है । फिर भी इस शरीरमें अनुरागवश तू इस द्वारा अपवित्र किया जा रहा है । सो ठीक ही है, कारण कि यह अपवित्र जड़-शरीर लोकमें ऐसी कौन-सी वस्तु है जिसे अपवित्र नहीं करता (२०२), अतः इस शरीरके स्वभावको हेय जानकर उसमें साहस पूर्वक मूच्छाको छोड़ देना यही तेरा प्रधान कर्तव्य है । यह मोह बीजके समान है । बीजसे ही वृक्षकी जड़ और अंकुर उत्पन्न होते हैं । मोहका भी वही काम है । रागद्वेषकी उत्पत्तिका मूल कारण यह मोह ही ।

१. सूत्रपाठ, गा० ५ ।

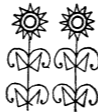
२. तत्त्वार्थवार्तिक, अ० ९ सू० ४७ ।

एकबार पचासोंमें अहंबुद्धिका त्याग हो जाने पर राग-द्वेष स्वयं काल पाकर विलयको प्राप्त हो जाते हैं (१८१) ।

इन्द्रियाँ पाँच हैं—स्पर्शन, रसना, घ्राण, चक्षु और श्रोत्र । उनमें स्पर्शन और रसना ये दो इन्द्रियाँ सबसे प्रबल हैं । कदाचित् शेष इन्द्रियोंके विषयोंसे यह विरक्त भी हो जाय, पर इन दो इन्द्रियोंके विषयसे विरक्त होना आसान नहीं है । हमने देखा है कि साधु द्रष्ट और गरिष्ठ भोजन लेता है तो भी वह उतना अपवादका पात्र नहीं होता जितना कि स्पर्शन-अन्य दोषके कारण उसे न केवल अपवादका पात्र होना पड़ता है, अपितु लोकमें उसकी प्रताड़ना भी की जाती है । यही कारण है कि इस ग्रन्थमें स्त्रीके दोष दिखा कर साधुको किसी भी प्रकारसे स्त्री सम्पर्कसे दूर रहनेकी शिक्षा पद-पदपर दी गई है । और कहा गया है कि मन तो नपुंसक है । वह विषयका उपभोग क्या करेगा । उसमें यह सामर्थ्य ही नहीं (१३७) ।

यद्यपि हम जानते हैं कि प्राचीन कालमें भी ऐसे पण्डित और साधु होते रहे हैं, जिन्होंने अपने मलिन चारित्र्य द्वारा निर्मल जैनमार्गको मलिन करनेमें कोई कोर-कसर नहीं रख छोड़ी ।^१ मूलाचार्यमें ऐसे साधुओंके पाँच प्रकार बतलाये गये हैं । उनके नाम हैं—पार्वस्थ, कुशील, संसक्त, अपगतसंज्ञ और मृगचरित्र । वहाँ इन्हें संघ बाह्य कहकर इनकी वन्दना करनेका भी नियम किया गया है ।^२ लिंगपाहुडमें भी आचार्य कुन्दकुन्दने ऐसे मुनियोंको मुनिपदके अयोग्य कहा है ।^३ अतः समग्र ग्रन्थका सार यह है कि साधु जैसे ऊँचे पदको ग्रहण कर हर प्रकारसे उसकी सम्हाल करनी चाहिये । बालक तो पालना आदिस गिरनेसे डरता है, फिर साधु संयम जैसे महान् पदका अधिकारी होकर भी उससे गिरनेमें भय न करे, यह आश्चर्यकी बात है ।^४

•



१. पण्डितैर्भ्रष्टचारिणैः षठरैश्च लपोषनी ।

शासनं जिनचन्द्रस्य निर्मलं मलिनीकृतम् ॥

२. मूलाचार, षड्भावयक अधिकार गा० ९५ ।

३. देखो, गाथा १४, १७, २० आदि ।

४. आत्मानुशासन पृ० १६६ ।

मुनि और श्रावक-धर्म

जैनधर्म निवृत्ति प्रधान धर्म है। इसमें मुक्ति और उसके कारणोंकी भीमांसा सांगोपाग और सूक्ष्मताके साथ की गयी है। इसका यह अर्थ नहीं कि इसमें प्रवृत्तिके लिये यत्किंचित् भी स्थान नहीं है। वस्तुतः प्रवृत्ति कथंचित् निवृत्तिकी पूरक है। अशुभ और शुभसे निवृत्ति होकर जीवकी शुद्ध आत्मस्वरूपमें प्रवृत्ति हो यह इसका अन्तिम लक्ष्य है। यहाँ शुभसे हृपारा अभिप्राय शुभरागसे है। राग भी बन्धका कारण है, इसलिए वह भी हेय है।

इसका अपना दर्शन है जो आत्माकी स्वतन्त्र सत्ताको स्वीकार करता है। आचार्य कुन्दकुन्द समयसार-में परसे भिन्न आत्माकी पृथक् सत्ताका मनोरम चित्र उपस्थित करते हुए कहते हैं—अहो आत्मन् ! ज्ञान-दर्शनस्वरूप तू अपनेको स्वतन्त्र और एकाकी अनुभव कर। विश्वमें तेरे दायें-बायें, आगे-पीछे और ऊपर-नीचे पुद्गलकी जो अनन्त राशि दिखलाई देती है उसमें अणुमात्र भी तेरा नहीं है। वह जड़ है और तू चेतन है। वह बिनाशीक है और तू अबिनाशीक पदका अधिकारी। उसके पास सम्बन्ध स्थापित कर तूने खोया ही है, कुछ पाया नहीं। संसार खोनेका मार्ग है। प्राप्त करनेका मार्ग इससे भिन्न है।

जैनधर्म एकमात्र उसी मार्गका निर्देश करता है जो आत्माके निज-स्वरूपकी प्राप्तिमें सहायक होता है। यद्यपि कही-कहीं स्वर्गादिरूप अम्युदयकी प्राप्ति धर्मका फल कहा गया है, किन्तु इसे औपचारिक ही समझना चाहिए। धर्मका साक्षात् फल आत्मविशुद्धि है। इसकी परमोच्च अवस्थाका नाम ही मोक्ष है। यह न तो शून्यरूप है और न इसमें आत्माका अभाव ही होता है। संसारमें संकल्प-विकल्प और संयोगजन्य जो अनेक बाधाएँ उपस्थित होती हैं, मुक्ततात्ममें उनका सर्वथा अभाव हो जाता है, इसीलिए जैनधर्ममें मुक्ति-प्राप्तिका उद्योग सबके लिए हितकारी माना गया है।

१. मुनिधर्म

दूसरे शब्दोंमें यह बात यों कही जा सकती है कि जैनधर्म प्रत्येक आत्माकी स्वतन्त्र सत्ताको स्वीकार करके व्यक्ति-स्वातन्त्र्यके आचारपर उसके बन्धनसे मुक्त होनेके मार्गका निर्देश करता है। तदनुसार इसमें मोक्षमार्गके दो भेद किये गये हैं—प्रथम मुनिधर्म और दूसरा गृहस्थधर्म। मुनिधर्म पूर्ण स्वावलम्बनकी दीक्षाका दूसरा नाम है।

अट्टाईस मूलगुण

इसमें किसी भी प्रकारकी हिंसा, असत्य, चोरी और अब्रह्मके लिए तो स्थान है ही नहीं। साथ ही साथ साधु अन्तरंग और बहिरंग पूर्ण परिग्रहका त्यागी होता है। वह अपना समस्त आचार-व्यवहार यत्ना-चार-पूर्वक करता है। चलते समय जमीन शोधकर चलता है। बोलनेका संयम रखता है। यदि बोलता भी है तो हित, मित और प्रिय बचन ही बोलता है। शरीर द्वारा संयमकी रक्षाके लिए अयाचित और अनुद्दिष्ट निर्दोष भोजन दिनमें एक बार लेता है। पात्र और आसनको स्वीकार नहीं करता। आहारके ग्रहणकी पूर्ति अञ्जलिबद्ध दोनों हाथोंसे हो जाती है और खड़े-खड़े ही उपकरणोंमें आसक्ति किये बिना आहार लिया जा सकता है, इसलिए पात्र और आसनका आश्रय नहीं लेता। संयमकी रक्षा और ज्ञानकी वृद्धिके लिए वह पीछी, कमण्डलु और शास्त्रको स्वीकार करता है। किन्तु उनके उठाने-धरनेमें किसीको बाधा न पहुँचे, इस अभिप्रायसे वह पूरी सावधानी रखता है। मल-मूत्र आदिका क्षेपण भी निर्जन्तु और एकान्त स्थानमें करता है। काय

और मनकी यद्वा-तद्वा प्रवृत्तिसे विरत रहता है। केश सम्पृच्छन जीवोंकी उत्पत्तिके स्थान है इस अभिप्रायसे वह स्वयं अपने हाथसे उनके उत्पादनका व्रत स्वीकार करता है। इसके लिए किसीसे कर्तरी और छुरा आदिकी याचना नहीं करता। कोई स्वेच्छासे लाकर देने भी लगे तो वह उन्हें स्वीकार नहीं करता। उनके स्वीकार करनेमें या उनसे काम लेनेमें वह अपने स्वावलम्बन-व्रतको हानि मानता है। उसकी अन्य परिग्रह आदिके समान शरीरमें भी आश्रित नहीं होती, इसलिए वह न तो शरीरका सस्कार करता है और न स्नान ही करता है। आवरण और परिग्रहका त्याग कर देनेमें वह नम्र रहता है। आहार उतना ही लेता है जो शरीरके सन्धारणके लिए आवश्यक होता है। उसके मुंहमें आहारजन्य दुर्गन्ध आदिके उत्पन्न न होनेके कारण उसे दन्तधावन आदिकी भी आवश्यकता नहीं पड़ती। तथा वह अपने पाँच इन्द्रियोंके विषयोंमें सदा विरक्त रहता है। यह प्रत्येक साधुकी जीवन-भरके लिए स्वीकृत चर्या है। इसका वह प्रतिदिन शरीरमें आसक्ति किये बिना उत्तम रीतिसे पालन करता है।

साधुके मूलगुण अट्टाईस होते हैं—पाँच महाव्रत, पाँच समिति, पाँच इन्द्रियोंके विषयोंका निरोध, सात शेष गुण और छह आवश्यक। इनमेंसे बाईस मूलगुणोंका विचार पूर्व ही कर आये है। छह आवश्यक ये हैं—सामायिक, चतुर्विंशतिस्तव, वन्दना, प्रतिक्रमण, प्रत्याभ्यास और व्रतगर्ग। साधु इनका भी उत्तम रीतिसे पालन करता है। जीवन-मरण, लाभ-अलाभ, संयोग-वियोग, मित्र-शत्रु और सुख-दुःखमें समता परिणाम रखना और त्रिकाल देववन्दना करना सामायिक है। चौबीस तीर्थंकरोंको नाम निम्नित और गुणानुवीर्तन करते हुए मन, वचन और कायकी शुद्धिपूर्वक प्रणाम करना चतुर्विंशतिस्तव है। पाँच परमेष्ठी और जिन-प्रतिमाको कृतिकर्मके साथ मन, वचन और कायकी शुद्धिपूर्वक प्रणाम करना वन्दना है। द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावके आलम्बनसे व्रतविशेषमें या आहार आदिके ग्रहणके समय जो दोष लगता है, उसकी मन, वचन और कायकी सम्यक्ताके साथ निन्दा और गर्हा करते हुए शुद्धि करना प्रतिक्रमण है। तथा अयोग्य नाम, स्थापना और द्रव्य आदिका मन, वचन और कायसे त्याग कर देना प्रत्याभ्यास है।

विशेष नियम

ये साधुके मूल गुण हैं। इनका वह नियमित रूपसे पालन करता है। इनके सिवा उक्त धर्मके पूरक कुछ उपयोगी नियम और हैं जिनको जीवनमें उतारनेसे साधुधर्मकी रक्षा मानी जाती है। वे ये हैं—१ जो अपनेसे बड़े पुराने दीक्षित साधु हैं, उनके सामने आनेपर अभ्युत्थान और प्रणाम आदि द्वारा उनकी समुचित विनय करता है। २. आगमार्थके सुनने और ग्रहण करनेमें रुचि रखता है। ३. गुरु आदिसे शंकाका निवारण विनयपूर्वक करता है। ४ श्रुतका अभ्यास बढ जानेपर न तो अहंकार करता है और न उसे छिपाता है। ५. ज्ञान और संयमके उपकरणोंके प्रति आसक्ति नहीं रखता। ६. जिस पुस्तकका स्वाध्याय करता है, उसे ही स्वाध्याय समाप्त होने तकके लिए स्वीकार करता है। अनावश्यक पुस्तकोंके संग्रहमें रुचि नहीं रखता। अनुसन्धानके लिए अधिक पुस्तकोंका अवलोकन करना वर्जनीय नहीं है, परन्तु उनके संग्रहमें रुचि नहीं रखता। ७. अपने गुरु और गुरुकुलके अनुकूल प्रवृत्त करता है। ८. संयमके योग्य क्षेत्र, निर्जन वन, गिरि-गुफा या वैत्याल्य आदिमें निवास करता है। ९. अन्य साधुओंकी आवश्यकतानुसार वैवाच्य करता है। १०. रात्रिमें एक दिन और शहरमें पाँच दिन निवास करता है। ११. पहले अपनी गुरु-परम्परासे आये हुए आगमका विधिपूर्वक अध्ययन करके अनन्तर गुरुकी आज्ञासे अन्य शास्त्रोंका अध्ययन करता है। १२. अध्ययन करनेके बाद यदि अन्य धर्मावलन आदि स्थानमें जानेकी इच्छा हो तो गुरुसे अनेक बार पृच्छापूर्वक अनुज्ञा लेकर अकेला नहीं जाता है किन्तु अन्य साधुओंके साथ जाता है। अकेले विहार करनेकी गुरु ऐसे साधुको ही अनुज्ञा देते हैं

जो सूत्रार्थका जाता है, उत्तम प्रकारसे तपस्चर्यामें रत है, जिसने सहनशक्ति बढ़ा ली है, जो धान्त और प्रशस्त परिणामवाला है, उत्तम सहननका धारी है, सब तपस्विधर्मोंमें पुराना है, अपने आचारकी रक्षा करनेमें समर्थ है और जो देशकालका पूर्ण ज्ञाता है। जो इन गुणोंका धारी नहीं है, उसके एकलविहारी होनेपर गुप्तका अपवाद होनेका, श्रुतका विच्छेद होनेका और तीर्थके मलिन होनेका भय बना रहता है। तथा स्वैराचारकी प्रवृत्ति बढ़ने लगती है। और भी अनेक दोष हैं, इसलिए हर कोई साधु एकलविहारी नहीं हो सकता। जो इस प्रवृत्तिको प्रोत्साहन देते हैं, वे भी उक्त दोषोंके भागी होते हैं। प्रायः जो गारुड दोषने युक्त होता है, मायावी होता है, आलसी होता है, व्रतादिके पूर्णरूपसे पालन करनेमें असमर्थ होता है और पापबुद्धि होता है, वही गुप्तकी अवहेलना करके अकेला रहना चाहता है। १३. आर्थिका या अन्य स्त्रीके अकेली होनेपर उससे बातचीत नहीं करता और न वहाँ ठहरता ही है। १४. यदि बातचीत करनेका विशेष प्रयोजन हो तो अनेक स्त्रियोंके रहते हुए ही दूरसे उनसे बातचीत करता है। १५. आर्थिकाओं या अन्य व्रती श्राविकाओंके उपाश्रयमें नहीं ठहरता। १६. अपनी प्रभाववृद्धिके लिए मन्त्र, तन्त्र और ज्यो तपविद्याका उपयोग नहीं करता। १७. तैलमर्दन आदि द्वारा शरीरका संस्कार नहीं करता और सुगन्धित द्रव्योंका उपयोग नहीं करता। १८. शीत आदिकी बाधासे रक्षाके उपायोंका आश्रय नहीं लेता। १९. वसतिका आदिका द्वार स्वयं बन्द नहीं करता तथा वहाँ आनेवाले अन्य व्यक्तिको नहीं रोकता। २०. दीपक या लालटेनकी रोशनीको कम-अधिक नहीं करता। बँटरी भी पासमें नहीं रखता। २१. उष्णताका वारण करनेके लिए पंखे आदिका उपयोग नहीं करता। २२. अपने साथ नौकर आदि नहीं रखता। २३. किसीके साथ विसंवाद नहीं करता। २४. तीर्थादिकी यात्राके लिए अर्थका संग्रह नहीं करता और न इसकी पूर्तिके लिए उपदेश देता है। २५. तथा यात्राके समय किसी प्रकारकी सवारीका उपयोग नहीं करता। पैदल ही विहार करता है। इन नियमोंके सिवा और भी बहुतसे नियम हैं जिनका वह संयमकी रक्षाके लिए भले प्रकार पालन करता है।

२. आर्थिकाओंके विशेष नियम

उक्त धर्मका समग्ररूपमें आर्थिकाएँ भी पालन करती हैं। इसके सिवा उनके लिए जो अन्य नियम बतलाये गये हैं, उन्हें भी वे आचरणमें लाती हैं। वे अन्य नियम ये हैं—वे परस्परमें एक-दूसरेके अनुकूल होकर एक-दूसरेकी रक्षा करती हुई रहती हैं। २. रोष, वैरभाव और मायाभावसे रहित होकर लज्जा और मर्यादाका ध्यान रखती हुई उचित आश्रयका पालन करती हैं। ३. सूत्रका अध्ययन, सूत्रपाठ, सूत्रका श्रवण, उपदेश देना, बारह अनुप्रेषाओंका चिन्तन, तप, विनय और संयममें सदा सावधान रहती हैं। ४. शरीरका संस्कार नहीं करती। ५. सादा बिना रँग हुआ वस्त्र रखती हैं। ६. जहाँ गृहस्व निवास करते हैं, उस मकान आदिमें नहीं ठहरती। ७. कभी अकेली नहीं रहती। कमसे कम दो-तीन मिलकर रहती हैं। ८. बिना प्रयोजनके किसीके घर नहीं जाती। यदि प्रयोजनवश जाना ही पड़े तो गणिनीसे अनुज्ञा लेकर मिलकर ही जाती हैं। ९. रोना, बालक आदिको स्नान कराना, भोजन बनाना, दाईका कार्य और कुषि आदि छह प्रकारका आरम्भ कर्म नहीं करतीं। १०. साधुओंका पाद-प्रक्षालन व उनका परिमार्जन नहीं करती। ११. वृद्धा आर्थिकाको मध्यमें करके तीन, पाँच या सात आर्थिकाएँ मिलकर एक-दूसरेकी रक्षा करती हुई आहारको जाती हैं। १२. आचार्यसे पाँच हाथ, उपाध्यायसे छह हाथ और अन्य साधुओंसे सात हाथ दूर रहकर गो-आसनसे बैठकर उमकी बन्दना करती हैं।

जो साधु और आर्थिकाएँ इस आचारका पालन करते हैं, वे जन्ममें पूजा और कीर्तिको प्राप्त करते हुए अन्तमें यथानियम मोक्ष-सुखके भागी होते हैं।

३. गृहस्थधर्म

मोक्ष-प्राप्तिका साक्षात् मार्ग मुनिधर्म ही है। किन्तु जो व्यक्ति मुनिधर्मको स्वीकार करनेमें असमर्थ होते हुए भी उसे जीवनव्रत बनानेमें अनुराग रखते हैं, वे गृहस्थ धर्मके अधिकारी माने गये हैं। मुनिधर्म उत्सर्ग मार्ग है और गृहस्थधर्म अपवाद मार्ग है। तात्पर्य यह है कि गृहस्थधर्ममें आशिक आत्मशुद्धि और स्वावलम्बन की शिक्षा मिलती है, इसलिए यह भी मोक्षका मार्ग माना गया है।

समीचीन श्रद्धा और उसका फल

जो मुनिधर्म या गृहस्थधर्मको स्वीकार करता है उसकी पाँच परमेष्ठी और जिनदेव द्वारा प्रतिपादित शास्त्रमें अवश्य श्रद्धा होती है। वह अन्य किसीको मोक्षप्राप्तिये साधक नहीं मानता इसलिए आत्मशुद्धिकी दृष्टिसे इनके सिवा अन्य किसीकी बन्दना और स्तुति आदि नहीं करता। तथा उन स्थानोंको आयतन भी नहीं मानता, जहाँ न तो मोक्षमार्गकी शिक्षा मिलती है और न मोक्षमार्गके उपयुक्त साधन ही उपलब्ध होते हैं। लौकिक प्रयोजनकी सिद्धिके लिए दूसरेका आदर-सत्कार करना अन्य बात है। वह जानता है कि शरीर मेरा स्वरूप नहीं है, इसलिए शरीर, उसकी सुन्दरता और बलका अहंकार नहीं करता। धन, ऐश्वर्य, कुल और जाति ये या तो माता-पिताके निमित्तसे प्राप्त होते हैं या प्रयत्नसे प्राप्त होते हैं। ये आत्माका स्वरूप नहीं हो सकते, इसलिए इनका भी अहंकार नहीं करता। ज्ञान और तप ये समीचीन भी होते हैं और असमीचीन भी होते हैं। जिसे आत्मदृष्टि प्राप्त है, उसके ये असमीचीन ही नहीं सकते, इसलिए इन्हें मोक्षमार्गका प्रयोजक जान इनका भी अहंकार नहीं करता। धर्म आत्माका निज रूप है यह वह जानता है, इसलिए अपनी खोयी हुई उस निधिसे प्राप्त करनेके लिए वह सदा प्रयत्नशील रहता है।

पाँच अणुव्रत

इस प्रकार दृढ़ आस्थाके साथ सम्यग्दर्शनको स्वीकार करके वह अपनी शक्तिके अनुसार गृहस्थधर्मके प्रयोजक बारह व्रतोंको धारण करता है। बारह व्रत ये हैं—पाँच अणुव्रत, तीन गुणव्रत और चार शिक्षाव्रत। हिंसा, असत्य, चोरी अन्नह्य और परिग्रहका वह एकदेश त्याग करता है, इसलिए उसके पाँच अणुव्रत होते हैं। तात्पर्य यह है कि वह अस-हिंसासे तो विरत रहता ही है। बिना प्रयोजनके एवेन्द्रिय जीविका भी बच नहीं करता। ऐसा बचन नहीं बोलता जिससे दूसरोंकी हानि हो या बोलनेमें दूसरोंके सामने अप्रमाणित बनना पड़े। अन्यकी छोटी, बड़ी किसी वस्तुको उसकी आज्ञाके बिना स्वीकार नहीं करता। अपनी स्त्रीके सिवा अन्य सब स्त्रियोंको माता, बहिन या पुत्रीके समान मानता है और आवश्यकतासे अधिक धनका मंचय नहीं करता। तीन अणुव्रत

इन पाँच व्रतोंकी वृद्धिके लिए वह दिग्भ्रत, देशभ्रत और अनर्घदण्डविरतव्रत—इन तीन गुणव्रतोंको भी धारण करता है। दिग्भ्रतमें जीवन-भरके लिए और देशभ्रतमें कुछ कालके लिए क्षेत्रकी मर्यादा की जाती है। गृहस्थका पुत्र, स्त्री और धन-सम्पदासे निरन्तर सम्पर्क रहता है। इस कारण उसकी तृष्णामें वृद्धि होना सम्भव है। ये दोनों व्रत उसी तृष्णाको कम करनेके लिए या सीमित रखने के लिए स्वीकार किये जाते हैं। प्रथम व्रतको स्वीकार करते समय वह इस प्रकारकी प्रतिज्ञा करता है कि मैं जीवन-भर अपने व्यापार आदि प्रयोजनकी सिद्धि इस क्षेत्रके भीतर रहकर ही करूँगा। इसके बाहर होनेवाले व्यापार आदिसे या उसके निमित्तसे होनेवाले लाभसे मुझे कोई प्रयोजन नहीं है। समय-समयपर यथानियम दूसरे व्रतको स्वीकार करते समय वह अपने इस क्षेत्रको और भी सीमित करता है और इस प्रकार अपनी तृष्णापर उत्तरोत्तर नियन्त्रण स्थापित करता जाता है। इतना ही नहीं वह आजीविकामे और अपने आचार-व्यवहारमें उन्हीं साधनोंका

उपयोग करता है, जिन्से दूसरे प्राणियोंको किसी प्रकारकी बाधा नहीं होने पाती। जिन्से दूसरोंकी हानि होनेकी सम्भावना होती है उनका वह निर्माण भी नहीं करता और ऐसा करके वह स्वयंको अनर्थदण्डसे बचाता है।

चार शिक्षाव्रत

वह अपने जीवनमें कुछ शिक्षाएँ भी स्वीकार करता है। प्रथम तो वह समता तत्त्वका अभ्यास कर अपने सामायिक शिक्षाव्रतको पুষट करता है। दूसरे पर्व दिनोंमें एकासन और उपवास आदि व्रतोंको स्वीकार कर वह प्रोषधोपवास व्रतकी रक्षा करता है। शरीर मुखशील न बने और आत्मशुद्धिकी ओर गृहस्थका चित्त जावे, इस अभिप्रायसे वह इस व्रतको स्वीकार करता है। वह अपने आहार आदिमें प्रयुक्त होनेवाली सामग्रीका भी विचार करता है और मन तथा इन्द्रियोंको मत्त करनेवाली तथा दूसरे जीवोंको बाधा पहुँचाकर निष्पन्न की गयी सामग्रीका उपयोग न कर उपभोग-परिभोग परिमाणव्रतको स्वीकार करता है। अतिथि सबका आदरणीय होता है और उससे समयके अनुरूप शिखा मिलती है, इसलिए वह अतिथिसंविभागव्रतको स्वीकार कर सबकी यथोचित व्यवस्था करता है। ये गृहस्थके द्वारा करने योग्य बारह व्रत हैं। इनके धारण करनेसे उसका गृहस्थिक जीवन सफल माना जाता है।

४. कृतिकर्म-देवपूजा

हमने मुनिधर्म और गृहस्थधर्मका सामान्यरूपसे दिग्दर्शन कराते समय जिस प्रमुख धर्मका बुद्धिपूर्वक उल्लेख नहीं किया है वह है कृतिकर्म। कृतिकर्म साधु और गृहस्थ दोनोंके आवश्यक कार्योंमें मुख्य है। यद्यपि साधु सामारिक प्रयोजनोंसे मुक्त हो जाता है, फिर भी उसका चित्र भूलकर भी लौकिक समृद्धि, यश और अपनी पूजा आदिकी ओर आकृष्ट न हो और गमनागमन, आहारग्रहण आदि प्रवृत्ति करते समय लगे हुए दोषोंका परिमार्जन होता रहे, इसलिए साधु कृतिकर्मको स्वीकार करता है। गृहस्थकी जीवनचर्या ही ऐसी होती है जिसके कारण उसको प्रवृत्ति निरन्तर सदाशु बनी रहती है, इसलिए उसे भी कृतिकर्म करनेका उपदेश दिया गया है।

पर्यायवाची नाम

मूलाचारमें कृतिकर्मके चार पर्यायवाची नाम दिये हैं—कृतिकर्म, चित्तिकर्म, पूजाकर्म और विनय-कर्म।^१ इनकी व्याख्या करते हुए वहाँ कहा गया है कि जिस अक्षरोच्चारणवाचनिक क्रियाके, परिणामोंकी विगुणिक्रम मानसिक क्रियाके और नमस्कारादि कायिक क्रियाके करनेसे ज्ञानावरणादि आठ प्रकारके कर्मोंका 'कृत्यते छिद्यते' छेद होता है उसे कृतिकर्म कहते हैं। यह पुण्यसंचयका कारण है, इसलिए इसे चित्तिकर्म भी कहते हैं। इसमें चौबीस तीर्थकरों और पाँच परमेष्ठी आदिकी पूजा की जाती है, इसलिए इसे पूजाकर्म भी कहते हैं तथा इसके द्वारा उत्कृष्ट विनय प्रकाशित होती है, इसलिए इसे विनयकर्म भी कहते हैं। यहाँ विनय-की 'विनीयते निराक्रियते' ऐसी व्युत्पत्ति करके इसका फल कर्मोंकी उदय और उदीरणा आदि करके उनका नाश करना भी बतलाया गया है। तात्पर्य यह है कि कृतिकर्म जहाँ कर्मोंकी निर्जराका कारण है, वहाँ यह उत्कृष्ट पुण्य संचयमें हेतु है और विनयगुणका मूल है, इसलिए उसे प्रमादरहित होकर साधुओं और गृहस्थों-को यथाविधि करना चाहिए।

१. मूलाचार, षडाव्ययकाधिकार, भाषा ७९।

समय-विचार

कृतिकर्म कब किया जाये इस प्रश्नका समाधान करते हुए लिखा है कि कृतिकर्म तीनों सन्ध्याकालोंमें करना चाहिए।^१ धीरसेन स्वामी अपनी धवला टीका में कहते हैं कि तीन बार ही करना चाहिए ऐसा कोई एकान्त नियम नहीं है। अधिक बार भी किया जा सकता है, पर तीन बार अवश्य करना चाहिए। यह तो हम आगे बतलानेवाले हैं कि तीन सन्ध्याकालोंमें जो कृतिकर्म किया जाता है, उसमें सामायिक, चतुर्विंशतिस्तव और बन्दना इन तीनोंकी मुख्यता है, इसलिए आजकल जिन विद्वानों और त्यागियोंका यह मत है कि साधुको प्रतिदिन देवबन्दना करनी ही चाहिए, ऐसा कोई नियम नहीं है, उनका वह मत आद्यमसंगत नहीं जान पड़ता। तीनों सन्ध्याकालोंमें किया जानेवाला कृतिकर्म साधु और श्रावक दोनोंका एक समान है। अतः केवल इतना है कि साधु अपरिग्रही होनेसे कृतिकर्म करते समय अक्षत आदि द्रव्यका उपयोग नहीं करता और गृहस्थ उसका भी उपयोग करता है।

गृहस्थका कृतिकर्म

मूलाधारमें कृतिकर्मके व्याख्यानके प्रसंगसे विनयकी व्याख्या करते हुए उसके पाँच भेद किये हैं—लोकानुवृत्तिविनय, अर्धविनय, कामविनय, भयविनय और मोक्षविनय। अर्धविनय, कामविनय और भयविनय ये संसारकी प्रयोजक हैं यह स्पष्ट ही है। लोकानुवृत्तिविनय दो प्रकार की है—एक वह जिसमें यथावसर सबका उचित आदर-सत्कार किया जाता है और दूसरी वह जो देवपूजा आदिके समयकी जाती है। यहाँ देवपूजा अपने वैभवेके अनुसार करनी चाहिए यह कहा है।^२ इससे विदित होता है कि गृहस्थ कृतिकर्म करने समय अक्षत आदि सामग्रीका उपयोग करता है। वह सामग्री कैसी हो इसके सम्बन्धमें मूलाचार प्रथम अधिकारके श्लोक २४ की टीकामें आचार्य बसुनन्दि कहते हैं—जिनेन्द्रदेवकी पूजाके लिए गन्ध, पुष्प और धूप आदि जिस सामग्रीका उपयोग किया जावे, वह प्राहुक और निर्दोष होनी चाहिए। इससे भी गृहस्थ कृतिकर्म करते समय सामग्रीका उपयोग करता है इसकी सूचना मिलती है।

आलम्बन

कृतिकर्म करने का मुख्य हेतु आत्मशुद्धि है। इसलिए यह विधि सम्पन्न करते समय उन्हीका आलम्बन लिया जाता है, जिन्होंने आत्मशुद्धि करके या तो मोक्ष प्राप्त कर लिया है या जो अरहन्त अवस्थाको प्राप्त हो गये हैं। आचार्य, उपाध्याय और साधु तथा जिन-प्रतिमा और जिनबाणी—ये भी आत्मशुद्धिमें प्रयोजक होनेसे उसके आलम्बन माने गये हैं। यहाँ यह प्रश्न होता है कि देवपूजा आदि कार्य बिना रागके नहीं होते और राग संसारका कारण है, इसलिए कृतिकर्मको आत्मशुद्धिमें प्रयोजक कैसे माना जा सकता है। समाधान यह है कि जबतक सराग अवस्था है, तबतक जीवके रागकी उत्पत्ति होती ही है। यदि वह राग लौकिक प्रयोजनकी सिद्धिके लिए होता है तो उससे संसारकी वृद्धि होती है। किन्तु अरिहन्त आदि स्वयं राग और द्वेषसे रहित होते हैं। लौकिक प्रयोजनसे उनकी पूजाकी भी नहीं की जाती है, इसलिए उनमें पूजा आदिके निमित्तसे होनेवाला राग मोक्षमार्गका प्रयोजक होनेमें प्रशस्त माना गया है। मूलाचारमें भी कहा है कि जिनेन्द्रदेवकी भक्ति करनेसे पूर्व संचित सब कर्मोंका क्षय होता है आचार्यके प्रसादसे विद्या और मन्त्र सिद्ध होते हैं। ये संसारसे तारनेके लिए नौकाके समान हैं। अरिहन्त, बीतराग धर्म, द्वादशाग

१. धट्टखण्डागम, कर्म अनुयोगद्वार, सूत्र २८।

२. मूलाचार, षड्वाक्यकाविकार, गाथा ८४।

बाणी, आचार्य, उपाध्याय और माधु—इनमें जो अनुराग करने हैं, उनका वह अनुराग प्रशस्त होता है। इनके अभिमुख होकर विनय और भक्ति करनेमें सब ऋषीं की सिद्धि होती है। इसलिए भक्ति रागपूर्वक मानी गयी है। किन्तु यह निदान नहीं है। निदान सत्ता होता है और भक्ति निष्काम। यही इन दोनोंमें अन्तर है।

विधि

बन्दनाक लिए जाते समय श्री जिनालयके दृष्टिपथमें आनेपर 'दृष्टं जिनेन्द्रभवनं भवतापहारि' पाठ पड़े। अनन्तर हाथ-पैर धोकर 'गिसही गिसही गिसही' ऐसा तीन बार उच्चारण करके जिनालयमें प्रवेश करें। भगवान् जिनेन्द्रदेवके दर्शनसे पुलकित वदन और आत्मविभोर हो उनके सामने हाथ जोड़कर खड़ा हो जावे। अनन्तर दोषविशुद्धिके लिए ईर्ष्यापथशुद्धि करके यथाविधि सामायिकदण्डक, त्थोस्सामिदण्डक चैत्यभक्ति और पंचगुरुभक्ति पड़े। अन्तमें देवबन्दना करते समय लगे दाँवके परिमार्जनके लिए यथाविधि समाधिभक्ति पढ़कर देवबन्दनाका कृतिकर्म सम्पन्न करें।

इस कृतिकर्मको करते समय कहीं बैठकर अष्टांग नमस्कार करे कहीं खड़े-खड़े ही नमस्कार करे तथा कहीं मन, वचन और श्रावकी शुद्धिके सूचक तीन आवर्त करे आदि सब विधि विविध शास्त्रोंमें बतलायी गयी है। इस विधिको सूचित करनेवाला एक सूत्र षट्स्रण्डागमके कर्म अनुयोगद्वारमें भी आया है।^१ उसके अनुसार कृतिकर्मके छह भेद होते हैं—उसका प्रथम विशेषण आत्माधीन है। कृतिकर्म पुरोः स्वाधीनताके साथ करना चाहिए, क्योंकि पराधीन होकर किये गये कार्यसे इष्ट फलकी प्राप्ति नहीं होती। दूसरा विशेषण तीन प्रदक्षिणा देना है। गुरु, जिन और जिनगृहकी बन्दना करते समय तीन प्रदक्षिणा देकर नमस्कार करना चाहिए। तीसरा विशेषण तीन बार करना है। प्रदक्षिणा और नमस्कार आवि क्रिया तीन-तीन बार करनी चाहिए। या एक दिनमें जिन, गुरु और जिनगृह आविकी बन्दना कमसे कम तीन बार करनी चाहिए यह इसका भाव है। चौथा विशेषण भूमिपत्र बैठकर तीन बार अष्टांग नमस्कार करना है। सर्व-प्रथम हाथ-पैर धोकर गुड मनसे जिन-मन्दिरमें जाकर जिनदेवकी बैठकर अष्टांग नमस्कार करें। यह प्रथम नति है। पुनः उठकर और जिनेन्द्रदेवकी प्रार्थना करके बैठकर अष्टांग नमस्कार करना यह दूसरी नति है। पुनः उठकर सामायिकदण्डकसे आत्मशुद्धि करके तथा कषायके साथ शरीरका उत्सर्ग करके जिनेन्द्रदेवके अनन्त गुणोंका ध्यान करते हुए चौबीस तीर्थकर जिन, जिनालय और गुरुओंकी स्तुति करके भूमिमें बैठकर अष्टांग नमस्कार करना, यह तृतीय नति है। इस प्रकार एक कृतिकर्ममें तीन अष्टांग नमस्कार होते हैं। पाँचवाँ विशेषण चार बार सिर नवाना है। सामायिकदण्डकके आदिमें और अन्तमें तथा त्थोस्सामिदण्डकके आदिमें और अन्तमें इस प्रकार एक कृतिकर्ममें सब मिलाकर चार बार सिर झुकाकर नमस्कार किया जाता है। छठा विशेषण बारह आवर्त करना है। दोनों हाथोंको जोड़कर और कमल के समान मुकुलित करके दक्षिण भागसे प्रारम्भ करके दाम भागकी ओर ले जाकर और दाम भागसे पुनः दक्षिण भागकी ओर घुमाते हुए ले आना आवर्त है। इतनी विधि करनेमें एक आवर्त होता है। एक कृतिकर्ममें ऐसे बारह आवर्त होते हैं। सामायिकदण्डकके आदिमें और अन्तमें तथा त्थोस्सामिदण्डकके आदिमें और अन्तमें तीन-तीन आवर्त होते हैं, इसलिए इनका जोड़ बारह हो जाता है।

१. गिसही यह चैत्यालयका पर्यायनाम प्रतीत होता है। समया समाजमें और इन्दौर आदि नगरोंमें इस शब्दका प्रयोग आज भी किया जाता है।

२. 'तमादाहीणं पदाह्णिणं सिक्खुत्तं' तियोणं चहुसिरं बारसावत्तं तं सब्बं किरियाकम्मं णाम' ॥२८॥

मूलाचारमें अन्य सब विधि षट्क्षणागमके अनुसार कही है। मात्र वहाँ अष्टाग नमस्कार दो बार करनेका ही विधान है—प्रथम सामायिकदण्डकके प्रारम्भमें और दूसरा त्वोस्सामिदण्डकके प्रारम्भमें। हरिवंश-पुराणमें भी भूमिस्पर्शरूप दो ही अष्टाग नमस्कारोंका उल्लेख है—प्रथम सामायिकदण्डकके प्रारम्भमें और दूसरा त्वोस्सामिदण्डकके अन्तमें। इसमें प्रतीत होता है कि पूर्व कालमें देशभेदे कृतिकर्मके बाह्य आचारमें थोड़ा बहुत अन्तर भी प्रचलित रहा है। इतना अवश्य है कि देववन्दनाके समय सामायिकदण्डक, त्वोस्सामिदण्डक, पंचगुरुभक्ति और यथासम्भव समाधिभक्ति यथाविधि अवश्य पढ़ी जाती हैं। इस विषयकी विस्तृत चर्चा श्री पं० पन्नालालजी सोनीने क्रिया-कलापमेंकी है। विशेष जिज्ञासुओंको बहोसे ज्ञान प्राप्त करके अपने कृतिकर्ममें संशोधन करनेमें उससे सहायता लेनी चाहिए।

वर्तमान पूजाविधि

वर्तमानमें जो दर्शनविधि और पूजाविधि प्रचलित है, उसमें वे सब गुण नहीं रहने पाये हैं, जो षट्-क्षणागम आदिमें प्रतिदिन क्रिया-कर्ममें निविष्ट किये गये हैं। अधिकतर श्रावक और त्यागीगण जिन्हें जितना अवकाश मिलता है, उसके अनुसार इस विधिको सम्पन्न करते हैं। व्रती श्रावकोंमें और साधुओंमें त्रिकाल देव-वन्दनाका नियम तो एक प्रकारसे उठ ही गया है। प्रतिक्रमण और आलोचना करनेकी विधि भी समाप्तप्राय ही है। यह कृतिकर्मका आवश्यक अंग है। फिर भी समग्र पूजाविधिको देखनेसे ऐसा अवश्य प्रतीत होता है कि उसमें पूर्वांश देववन्दना (कृतिकर्म) का समावेश अवश्य किया गया है। इतना अवश्य है कि कुछ आवश्यक क्रियाएँ छूट गयी हैं और कुछ नयी आ मिली हैं। कृतिकर्म प्रारम्भ करनेके पूर्व ईर्ष्यापथशुद्धि करनी चाहिए उसे वर्तमान समयमें व्रती श्रावक भी नहीं करते। अव्रती श्रावकोंकी बात अलग है। सामायिक-दण्डक समग्र ठो नहीं पर उसका प्रारम्भिक भाग पंच नमस्कार मन्त्र और चत्वारिदण्डकको पूजाविधिमें यथास्थान सम्मिलित कर लिया गया है। मात्र उसे पढ़कर पुष्पाञ्जलि क्षेपण कर देते हैं। त्वोस्सामिदण्डकके स्थानमें 'श्रीवृषभो नः स्वस्ति' यह स्वस्तिपाठ और पंचगुरुभक्तिके स्थानमें 'नित्यप्रकम्पा' यह स्वस्तिपाठ वर्तमान पूजाविधिमें सम्मिलित है, जो कृतिकर्मके अनुसार है। अर्थात् पहले 'श्रीवृषभो नः स्वस्ति' यह पढ़कर बादमें पंचगुरुभक्ति पढ़ी जाती है। किन्तु इनके बीचमें चैत्यभक्ति नहीं पढ़ी जाती। प्राचीन चैत्यभक्ति दो मिलती है—एक लघुचैत्यभक्ति और दूसरी बृहच्चैत्यभक्ति। इसमेंसे लघुचैत्यभक्ति पूजाविधिमें अवश्य सम्मिलित की गयी है, किन्तु वह अपने स्थानपर न होकर देव, शास्त्र और गुरु तथा बीस तीर्थकरकी पूजाके बादमें आती है। जिसे वर्तमानमें कृत्रिमाकृत्रिम जिनालय पूजा कहते हैं, वह लघुचैत्यभक्ति ही है। इसे पढ़कर इसका आलोचना पाठ भी पढ़ते हैं और अन्तमें 'अथ पौर्वाहिक' इत्यादि पढ़कर नौ बार णमोकार मन्त्रका जाप भी करते हैं। 'अथ पौर्वाहिक' इत्यादि पाठ द्वारा पंचगुरुभक्तिका कृत्य विज्ञापन किया गया है, इसलिए इसके आगे पंच-गुरुभक्ति करनी चाहिए, इसे कोई नहीं जानता। कृतिकर्मके अन्तमें पहले समाधिभक्ति पढ़ी जाती थी, उसे पूजाविधिके अन्तमें वर्तमान समयमें भी यथास्थान पढ़ते हैं। जिसे आजकल शान्तिपाठ कहा जाता है वह समाधिभक्ति ही है। अन्तर केवल इतना है कि समाधिभक्तिमें 'प्रथमं करणं चरणं द्रव्यं नमः' यहाँसे लेकर आगेका पाठ पढ़ा जाता था और शान्तिपाठमें 'शान्तिजिन शशि'—इत्यादि पाठ भी सम्मिलित कर लिया गया है। इससे उद्देश्यमें भी अन्तर आ गया है।

इतना सब लिखनेका अभिप्राय इतना ही है कि वर्तमान पूजाविधिमें यद्यपि पुराने कृतिकर्मका समावेश किया गया है, पर कृत्यविज्ञापन, प्रतिक्रमण और आलोचना पाठ छोड़ दिये गये हैं। विधिमें जो एकरूपता थी वह भी नहीं रहने पायी है। देववन्दनाके समय हमें क्या कितना करना चाहिए यह कोई नहीं जानता।

द्विष्यकी बहुलता और प्रधानता हो जानेसे कृत्तिकर्म देवदर्शन और देवपूजा—इस प्रकार दो भागोंमें विभक्त हो गया है। वस्तुतः इन दोनोंमें कोई अन्तर नहीं है। गृहस्थ अपने साथ प्रायुक्त द्रव्य लाकर यथास्थान उसका प्रयोग करे यह बात अलग है। इसका निषेध नहीं है। पण्डितप्रवर आशाघरजीने श्रावणकी दिनचर्यामें त्रिकाल वैश्वानरके समय दोनों प्रकारसे पूजा करनेका विधान किया है। प्रातःकालीन देववन्दनाका विधान करते हुए वे लिखते हैं कि श्री जिनमन्दिरमें जाते समय गृहस्थ को चार हाथ भूमि शोषकर जाना चाहिए। मन्दिरमें पहुँचकर और हाथ-पैर धोकर सर्वप्रथम 'जाव अरहुंताणं' इत्यादि वचन बोलकर पहले ईयंपिपथशुद्धि करनी चाहिए। अनन्तर 'जयन्ति निजिताशेष—' इत्यादि पढ़कर या पूजाष्टक पढ़कर देववन्दना करनी चाहिए। सर्वप्रथम जिनन्द्रदेवकी पूजा करे। उसके बाद श्रुत और सूरिकी पूजा करे। इसे वे जघन्य वन्दनाविधि कहते हैं। तात्पर्य यह है कि अष्ट द्रव्यसे यदि गृहस्थ देववन्दना करता है तो सर्वोत्कृष्ट है और यदि अष्टद्रव्यके बिना करता है तो भी हानि नहीं है। मात्र देववन्दना यथाविधि होनी चाहिए।

पूजाविधिका अन्य प्रकार

साधारणतः देवपूजाका जो पुरातन प्रकार रहा है और उसका वर्तमान समयमें प्रचलित पूजाविधिमें जिस प्रकार समावेश किया गया है, उसका हमने स्पष्टीकरण किया ही है। साथ ही उसमें न्यूनाधिकता हुई है, उसपर भी हम विचार कर आये हैं। यहाँ हम पूजाके उस प्रकारका भी उल्लेख कर देना चाहते हैं, जिसे सोमदेवसूरिने यशस्तिलकचम्पूमें निबद्ध किया है, क्योंकि वर्तमान पूजाविधिपर इसका विशेष प्रभाव दिखलाई देता है। वे लिखते हैं—

प्रस्तावना पुराकर्म स्थापना संनिधापनम् ।

पूजा पूजाफलं चेति षड्विधं देवसेवनम् ॥—कल्प ३६॥

देवपूजा छह प्रकारकी है—प्रस्तावना, पुराकर्म, स्थापना, संनिधापन, पूजा और पूजाफल। इन छह कर्मोंका विस्तृत विवेचन करते हुए वे लिखते हैं—जिनेन्द्रदेवका गुणानुवाद करते हुए अभिषेकविधि करनेकी प्रस्तावना करना प्रस्तावना है। पीठके चारों कोणोंपर जलसे भरे हुए चार कलशोंकी स्थापना करना पुराकर्म है। पीठपर यथाविधि जिनेन्द्रदेवको स्थापित करना स्थापनाकर्म है। ये जिनेन्द्रदेव है, यह पीठ मेलपर्वत है, जलपूर्ण ये कलश क्षीरोदधिके जलसे पूर्ण कलश हैं और मैं इन्द्र हूँ, जो इस समय अभिषेकके लिए उद्यत हुआ हूँ—ऐसा विचार करना संनिधापन है। अभिषेकपूर्वक पूजा करना पूजा है और सबके कल्याणकी भावना करना पूजाफल है।

श्री सोमदेव द्वारा प्रतिपादित यह पूजाविधि वही है जो कि वर्तमान समयमें प्रचलित है। मात्र इसमें न तो वर्तमान समयमें प्रत्येक पूजाके प्रारम्भमें विद्ये जानेवाले आह्वान, स्थापना और संनिधीकरणका कोई विधान किया है और न विसर्जन विधिका ही निर्देश किया है। यद्यपि यहाँपर जिन-प्रतिमाके स्थापित करनेको स्थापना और उसमें साक्षात् जिनेन्द्रदेवकी कल्पना करनेको संनिधापन कहा है, इसलिए इससे आह्वानन, स्थापना और संनिधीकरणका भाव अवश्य लिया जा सकता है। जो कुछ भी हो, इतना स्पष्ट है कि इस विधिमें उस आचारका पूरी तरहसे समावेश नहीं होता, जिसका निर्देश हम पहले कर आये हैं।

विचारणीय विषय

इतना लिखनेके बाद हमें वर्तमान पूजाविधिमें प्रचलित दो-तीन बातोंका संकेत कर देना आवश्यक प्रतीत होता है। प्रथम बात आह्वान, स्थापना और संनिधीकरणके विषयमें कहनी है। वर्तमान समयमें जितनी पूजाएँ की जाती हैं, उनको प्रारम्भ करते समय सर्वप्रथम यह क्रिया की जाती है। जैन परम्परामें स्थापना-

निलोपका बहुत अधिक महत्त्व है इसमें सन्देह नहीं। पण्डितप्रवर आशाघरजीने जिनाकारको प्रकट करनेवाली भुक्तिके न रहनेपर असत आदिमें भी स्थापना करनेका विधान किया है।^१ किन्तु जहाँ साक्षात् जिनप्रतिभा विराजमान है और उसके आलम्बनमें पंचपरमेष्ठी और चौबीस तीर्थंकर आदिकी पूजा की जा सकती है, वहाँ क्या आह्वान आदि क्रियाका किया जाना उपयुक्त है? देववन्दनाकी जो प्राचीन विधि उपलब्ध होती है, उसमें इसके लिए स्थान नहीं है, यह बात उस विधिके देखनेसे स्पष्टतः लक्ष्यमें आ जाती है।

दूसरी बात विसर्जनके सम्बन्धमें कहनी है। विसर्जन आकार पूजाको स्वीकार करनेवालेका किया जाता है। किन्तु जैनधर्मके अनुसार कोई आटा है और पूजामें अर्पण किये गये भागको स्वीकार करता है, इस मान्यताको रंचमात्र भी स्थान नहीं है। पाँच परमेष्ठीके स्वरूपका विचार करनेसे यह बात और भी स्पष्ट हो जाती है। आगममें देववन्दनाकी जो विधि बतलायी है, उसके अनुसार देववन्दना-सम्बन्धी कृतिकर्म अस्तमें समाधिभक्ति करनेपर सत्पन्न हो जाता है, इसलिए मनमें यह प्रश्न उठता है कि पूजाके अन्तमें क्या विसर्जन करना आवश्यक है। इस समय जो विसर्जन पढ़ा जाता है उसके स्वरूपपर भी हमने विचार किया है। उससे मिलते-जुलते श्लोक ब्राह्मणधर्मके अनुसार किये जानेवाले क्रियाकाण्डमें भी पाये जाते हैं। तुलना कीजिए—

आह्वानं नैव जानामि नैव जानामि पूजनम् ।
विसर्जनं न जानामि क्षमस्व परमेश्वर ॥१॥
मन्त्रहीनं क्रियाहीनं द्रव्यहीनं तथैव च ।
तत्सर्वं क्षम्यता देव रक्ष रक्ष जिनेश्वर ॥२॥

इनके स्थानपर ब्राह्मण धर्ममें ये श्लोक उपलब्ध होते हैं—

आवाहनं न जानामि न जानामि विसर्जनम् ।
पूजनं नैव जानामि क्षमस्व परमेश्वर ॥१॥
मन्त्रहीनं क्रियाहीनं भवितहीनं जनादनं ।
यत्पूजित मया देव परिपूर्णं तदस्तु मे ॥२॥

'ज्ञानतोऽज्ञानतो वापि' इत्यादि श्लोक भी ब्राह्मण क्रियाविधिमें कुछ हेरफेरसे होना चाहिए ऐसा हमारा खयाल है। किन्तु तत्काल उपलब्ध न होनेसे वह नहीं दिया गया है।

'आहूता ये पुरा देवाः' इत्यादि श्लोक प्रतिष्ठापाठका है। पंचकल्याणककी समस्त क्रिया मुख्यतया चतुर्णिकायके देव सत्पन्न करने है, इसलिए पंचकल्याणक-प्रतिष्ठामें उनका आह्वान और स्थापना की जाती है तथा क्रियाविधिके सम्पन्न होनेपर उनका विसर्जन भी किया जाता है। इसलिए वहाँपर इस श्लोककी सार्थकता भी है। देवपूजामें इसकी रंचमात्र भी सार्थकता नहीं है।

तीसरी बात अभिषेकके विषयमें कहनी है। सामान्यतः अभिषेकके विषयमें दो मत पाये जाते हैं। एक मत यह है कि जिन-प्रतिभाकी पंचकल्याणक-प्रतिष्ठा हो जाती है, इसलिए उसका अभिषेक जन्म-कल्याणकका प्रतीक नहीं हो सकता। दूसरे मतके अनुसार अभिषेक जन्मकल्याणकका प्रतीक माना गया है। सोमदेव-सूरि इस दूसरे मतके अनुसर्ता जान पड़ते हैं, क्योंकि उन्होंने अभिषेक-विधिका विधान करते समय यह सब क्रिया बतलायी है, जो जन्मअभिषेकके समय होती है। फिर भी यह अवश्य ही विचारणीय हो जाता है कि यदि अभिषेक जन्मकल्याणकके समय किये गये अभिषेकका प्रतीक है तो इसमें पंचामृताभिषेक कहासे आ गया।

जन्मकल्याणकके समय तो बेबल जलसे अभिवेक किया जाता है। आगमिक परम्पराके अनुसार इसके ऐतिहासिक अनुसन्धानकी आवश्यकता है। इससे तथ्योंपर बहुत कुछ प्रकाश पड़नेकी सम्भावना है।

निष्कर्ष

देवपूजाके विषयोंमें इतना ऊहापोह करनेसे निष्कर्षके रूपमें हमारे मनपर जो छाप पड़ी है वह यह है कि वर्तमान पूजाविधिमें कृतिकर्मका जो आवश्यक अंग छूट गया है, यथास्थान उसे अवश्य ही सम्मिलित कर लेना चाहिए और प्रतिष्ठापाठके आधारसे इसमें जिस तत्त्वने प्रवेश कर लिया है उसका संशोधन कर देना चाहिए, क्योंकि पंचकल्याणक-प्रतिष्ठाविधिमें और देवपूजामें प्रयोजन आदिकी दृष्टिसे बहुत अन्तर है। वहाँ अप्रतिष्ठित प्रतिमाको प्रतिष्ठित करना यह प्रयोजन है और वहाँ प्रतिष्ठित प्रतिमाको साक्षात् जिन मानकर उसकी जिनेन्द्रदेवके समान उपासना करना यह प्रयोजन है।



जैनदर्शनका हार्द

सिरिवड्डमाणजिणं, जेण विहाणेण स्वविदकम्मं सो ।
किच्चा तहोवएसं णिव्वुइं पत्तो णमो तस्स ॥

इस समय सर्वज्ञ सर्वदर्शी परब्रह्म परमात्मा अन्तिम तीर्थंकर भगवान् महावीरका धर्मतीर्थ चल रहा है। एक तो प्रतिवर्ष उनका गर्भ-निष्क्रमण दिन मनाया जाता है।^१ दूसरे ऐसा नियम है कि प्रत्यक्ष या परोक्ष जिसके पादमूलमे बैठकर धर्मपथ स्वीकार करें उसके चरणोंमे विनय प्रकट करनी चाहिए।^२ इस नियमके अनुसार मैं उन मंगलमय जिनदेव भगवान् महावीरका स्मरण-जन्दन कर प्रकृत विषयका संक्षेपमे उद्घापोह करनेके लिए सन्नद्ध होता हूँ।

भारतीय परम्परामे एक दो धर्मदर्शनोंको दुर्लभ्य कर इस समय जितने भी अड-चेतनके स्वतन्त्र अस्तित्वको स्वीकार करनेके लिए धर्मदर्शन प्रचलित है, उनमे जैन दर्शनका निराला स्थान है। इसमे प्रतिपादित तत्त्वज्ञानकी पृष्ठभूमिमे स्वावलम्बनमूलक व्यवित-स्वातन्त्र्यका महत्त्वपूर्ण योगदान होनेमे लोकमे अपनी अनुठी प्रतिष्ठा प्राप्त की है। इस दर्शनके अनुसार लोकमे जैनधर्मके रूपमे जो विचारमार्ग और उदनुत्तरूप आचारमार्ग प्रचलित है, उन सबमे उक्त दोनों तथ्य मूर्तिमान् होकर प्रतिफलित हुए हैं।

अज्ञानमूलक विषय-कषायपर जिस विधिसे विजय प्राप्त करनेके फलस्वरूप जिन होकर जिन्होंने स्वयं अनुभूत उपदेश द्वारा जिस धर्मतीर्थका प्रवर्तन विधा है^३ उसे ही लोकमे जैनदर्शन इस नाममे अभिहित किया जाता है। इस दर्शनके पुस्तकारूढ़ होनेका समय कालगणनाकी दृष्टिमे भले ही अन्य दर्शनोंके पुस्तकारूढ़ होनेके लगभग समकालीन या कुछ आगे-पीछेका हो, परन्तु उसमे भगवान् महावीरके प्रथम शिष्य गौतम गोत्रीय ह्यन्द्रभूति गणधरसे लेकर गुरु परम्परासे आये हुए उसी अनुभूति उपदेशको विषय विभागके साथ निबद्ध किया गया है जिसका प्रवर्तन सर्वज्ञ सर्वदर्शी तीर्थंकर आदिनाथ (ऋषभदेव) से लेकर तीर्थंकर महावीरकी दिव्यध्वनि द्वारा हुआ है।^४

उसके अनुसार छह द्रव्य और पाँच अस्तिकायके समुच्चय रूप यह लोक अकृत्रिम अतएव अनादि-अनिधन है।^५ इसमे जीवों और पुद्गलोंका संयोग निमित्तक या छहों द्रव्योंका स्वाभाविक-सहज जो परिवर्तन दृष्टिगोचर होता है, वह प्रत्येक छह द्रव्य या पदार्थका अपना कार्य है। परमायमे वह स्वयं उसका कर्ता है और परिणाम उसका कार्य है। जैसे प्रत्येक द्रव्य स्वरूपसे सिधाते अर्थात् द्रव्य लक्षणसे लक्षित होकर स्थालमे आता है, अन्यथा किसी भी वस्तुमे यह वही है जिसे आजसे दस वर्ष पूर्व हमने देखा था, ऐसा ऊर्ध्वता-प्रत्यक-

१. अथधवला, पु० १, पृ० ७० ।

२. धवला, पु० १, पृ० ५५।

३. प्रवचनसार १/८२ ।

४. धवला, पु० १, पृ० ६५ ।

५. पंचास्तिकाय, भा० ३ तथा २२ ।

मूलक (एकत्वमूलक) व्यवहार नहीं हो सकता।^१ वैसे ही द्रव्य उत्तराकारकी अवाप्ति और पूर्वकारका परित्याग रूप उत्पाद, अव्यय लक्षणवाला भी है। अन्यथा किसी भी व्यक्तिमें पिछली बार जब हमने आपको देखा था, उससे आज कितने अधिक बदल गये हो इत्याकारक व्यतिरेकमूलक व्यवहार नहीं हो सकता।^२

जिसे हमने यहाँ उत्पाद-अव्यय-ध्रौव्य स्वरूप कहा है “सत्” यह उसका दूसरा नाम है। “सत्” कहो या “द्रव्य”—ये दो नहीं हैं एक ही है।^३ यह प्रत्येक द्रव्यमें घटित हो ऐसा उसका सामान्य लक्षण है। इसीसे जैनदर्शनमें “अभाव” नामका स्वतन्त्र पदार्थ न होकर उसे भावान्तर स्वभाव स्वीकार किया गया है। स्वामी समन्तभद्रने इसी तथ्यको ध्यानमें रखकर कहा भी है—भवत्यभावो हि भावलक्षणः। हम कहते हैं कि इस भूतलपर घट नहीं है तो इसका अर्थ होता है कि यहाँ केवल भूतल है। घट यदि चाहिए ही तो अन्यत्र देखिये। वैसे अभावको चार प्रकारका माना गया है, सो वह विवक्षा भेदसे एक ही द्रव्यमें घटित हो जाता है। विवक्षित कार्यके सम्मुख हुए द्रव्यको प्रागभाव शब्दसे अभिहित किया जाता है। उस कार्यका ध्वंस होनेपर वही प्रध्वसाभाव शब्दसे पुकारा जाता है। वर्तमानमें विवक्षित पर्याय अवस्था अन्य दूसरे द्रव्यकी विवक्षित पर्यायकी अपेक्षा इतरतराभावरूप संज्ञाको प्राप्त होती है। तथा प्रत्येक द्रव्यके स्वचतुष्टय अत्यन्त भिन्न होनेसे प्रत्येक द्रव्य दूसरे द्रव्यकी अपेक्षा अत्यन्तभावरूप कहा जाता है।^४ इससे हम जानते हैं कि लोकमें जो भी पदार्थ है वे सब सत्स्वरूप ही है। विवक्षाभेदसे वही सत् प्रयोजनवशा अभाव शब्द द्वारा अभिहित किया जाता है।

पूर्वमें हम तत्त्वमीमासाके प्रसंगसे कर्ता-कर्मका उल्लेख कर आये हैं। अतः उससे ऐसा समझना चाहिए कि जह-जैतन जितने भी द्रव्य है, वे सामान्यपनेकी अपेक्षा ध्रुव या नित्य स्वभाव वाले होकर भी अपनी कक्षा के भीतर होने वाले उत्पाद-अव्यय रूप परिणाम स्वभावके कारण अध्रुव या अनित्य भी हैं,^५ अतः परमार्थसे वे स्वयं परिणाम लक्षण क्रियाके द्वारा या परिस्पंद लक्षण क्रियाके द्वारा अर्थक्रियाके कर्ता होते हैं, फिर भी सर्वथा अनपेक्ष होकर अपनी अर्थक्रिया करते हों ऐसा एकान्तसे जैनदर्शन नहीं स्वीकार करता। किन्तु वह प्रत्येक द्रव्यके प्रति समय होने वाली अर्थक्रिया रूप कार्यमें बाह्य व्याप्तिवशा या कालप्रत्यासत्तिवशा अन्यकी निमित्तता भी स्वीकार करता है।^६

जैनदर्शनका इस विषयमें जो कटाक्ष है वह इतना ही कि प्रत्येक द्रव्य प्रति समय जो अर्थक्रिया करता है, वह न तो उपादान और बाह्य संयोग—इन दोनोंका मिलकर एक कार्य है और न ही विवक्षित द्रव्य ही क्योंकि वह तो स्वयं अपना कार्य करनेमें असमर्थ है, अतएव अन्य कोई पदार्थ आकर उसमें अर्थक्रिया द्वारा कार्यका निर्माण कर देता है। किन्तु वस्तुस्थिति यह नहीं है। यदि विचार कर देखा जाय तो प्रति समय प्रत्येक द्रव्यमें जो कार्य होता है, वह मात्र उसी द्रव्यका अपना कार्य है। उसने ही स्वयं अपने समय उपादानके अनुसार कर्ता होकर उस कार्यको जन्म दिया है। उस समय उस कार्यके होनेमें जो बाह्य निमित्त है, वह स्वयं उसी समय अपने परिणाम रूप स्वरूपके कारण विवक्षित द्रव्यसे सर्वथा भिन्न होकर अपने परिणाम लक्षण या क्रियालक्षण कार्यका कर्ता हो रहा है। जैसे एक व्यक्ति साइकिलसे आया। कुछ देर बाद किसीने पूछाकी कि

१. परीक्षामुल्ल, ४-१।

२. वही, ४, ८।

३. सत्त्वार्थसूत्र, ५/२९।

४. आप्तमीमांसा, का० १०-११।

५. समयसार, आत्मरूपाति, परिशिष्ट।

६. वही, गाथा ८४ आत्मरूपाति।

यह साइकिल कौन लाया, तब वह उत्तर देता है कि "मैं लाया।" थोड़ी देर बाद दूसरे व्यक्ति ने पूछा कि आप कैसे आये ? तब वह उत्तर देता है कि साइकिलने आया। इसका अर्थ है कि चलनेकी क्रिया स्वयं साइकिलने भी की और उस व्यक्तिने भी की। फिर भी वे दोनों परस्परके कार्यमें निमित्त है। इसमें निमित्त हुआ कि एककी क्रिया दूसरा नहीं कर सकता। फिर भी वे एक दूसरेकी गतिक्रियाओं होनेमें परस्पर निमित्त अवश्य हैं। प्रत्येक द्रव्यके कर्ता-कर्म आदि घट-कारकके विषयमें यही जैनदर्शनका हार्द है, जो प्रत्येक द्रव्यके अपने-अपने स्वभावमें ही घटित होता है और यही परमार्थ है।^१ अन्य सब व्यवहार है। अतएव ऐसे व्यवहार-को उपचरित शब्दमें अभिहित किया जाता है। अन्यथा प्रत्येक द्रव्यका जो उत्पाद-व्यय-ध्रुवम्बभाव दृष्टि-पथमें आता है वह घटित नहीं हो सकता। यहाँ इतना विशेष जानना चाहिए कि जैसे प्रत्येक द्रव्य उत्पाददि तीन लक्षणबाला होनेमें उसमें स्वयंके द्वारा अर्धक्रिया घटित की जा सकती है, वैसे ही उसे जब तक अनुवृत्त प्रत्यय और व्यावृत्त प्रत्ययका विषय नहीं स्वीकार किया जाता, तब तक भी उसमें अर्धक्रिया घटित नहीं हो सकती।^२

यहाँ जो अनुवृत्ताकार प्रत्यय और व्यावृत्ताकार प्रत्ययका प्रसंगमें उल्लेख किया है, सो उन द्वारा क्रमसे मादृश्य-लक्षण सामान्य^३ और व्यतिरेक-लक्षण विशेषका^४ ज्ञान कराया गया है। प्रत्येक द्रव्यमें ऐसे भी अस्तित्व आदि धर्म पाये जाते हैं, जिनके कारण दो या दोमें अधिक द्रव्य मद्द्रव्य प्रत्ययके शोचन होते हैं। साथ ही प्रतियोगी मनुष्य, तिर्यञ्च आदि रूप पर्यायाश्रित ऐसे भी धर्म पाये जाते हैं जिनके कारण उनमें पार्थक्य प्रतीतिमें आता है। यह दो या दोसे अधिक द्रव्योंको निमित्त कर प्रत्येक द्रव्यमें पाये जाने वाले धर्मोंकी अपेक्षा मीमासा है। एक द्रव्यकी अपेक्षा विचार करनेपर हमें प्रत्येक द्रव्य पर-अपर विवर्तव्यापी भी प्रतीत होता है^५ और क्रमभावों परिणाम रूप^६ भी प्रतीतिमें आता है, इसलिए उसे क्रममें ऊर्ध्वता-नामान्य-रूप और पर्याय-विशेष रूप भी स्वीकार करना आवश्यक हो जाता है। इस प्रकार प्रत्येक द्रव्य इन धर्मोंमें घटित होनेके कारण सामान्य-विशेषात्मक स्वीकार किया है^७ और यही प्रमाण ज्ञानका विषय है। इसीमें प्रत्येक द्रव्य अनेकान्त स्वरूप है, यह स्पष्ट हो जाता है। अतः अनेकान्त क्या है और व्यवहार पदार्थोंमें उतार कर उसे कैसे समझा या समझाया जा सकता है इस पर भी सक्षेपमें प्रकाश डालना क्रमप्राप्त है, अतः उनको मीमासा की जाती है।

अनेकान्तका शब्दार्थ है—अनेके अन्ता यस्मिन् अस्मी अनेकान्तः। जिनमें अनेक धर्म तादात्म्यभावमें रहते हैं, उनका नाम अनेकान्त है। इससे तो हम इतना ही जानते हैं कि जड़-चेतन प्रत्येक द्रव्यमें अनेक धर्म पाये जाते हैं। इसमें हम यह नहीं जान पाते कि प्रत्येक द्रव्यको अनेकान्तात्मक स्वीकार करनेमें वास्तविक प्रयोजन क्या है ? आचार्योंनि इसे ही स्पष्ट करनेके अभिप्रायमें अनेकान्तके लक्षणको मुद्रपट करते हुए लिखा है—

तत्र यदेव तत् तदेव अतत्, यदेव एकं तदेव अनेकम्, यदेव सत् तदेव असत्, यदेव नित्यं देव अनित्यम्-इत्येकस्मिन् वस्तुत्वनिष्पादकपरस्परविरुद्धशक्तिद्वयप्रकाशानमनेकान्तः।^८

१. प्रवचनसार, गा० १६ तत्त्वदीपिका।

२. पटीशामुख, ४/२।

३. वही, ४/४।

४. वही, सूत्र ४/८।

५. वही, सूत्र ४/५।

६. वही, सूत्र ४/७।

७. वही, ४/१।

८. समयसार, परिशिष्ट।

यद्यपि स्वस्वरूपादि चतुष्टयस्वरूप वस्तुएँ अनन्त हैं। उन्हें बुद्धिगम्य करके परस्पर विरुद्ध दो दृष्टिकोणों-से देखनेपर प्रत्येक वस्तु किस रूपमें उजागर होती है, इसीका स्थापन करते हुए परमागममें अनेकान्तका यह लक्षण प्रस्तुत किया गया है—

जो वस्तु तत् है वही अमन् है, जो एक है वही अनेक है, जो सत् है वही अमन् है तथा जो नित्य है वही अनित्य है। इस प्रकार एक ही वस्तु में वस्तुत्व की निष्पादक परस्पर विरुद्ध दो शक्तियों के प्रकाशन का नाम अनेकान्त है।

यद्यपि अपनी-अपनी स्वतन्त्र सत्ताके कारण जो पदार्थ अस्तित्व स्वरूप प्रतीत होते हैं, वे पृथक्-पृथक् हैं। इस अपेक्षामें जीव द्रव्य अनन्त हैं, पुद्गल द्रव्य उनमें भी अनन्तगुणें हैं, धर्म, अधर्म और आकाश द्रव्य प्रत्येक एक-एक हैं तथा काल द्रव्य लोकाकाश के जितने प्रदेश हैं तत्प्रमाण हैं अर्थात् अमर्याद हैं। उसमें से यहाँ विवक्षित आत्मा अनेकान्त स्वरूप कैसे सिद्ध होता है यह देखेंगे। उसमें भी अनेकान्त के स्वरूप का स्थापन करते हुए वस्तुत्व के निष्पादक परस्पर विरुद्ध जिन चार युगलों का हम पूर्व में निर्देश कर आये हैं उनको ध्यान में रखकर क्रम से विचार करेंगे।

१. पहला युगल—गृहज ज्ञानादि स्वरूप होनेसे आत्मा तत्स्वरूप ही है और बाहर अनन्त जेयोको जानने आदिकी अपेक्षा अतत्स्वरूप ही है।

२. आत्मा अपने गुण पर्यायोंके समुदायपनेकी अपेक्षासे एक ही है और गुणपर्यायोंके भेदकी अपेक्षासे वह अनेक ही है।

३. आत्मा स्वद्रव्यादि चतुष्टयरूपसे होनेकी शक्तिरूप स्वभाव वाला होनेसे सत् ही है और परद्रव्यादि चतुष्टयरूप न होनेकी शक्तिरूप स्वभाव वाला होनेसे असत् ही है।

४. आत्मा अनादि-निघन अविभाग एकरम परिणत होनेके कारण नित्य ही है और क्रमशः होनेवाले एक समयकी मर्यादा वाले रूप वृत्तशसे परिणत होनेके कारण अनित्य ही है।

इस प्रकार एक ही आत्मा एक ही समयमें उक्त चार युगलरूप होनेसे अनेकान्त स्वरूप है यह निश्चित होता है। जितने भी द्रव्य हैं, उनमेंसे प्रत्येकको इसी प्रकार अनेकान्त स्वरूप घटित कर लेना चाहिए।

प्रत्येक द्रव्य प्रतिसमय अनेकान्त स्वरूप कैसे है यह उसका संक्षेपमें स्पष्टीकरण है। जब उसका वचन-मुखमें विचार किया जाता है तो शब्दों द्वारा उसका कथन दो प्रकारसे घटित होता है—एक क्रमिक रूपसे और दूसरा योगपत्र रूपसे। इसके अतिरिक्त कथनका कोई तीसरा प्रकार नहीं है। जब अस्तित्व आदि अनेक धर्म काल, आत्मा (स्वरूप) गुणदेश और संयोग आदिकी अपेक्षा भिन्न-भिन्न रूपसे विवक्षित होते हैं, तब एक शब्दमें अनेक धर्मोंके प्रतिपादनकी शक्ति न होनेसे उन द्वारा प्रत्येक द्रव्यका क्रममें प्रदिपादन किया जाता है। इसीका नाम विकलादेश है। परन्तु जब वे ही अस्तित्व आदि धर्म काल, आत्मा, गुणदेश और संयोग आदिकी अपेक्षासे अभेदरूपसे विवक्षित होते हैं तब एक ही शब्द एक धर्ममुखमें तादात्म्यरूपसे एकत्वको प्राप्त सभी धर्मोंका अखण्ड रूपसे युगपत् कथन हो जाता है। इसीका नाम सकलादेश है। विकलादेश नय रूप है और सकलादेश प्रमाण रूप है।

इस व्यवस्थाके अनुसार जिस समय एक द्रव्य अखण्ड रूपमें विवक्षित होता है उस समय वह अस्तित्व्यादि धर्मोंकी अभेदवृत्ति या अभेदोपचार करके पूराका पूरा द्रव्य एक वचन द्वारा कहा जाता है।

इसीका नाम सकलादेश है, क्योंकि द्रव्याधिक नयसे सभी धर्मोंसे अभेदत्व घटित हो जानेसे अभेद है तथा पर्यायाधिक नयसे प्रत्येक धर्ममें स्वरूपकी अपेक्षा भेद होनेपर भी अभेदोपचार कर लिया जाता है। स्यादाद इसीका नाम है। अब आगे सप्तभंगी द्वारा इसे स्पष्ट किया जाता है।

प्रथमके वधा होकर एक वस्तुमें अवरोधपूर्वक विधि प्रतिषेध कल्पनाका नाम सप्तभंगी है। यहाँ सप्त-भंगी पद से स्पष्टतः जिन सात भंगोंका बोध होता है वे हैं—१. स्यात् है ही जीव, २. स्यात् नहीं ही है जीव, ३. स्यात् अवक्तव्य ही है जीव, ४. स्यात् है और नहीं ही है जीव, ५. स्यात् है और अवक्तव्य ही है जीव, ६. स्यात् नहीं है और अवक्तव्य ही है जीव, ७. स्यात् है, नहीं है और अवक्तव्य ही है जीव।

प्रत्येक भंगमें 'जीव' पद द्रव्यवाची होनेसे विशेष्य है और 'अस्ति' धर्मवाची होनेसे विधेय है। उनमें परस्पर विशेषण, विशेष्यमात्रके घोटन करनेके लिए 'एव' पद का प्रयोग किया गया है। इससे अस्तित्व के अतिरिक्त दूसरे धर्मोंकी निवृत्तिका प्रसंग आनेपर उन धर्मोंके सद्भावको घोटन करनेके लिए उक्त वाक्यमें 'स्यात्'—'कर्षचित्' शब्दका प्रयोग किया गया है। यह 'स्यात्' पद तिष्ठत प्रतिरूपक निपात है। यहाँ सप्तभंगीमें प्रत्येक भंगको 'स्यात्' पदसे युक्त करनेके दो प्रयोजन हैं। प्रथम प्रयोजनके अनुसार 'स्यात्' पद प्रत्येक भंगमें अनेकान्तका घोटन करता है तथा दूसरे प्रयोजनके अनुसार प्रत्येक वाक्यमें जो गम्य अर्थ है उसका विशेषण होनेसे वह अपेक्षा विशेषको सूचित करता है। इससे हम जानते हैं कि प्रथम भंग 'जीव है ही' यह अपेक्षा विशेषसे कहा गया है तथा दूसरे भंगमें 'जीव नहीं ही है' यह भी अपेक्षा विशेषमें कहा गया है। इसी प्रकार शेष ५ भंगोंमें भी समझ लेना चाहिए। यहाँ इतना विशेष है कि सप्तभंगीके प्रत्येक भंगमें कथनकी अपेक्षा स्वतन्त्र एक-एक धर्म की मुख्यता है। किन्तु यहाँ अभिप्रायमें पूरी वस्तु विवक्षित है।

१. सप्तभंगीके प्रथम भंगमें अस्तित्व धर्म द्वारा जीवकी सिद्धि की गई है। यह द्रव्याधिक वचन है, अतः समग्र वस्तुका परिग्रह करनेके लिए 'स्यात्' पद द्वारा अन्य धर्मोंकी अभेदवृत्ति स्वीकार कर ली गई है। इससे यह भंग सकलादेशी हो जाता है।

२. दूसरे भंगमें पर चतुष्टयके निषेध द्वारा पर्यायमूलेन जीवकी सिद्धि की गई है। यह पर्यायवचन है, अतः समग्र वस्तुका परिग्रह करनेके लिए 'स्यात्' पद द्वारा अन्य धर्मोंका अभेदोपचार कर लिया गया है। इससे यह भंग भी सकलादेशी हो जाता है।

३. तीसरे भंगमें अर्थपर्यायिकी मुख्यता है और अर्थपर्यायिकी वचनमूलेन कथन हो नहीं सकता, इसलिए इसमें वचन द्वारा उनमें न कह सकने रूप सामर्थ्यकी अपेक्षा वस्तुको अवक्तव्य धर्म द्वारा अभिहित किया गया है। यह भी पर्यायवचन है, इसलिए स्यात् पद द्वारा अन्य धर्मोंका अभेदोपचार करनेसे यह भंग भी सकलादेशी हो जाता है।

४. चौथे भंगमें अर्थपर्यायिगमित व्यंजनपर्यायिकी मुख्यता है। यह भी पर्यायाधिक वचन है। इसलिए 'स्यात्' पद द्वारा अन्य धर्मोंका अभेदोपचार करनेसे यह भंग भी सकलादेशी हो जाता है।

५. पाँचवें भंगमें अन्तर्गत पर्यायसामान्य और उसमें गमित वचन द्वारा न कह सकने रूप विशेष पर्यायिकी समुच्चय रूप एक धर्मकी मुख्यता है। यह भी पर्यायवचन है, इसलिए 'स्यात्' पद द्वारा अन्य धर्मोंका अभेदोपचार करनेसे यह भंग भी सकलादेशी हो जाता है।

६. छठे भंगमें पर्याय विशेष और उसमें गमित वचन द्वारा न कह सकने रूप अन्य पर्यायिकी समुच्चय रूप एक धर्मकी मुख्यता है, इसमें यह भी पर्यायवचन है, इसलिए 'स्यात्' पद द्वारा अन्य धर्मोंका अभेदोपचार करनेसे यह भंग भी सकलादेशी हो जाता है।

७. सातवाँ भंग सामान्य-विशेष रूप व्यंजनपर्यायों और उनमें गमित अर्थ-पर्यायोंके समुच्चय रूप एक धर्मकी मुख्यतासे कहा गया है। यह भी पर्याय वचन है। इसलिए इसमें प्रयुक्त 'स्यात्' पद द्वारा अन्य धर्मोंका अभेदोपचार करनेसे यह भंग भी सकलादेशी हो जाता है। अथवा यह स्यात् पद सामान्य, विशेष और अवक्षय्य इन तीनों धर्मोंकी अक्रमवृत्तिको सूचित करनेके लिए दिया गया है।

यह सप्तभंगीकी संक्षिप्त मीमासा है। इसी प्रकार अन्य सप्रतिपक्ष दो धर्मोंकी मुख्यतासे अन्य सप्त-भंगियोंकी सिद्धिकी जा सकती है। इसमें प्रत्येक भंग द्वारा पूरी वस्तु कही गई है। इसलिए यह प्रमाण-सप्तभंगी है। नय-सप्तभंगीमें 'स्यात्' पद अन्य धर्मोंको गौण करनेके लिए प्रयुक्त होता है। नय-सप्तभंगीमें 'स्यात्' पदका प्रयोग न करनेकी भी परम्परा है।

•



कार्य-कारणभाव-मीमांसा

जीवन-संगोघनमे तत्त्वनिष्ठाका जितना महत्त्व है, कर्ता-कर्म-मीमांसाका उसमे कम महत्त्व नहीं है। आचार्य कुन्दकुन्दने भूतार्थरूपसे अवस्थित जीव, अजीव, पुण्य, पाप, आत्मत्व, संबन्ध, निर्जरा, बन्ध और मोक्षके श्रद्धानको सम्यग्दर्शन कहकर जीवा-जोवाधिकारके बाद कर्तृकर्मअधिकार लिखा है, उसका कारण यही है। तथा आचार्य पूज्यपादने सर्वायसिद्धिमे 'सदमतोः' इत्यादि सूत्रकी व्याख्या करते हुए मिथ्यादृष्टिके स्वरूपविपर्यास और भेदानेदविपर्यासके समान कारणविपर्यास होता है यह उल्लेख इसी अभिप्रायमे किया है।

यह तो मानी हुई बात है कि विद्वदमे जितने भी दर्शन प्रचलित हैं उन सबने तत्त्वव्यवस्थाके साथ कार्यकारणका जो क्रम स्वीकार किया है, उसमे पर्याप्त मतभेद है। प्रकृतमे प्रत्येक दर्शनके आधारसे उनकी मीमांसा नहीं करनी है। यहाँ तो मात्र जैनदर्शनके आधारसे विचार करना है। तत्त्वार्थसूत्रमे द्रव्यका लक्षण सत् करके उसे उत्पाद, व्यय और ध्रौव्यस्वभाव बतलाया गया है। गुण अन्वयस्वभाव होनेमे ध्रौव्यके अविनाभावी है और पर्याय व्यक्तिकेस्वभाव होनेसे उत्पाद और व्ययके अविनाभावी है, इसलिए प्रकारान्तरमे वहाँपर द्रव्यको गुण-पर्यायवाला भी कहा गया है। चाहे द्रव्यको गुण-पर्यायवाला कहाँ और चाहे सत् अर्थात् उत्पाद-व्यय-ध्रौव्य स्वभाव कहाँ, दोनों कथनोंका अभिप्राय एक ही है।

यों तो अपने-अपने विशेष लक्षणके अनुसार जातिकी अपेक्षा सब द्रव्य छह है—जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल। उनमे भी जीवद्रव्य अनन्तानन्त है, पुद्गलद्रव्य उनमे भी अनन्तगुण है, धर्म, अधर्म और आकाश द्रव्य एक-एक है तथा कालद्रव्य असंख्यात है। फिर भी द्रव्यके इन सब भेद-प्रभेदोमे द्रव्यका पूर्वोक्त एक लक्षण घटित हो जानेसे वे सब एक द्रव्य शब्द द्वारा अभिहित किये जाने हैं।

तात्पर्य यह है कि लोकमे अपनी-अपनी स्वतन्त्र मत्ताको लिए हुए चेतन और जड़ जितने भी पदार्थ हैं वे सब अन्वयरूप शक्तिकी अपेक्षा ध्रौव्यस्वभाववाले होकर भी पर्यायकी अपेक्षा प्रति समय स्वयं उत्पन्न होते हैं और स्वयं विनाशको प्राप्त होते हैं। कर्मने जीवको बाँधा है या जीव स्वयं कर्मसे बन्धको प्राप्त हुआ है। इसी प्रकार कर्म जीवको क्रोधाधिरूपसे परिणमाता है या जीव स्वयं क्रोधाधिरूपसे परिणमन करता है। इन दोनों पक्षोमे कौन-सा पक्ष जैनधर्ममे तत्त्वरूपमे ग्राह्य है, इस विषयकी आचार्य कुन्दकुन्दने समयप्राप्तमे स्वयं मीमांसा की है। उनका कहना है कि जीव द्रव्य यदि स्वयं कर्मसे नहीं बँधा है और स्वयं क्रोधाधिरूपसे परिणमन नहीं करता है तो वह अपरिणामी ठहरता है और इस प्रकार उसके अपरिणामी हो जानेपर एक तो संसारका अभाव प्राप्त होता है दूसरे साध्यमतका प्रसंग आता है। यह कहना कि जीव स्वयं तो अपरिणामी है, परन्तु उसे क्रोधादि भावरूपसे क्रोधादि कर्म परिणत कर देने हैं उचित प्रतीत नहीं होता, क्योंकि जीवको स्वयं परिणमन स्वभाववाला नहीं माननेपर क्रोधादि कर्म उसे क्रोधादि भावरूपसे कैसे परिणामा सकते हैं? अर्थात् नहीं परिणामा सकें। यदि इस दोषका परिहार करनेके लिए जीवको स्वयं परिणमनशील माना जाता है तो क्रोधादि कर्म जीवको क्रोधादि भावरूपसे परिणमाते हैं, यह कहना तो मिथ्या ठहरता ही है। साथ ही इस परसे यही फलित होता है कि जब यह जीव स्वयं क्रोधाधिरूपसे परिणमन करता है तब वह स्वयं क्रोध है, जब स्वयं मानरूपसे परिणमन करता है तब वह स्वयं मान है, जब स्वयं मायारूपसे परिणमन करता है तब

वह स्वयं माया है और जब स्वयं लोभरूपमे परिणमन करता है तब वह स्वयं लोभ है।^१ आचार्य कुन्दकुन्दने यह भीमासा केवल जीवके आश्रयमें ही नहीं की है। कर्मवर्गणायें ज्ञानावरणादि कर्मरूपमे कैसे परिणमन करती हैं इसकी भीमासा करते हुए भी उन्होंने इसका मुख्य कारण परिणामस्वभावको ही बतलाया है।^२ एक द्रव्य अन्य द्रव्यको क्यों नहीं परिणमा सकता, इसके कारणका निर्देश करते हुए वे समयप्राभूतमें कहते हैं—

जो जम्हि गुणे दध्वे सो अण्णम्हि दु ण संकमदि दव्वे ।

सो अण्णमसंकतो कहं तं परिणामए दव्वं ॥१६३॥

जो जिस द्रव्य या गुणमें अनादि कालमे वर्त रहा है उमें छोड़कर वह अन्य द्रव्य या गुणमें कभी भी संकमित नहीं होता। वह जब अन्य द्रव्य या गुणमें संकमित नहीं होता तो वह उमें कैसे परिणमा सकता है, अर्थात् नहीं परिणमा सकता ॥१६३॥

तात्पर्य यह है कि लोकमे जितने भी कार्य होते हैं वे सब अपने उपादानके अनुसार स्वयं ही होते हैं। यह नहीं हो सकता कि उपादान तो घटका ही और उसने पटकी निष्पत्ति हो जावे। यदि घटके उपादानमें पटकी उत्पत्ति होने लगे तो लोकमे न तो पदार्थोंकी ही व्यवस्था बन सकेगी और न उनमें जायमान कार्योंकी ही। 'गणेश प्रभुवर्णो रचयामास वानरम्' जैसी स्थिति उ पन्न हो जायेगी।

जिमें जैनदर्शनमें उपादान कारण कहते हैं उसमें नैयायिकदर्शनमें समवायीकारण कहा है। यद्यपि नैयायिकदर्शनके अनुसार जड-चेतन प्रत्येक कार्यका मुख्य कर्ता इच्छावान्, प्रयत्नवान् और ज्ञानवान् सचेतन पदार्थ ही हो सकता है, समवायीकारण नहीं। उनमें भी वह सचेतन पदार्थ ऐसा होना चाहिए जिसे प्रत्येक समयमें जायमान सब कार्योंके अदृष्टादि कारकसाकल्यका पूरा ज्ञान हो। इसीलिए उन दर्शनमें सब कार्योंके कर्तारूपमें इच्छावान्, प्रयत्नवान् और ज्ञानवान् ईश्वरकी स्वतन्त्ररूपमें स्थापना की गई है। इस प्रकार हम देखें कि जिस दर्शनमें सब कार्योंके कर्तारूपमें ईश्वरपर इतना बल दिया गया है वह दर्शन ही जब कार्योंत्पत्तिमें समवायी कारणोंके सद्भावको स्वीकार करता है। अर्थात् अपने अपने समवायीकारणोंसे समवेत होकर ही जब वह घटादि कार्योंकी उत्पत्ति मानता है ऐसी अवस्थामें अन्य कार्योंके उपादानके अनुसार अन्य कार्योंकी उत्पत्ति हो जाय यह मान्यता तो त्रिकालमें भी सम्भव नहीं है। यही कारण है आचार्य कुन्दकुन्दने परमार्थसे जहाँ भी किन्हीं कार्योंका कारणकी दृष्टिसे विचार किया है, वहाँ उन्होंने उसके कारणरूपमें उपादान कारणको ही प्रमुखता दी है। वह कार्य चाहें संसारी आत्माका शुद्धि सम्बन्धी हो और चाहें घट-पटादिरूप अन्य कार्य हो, परमार्थसे होगा वह अपने उपादानके अनुसार स्वयं ही, यह उनके कथनका आशय है। जैनदर्शनमें प्रत्येक द्रव्यको परिणामस्वभावो माननेकी सार्थकता भी इसीमें है।

प्रश्न यह है कि जब प्रत्येक द्रव्य परिणमनशील है तो वह प्रत्येक समयमें बदलकर अन्य-अन्य क्यों नहीं हो जाता, क्योंकि प्रथम समयमें जो द्रव्य है वह जब दूसरे समयमें बदल गया तो उसे प्रथम समयवाला मानना कैसे संगत हो सकता है? इसलिए या तो यह कहना चाहिए कि कोई भी द्रव्य परिणमनशील नहीं है या यह मानना चाहिए कि जो प्रथम समयमें द्रव्य है वह दूसरे समयमें नहीं रहता। उस समय अन्य द्रव्य उत्पन्न हो जाता है। इसी प्रकार दूसरे समयमें जो द्रव्य है वह तीसरे समयमें नहीं रहता, क्योंकि उस समयमें अन्य नवीन द्रव्य उत्पन्न हो जाता है। यह क्रम इसी प्रकार अनादिबालसे चला आ रहा है और अनन्तकाल

१. समयप्राभूत, गाथा ११६ से १२० तक।

२. समयप्राभूत, गाथा १२० से १२४ तक।

तक चलता रहेगा। प्रश्न मामिक है, जैनदर्शन इसकी महत्ताको स्वीकार करता है। तथापि इसकी महत्ता तभी तक है जबतक जैनदर्शनमें स्वीकार किये गये 'सत्' के स्वरूप निर्देश पर ध्यान नहीं दिया जाता। वहाँ यदि 'सत्' को केवल परिणामस्वभावी माना गया होता तो यह आप त अनिवार्य होती। किन्तु वहाँ 'सत्' को केवल परिणामस्वभावी न मानकर यह स्पष्ट कहा गया है कि प्रत्येक द्रव्य अपने अन्वयरूप धर्मके कारण ध्रुव-स्वभाव है तथा उत्पाद-व्ययरूप धर्मके कारण परिणामस्वभावी है। इसलिए 'सत्' को केवल परिणामस्वभावी मानकर जो आपत्ति दी जाती है, वह प्रकृतमें लागू नहीं होती। हम 'सत्' के इस स्वरूपपर तत्त्वार्थसूत्रके अनुसार पहले ही प्रकाश डाल आये हैं। इसी विषयको स्पष्ट करते हुए आचार्य कुन्दकुन्द प्रवचनसारके श्रेयाधिकारमें क्या कहते हैं, यह उन्हींके शब्दों में पढ़िए—

समवेदं खलु दठ्वं संभव-ठिदि-गाससणिणदट्टं हि ।

एककम्मि चैव समए तम्हा दठ्वं खु तत्तिदयं ॥१०॥

द्रव्य एक ही समयमें उत्पत्ति, स्थिति और व्ययसंज्ञावाली पर्यायोंसे समवेत है अर्थात् तादात्म्यको लिए हुए है, इसलिए द्रव्य नियमसे उन तीनमय है ॥१०॥

इसी विषयका विशेष खुलासा करते हुए वे पुनः कहते हैं—

पादुब्भवदि य अण्णो पज्जाओ पज्जओ वयदि अण्णो ।

दव्वस्स तं पि दठ्वं णेव पणट्ठं ण उत्पण्णं ॥११॥

द्रव्यकी अन्य पर्याय उत्पन्न होती है और अन्य पर्याय व्ययको प्राप्त होती है। तो भी द्रव्य स्वयं न तो नष्ट ही हुआ है और न उत्पन्न ही हुआ है ॥११॥

यद्यपि यह कथन थोड़ा विलक्षण प्रतीत होता है कि द्रव्य स्वयं उत्पन्न और विनष्ट न होकर भी अन्य पर्यायरूपसे कैसे उत्पन्न होता है और तद्भिन्न अन्य पर्यायरूपसे कैसे व्ययको प्राप्त होता है। किन्तु इसमें विलक्षणताकी कोई बात नहीं है। स्वामी समन्तभद्रने इसके महत्त्वको अनुभव किया था। वे आप्तमीमांसा-में इसका स्पष्टीकरण करते हुए कहते हैं—

न सामान्यात्मनोदेति न व्येति व्यक्तमन्वयात् ।

व्येत्युदेति विशेषात्ते सहैकत्रोदयादि सत् ॥५७॥

हे भगवन् ! आपके दर्शनमें सत् अपने सामान्य स्वभावकी अपेक्षा न तो उत्पन्न होता है और न अन्वय धर्मकी अपेक्षा व्ययको ही प्राप्त होता है, फिर भी उसका उत्पाद और व्यय होता है, सो यह पर्यायकी अपेक्षा ही जानना चाहिए, इसलिए सत् एक ही बस्तुमें उत्पादादि तीनरूप है यह सिद्ध होता है ॥५७॥

आगे उसी आप्तमीमांसामें उन्होंने दो उदाहरण देकर इस विषयका स्पष्टीकरण भी किया है। प्रथम उदाहरण द्वारा वे कहते हैं—

घट मौल्यसुवर्णार्थी नाशोत्पादस्थितिष्वयम् ।

शोक-प्रमोद-माध्यस्थ्यं जनेो याति सहैतुकम् ॥५९॥

घटका इच्छुक एक मनुष्य सुवर्णकी घटपर्यायका नाश होनेपर दुखी होता है, मुकुटका इच्छुक दूसरा मनुष्य सुवर्णकी घट पर्यायका व्यय होकर मुकुट पर्यायकी उत्पत्ति होनेपर हर्षित होता है और मात्र सुवर्णका इच्छुक तीसरा मनुष्य घट पर्यायका नाश और मुकुट पर्यायकी उत्पत्ति होनेपर न तो दुखी होता है और न हर्षित ही होता है, किन्तु माध्यस्थ्य रहता है। इन तीन मनुष्योंके ये तीन कार्य अहतुक नहीं हो सकते। इससे सिद्ध है कि सुवर्णकी घट पर्यायका नाश और मुकुट पर्यायकी उत्पत्ति होनेपर भी सुवर्णका न तो नाश होता है और न उत्पाद ही, सुवर्ण अपनी घट, मुकुट आदि प्रत्येक अवस्थामें सुवर्ण ही बना रहता है ॥५९॥

दूसरे उदाहरण द्वारा इसी विषयको स्पष्ट करते हुए वे पुनः कहते हैं—

पयोन्नतो न दध्यति न पयोऽति दधिन्नतः ।

अगोरसन्नतो नोभे तस्मात्तत्त्वं त्रयात्मकम् ॥६०॥

जिसने दूध पीनेका व्रत लिया है वह दही नहीं खाता, जिसने दही खानेका व्रत लिया है वह दूध नहीं पीता और जिसने गोरस सेवन नहीं करनेका व्रत लिया है वह दूध और दही दोनों का सेवन नहीं करता । इससे सिद्ध है कि तत्त्व उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य इन तीनमय है ॥६०॥

आशय यह है कि गोरसमें दूध और दही दोनों गभित है, इसलिये प्रत्येक तत्त्व (द्रव्य) द्रव्यदृष्टिसे ध्रौव्यस्वरूप है, किन्तु दूध और दही इन दोनोंमें भेद है, क्योंकि दूधरूप पर्यायिका व्यय होनेपर ही दहीकी उत्पत्ति होती है, इसलिए विदित होता है कि वही तत्त्व पर्यायदृष्टिसे उत्पाद और व्ययस्वरूप भी है ।

सर्वार्थसिद्धिमें इस विषयका और भी विशदरूपसे स्पष्टीकरण किया गया है । उसमें आचार्य पूज्यपाद कहते हैं—

चेतनस्याचेतनस्य द्रव्यस्य स्वां जातिमजहत उभयनिमित्तवशात्^१ भवान्तरावाप्तिरुत्पादन-
मुत्पादः, मृत्पिण्डस्य घटपर्यायवत् । तथा पूर्वभावविगमनं व्ययः । यथा घटोत्पत्तौ पिण्डाकृते ।
अनादिपारिणामिकस्वभावेन व्ययोत्पादाभावाद् ध्रुवति स्थिरीभवतीति ध्रुवः । ध्रुवस्य भावः कर्म
वा ध्रौव्यम् । यथा मृत्पिण्डघटाद्यवस्थामु मृदाद्यन्वयः । तैरुत्पाद-व्यय-ध्रौव्यैयुक्तं उत्पाद-व्यय-
ध्रौव्ययुक्तं सत् ।

—सर्वार्थसिद्धि अ० ५ सू० ३०

अपनी-अपनी जातिको न छोड़ते हुए चेतन और अचेतन द्रव्यकी उभयनिमित्तके वशमें अन्य पर्यायिका उत्पन्न होना उत्पाद है । जैसे मिट्टीके पिण्डका घट पर्यायरूपसे उत्पन्न होना उत्पाद है ! उन्हीं कारणोंसे पूर्व पर्यायिका प्रध्वंस होना व्यय है । जैसे घटकी उत्पत्ति होनेपर पिण्डरूप आकृतिका नाश होना व्यय है । तथा अनादि कालमें चले आ रहे अपने पारिणामिक स्वभावरूपसे तत्त्वका न व्यय होता है और न उत्पाद होता है । किन्तु वह स्थिर रहता है । इसीका नाम ध्रुव है । ध्रुवका भाव या कर्म ध्रौव्य है । तात्पर्य यह है कि पिण्ड और घटादि अवस्थाओंमें मिट्टी अन्वयरूपसे तदवस्था रहती है, इसलिये जिसप्रकार एक ही मिट्टी उत्पाद, व्यय और ध्रौव्यस्वभाव है उसीप्रकार इन उत्पाद, व्यय और ध्रौव्यमय सत् है । वस्तुतः परमाद्यसे निश्चय उपादानको कार्यका नियामक कहा गया है । क्योंकि कार्य द्रव्यसे अव्यवहित पूर्ववर्ती द्रव्यको प्रागभाव कहने में और प्रागभावका अभाव ही कार्य द्रव्य कहलाता है ।^२ यहाँ जो प्रागभावका लक्षण दिया है वही निश्चय उपादानका लक्षण है, इसलिये आत्ममीमासाकारिका १० में जो यह आपत्ति दी गई है कि प्रागभाव न माननेपर कार्य द्रव्य अनादि हो जायगा सो यही आपत्ति निश्चय उपादानके नही स्वीकार करनेपर भी प्राप्त होती है । प्रागभावका उक्त मुनिश्चित लक्षण किस दृष्टिसे स्वीकार किया गया है इसका विस्तारसे

१. यहाँ पर निमित्त शब्द व्यवहार और निश्चय उभय कारणबाची है । तदनुसार निमित्त शब्दने बाह्य निमित्त और निश्चय उपादान दोनोंका ग्रहण हुआ है । तात्पर्य यह है कि अपने-अपने निश्चय उपादानके अनुसार कार्यकी स्वयं उत्पत्तिमें अज्ञानी जीव अपने प्रयत्न द्वारा या अन्य द्रव्य अपनी क्रिया द्वारा या उसके बिना ही निमित्त होता है । इसलिए टीकामें उभय निमित्तके वशसे उत्पन्न होना ऐसा कहा है ।

२. कार्यत्प्रागनन्तरपर्यायः तस्य प्रागभावः । तस्यैव प्रध्वंसः कार्यं घटादिः । १० ९७ ।

विवेचन करते हुए आचार्य विद्यानन्दने अपनी सुप्रसिद्ध अष्टसहस्री टीका में जो कुछ भी लिखा है यह उन्हींके शब्दोंमें पढ़िये—

ऋजुसूत्रनयार्याणां प्रगभावस्तावान् कार्यस्योपादानपरिणाम एव पूर्वानन्तरात्मा । न च तस्मिन् पूर्वानादिपरिणामसन्ततौ कार्यसद्भावप्रसंगः, प्रगभावविनाशस्य कार्यरूपतोपगमात् । 'कायोत्पादः क्षयो हेतोः' इति वक्ष्यमाणत्वात् । प्रगभावतत्प्रागभावादेस्तु पूर्व-पूर्वपरिणामस्य सन्तत्यनादेर्विवक्षितकार्यरूपत्वाभावात् ।

यथार्थमें ऋजुसूत्रनयकी मुख्यतासे तो अव्यवहित पूर्ववर्ती उपादान परिणाम ही कार्यका प्रागभाव है । और प्रागभावके इस रूपसे स्वीकार करनेपर पूर्वकी अनादि परिणाम सन्ततिमें कार्यके सद्भावका प्रसंग नहीं आता है, क्योंकि प्रागभावके विनाशमें कार्य रूपता स्वीकार की गई है । 'कार्यका उत्पाद ही क्षय है, क्योंकि इन दोनोंका हेतु एक है' ऐसा आगे शास्त्रकार स्वयं कहनेवाले हैं । प्रागभाव, उसका प्रागभाव इस रूपसे पूर्वतत्सुर्ष परिणामरूप सन्ततिके अनादि रूपसे विवक्षित होनेके कारण उसमें विवक्षित कार्यपनेका अभाव है ।
—१० १०० ।

इससे एक तो यह निश्चित हो जाता है कि अव्यवहित पूर्व पर्याययुक्त द्रव्य नियत कार्यका ही उपादान होता है । दूसरे उक्त कथनसे यह भी निश्चित हो जाता है कि इससे पूर्व क्रमसे वस्तु जिस रूपमें अवस्थित रहती आई है वह पूर्वोक्त नियत कार्यका व्यवहार उपादान कहलाता है । यह व्यवहार उपादान इसलिये कहलाता है, कारण कि उसमें उक्त नियत कार्यके प्रति ऋजुसूत्रनयके कारणता नहीं बननी । यतः वह केवल द्रव्याधिक नयकी अपेक्षा उपादान कहा गया है, इसलिये उसकी व्यवहार उपादान संज्ञा है ।

शंका—पूर्वमें प्रागभावका लक्षण कहते समय मात्र नियत कार्यसे अव्यवहित पूर्व पर्यायको ही ऋजुसूत्रनयसे उपादान कहा गया है, इसलिये उस कथनको भी एकान्त क्यों न माना जाय ?

समाधान—उक्त कथन द्वारा द्रव्याधिकनयके विषयभूत द्रव्यकी अविवक्षा करके प्रागभावका लक्षण कहा गया है, इसलिये कोई दोष नहीं है । यदि दोनों नयोंकी विवक्षा करके प्रागभावका लक्षण कहा जाय तो अव्यवहित पूर्व पर्याय युक्त द्रव्यको प्रागभाव कहेंगे । इस प्रकार समस्त कथन युक्ति युक्त बन जाता है ।

शंका—यदि ऐसा है तो व्यवहार हेतुके कथनके समय उसे कल्पना स्वरूप क्यों कहा जाता है । श्री जयध्वला (पृ० २६३) में इस विषयके कथनको स्पष्ट करते हुए आचार्य वीरसेनने यह कहा है कि प्रागभाव का अभाव द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव सापेक्ष होता है ? यदि द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव कल्पनाके विषय हैं तो फिर प्रागभावके अभावको द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव सापेक्ष नहीं कहना चाहिये था । क्या हमारी इस शंकाका आपके पास कोई समाधान है ?

समाधान—हमने पर द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावको कही भी कल्पनिक नहीं कहा है, वे इतने ही यथार्थ हैं जितना कि प्रकृत वस्तु स्वरूप । हमारा तो कहना यह है कि प्रत्येक कार्यमें पर द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावको अन्वय-व्यतिरेकके आधारपर काल प्रत्यासत्तिवश निमित्त कहना यह मात्र विकल्पका विषय है और इसलिये उपचरित है । आगममें जहाँ भी यह कहा गया है कि इसने यह कार्य किया, यह इसका प्रेरक है, इसने इसे परिणामया है, इसने इसका उपकार किया है, यह इसका सहायक है यह सब कथन असद्भूत व्यवहारनयका बन्तव्य है । इस नयका आशय भी यह है कि यह नय प्रयोजनवश अन्यके कार्य आदिको अन्वयका कहता है ।

यह तो सुनिश्चित है कि प्रत्येक वस्तु और उसके गुण-धर्म परमार्थमें पर निरपेक्ष होते हैं, स्वरूप पर सापेक्ष नहीं हुआ करता । वस्तुका नित्य होना यह जैसे वस्तुका स्वरूप है उसी प्रकार उसका परिणमन करना

यह भी वस्तुका स्वरूप है। नय केवञ् अंश ज्ञान होनेसे वह मात्र उनकी विवक्षासे उनकी सिद्धि करता है, इसलिये विवक्षा या अपेक्षा नयज्ञानमें होती है वस्तु तो धर्म और धर्मों दोनों दृष्टियों पर निरपेक्ष स्वतः सिद्ध है। इतना अवश्य है कि जब एक-एक अशकी अपेक्षा वस्तुको जाना जाता है या उसका कथन किया जाता है तो मात्र दूसरे अंशरूप भी वस्तु है इसको भूलकर मात्र उसी अंशरूप वस्तुको न स्वीकार कर लिया जाय इस तथ्यको ध्यानमें रखनेके लिए अपेक्षा या विवक्षा लगाई जाती है। इसलिये अपेक्षा नयज्ञान या नयरूप कथनमें ही होती है, वस्तुमें या उसके स्वरूप सिद्ध धर्मोंमें नहीं। यह सिद्धान्त कार्य कारणपर भी पूरी तरहसे लागू होता है। निश्चय उपादान स्वरूपसे स्वयं है और निश्चय स्वरूप कार्य (पर्याय) स्वरूपसे स्वयं है। विवक्षा या अपेक्षा मात्र उनकी सिद्धिमें लगती है। जैसे यह कहना कि यह इस कारणका कार्य है, या यह कहना कि यह इस कार्यका कारण है। इसलिये यह कथन सद्भूत व्यवहारनयका विषय हो जाता है, क्योंकि निश्चय स्वरूप कारणता भी वस्तुका स्वरूप है और निश्चय स्वरूपकार्यता भी वस्तुका स्वरूप है। मात्र उनका एक-दूसरेकी अपेक्षासे कथन किया गया है, इसीलिये इस कथनको सद्भूत व्यवहारनयका विषय कहा गया है। अब रहे कर्म और नो कर्मको दृष्टिमें रखकर व्यवहार हेतु और उसकी अपेक्षा व्यवहाररूप कार्यका कथन, सो पहले तो यह देखिये कि ज्ञानावरणादि कर्म और उनसे भिन्न शरीरादि समस्त पदार्थोंकी नोकर्म संज्ञा क्यों है ? ज्ञानावरणादिको आत्माका कर्म क्यों कहा जाता है इस तथ्यको स्पष्ट रूपमें समझनेके लिये प्रबचनसार अ. २ गा. २१ की तत्त्वदीपिका टीकाके इस कथनपर दृष्टिपात कीजिये—

क्रिया खल्व्वात्मना प्राप्यत्वात् कर्म । तन्निमित्तप्राप्तपरिणामः पुद्गलोऽपि कर्म ।

आत्माके द्वारा प्राप्य होनेसे क्रिया नियमसे आत्माका कर्म है और उस क्रियारूप राग, द्वेष, मोह और योगको निमित्तकर (व्यवहारसे हेतु कर) जिसने अपना परिणाम प्राप्त किया है ऐसा पुद्गल भी उसका कर्म कहलाता है।

ज्ञानावरणादि कर्म वास्तवमें पुद्गलका परिणाम है, फिर उस परिणामकी ज्ञानावरणादि कर्म संज्ञा क्यों रखी गई ? उक्त कथन द्वारा इसी तथ्यको स्पष्ट किया गया है।

नोकर्म अर्थात् ईषत् कर्म। सवाल यह है कि शरीरादिको नोकर्म क्यों कहा गया है ? समाधान यह है कि नोत्तमके दो भेद हैं, एक तो औदारिक आदि पांच शरीर और दूसरे उनके अतिरिक्त लोकवर्ती सपस्त पदार्थ। इनमेंसे तो औदारिक आदि पांच शरीरोंको नोकर्म तो इसलिये कहा गया है, क्योंकि ज्ञानावरणादि कर्मोंके उदयसे जो-जो अज्ञान आदिक कार्य होते हैं उनमें इनकी निमित्तता आनयव है, नियमरूप निमित्तता नहीं। दूसरे ये अज्ञानादिके समान जीवोंके वैभाविक भाव नहीं हैं। तीसरे घातिया कर्मोंका क्षय हो जानेपर इन औदारिक आदि शरीरोंमें अज्ञानादि भावोंकी उत्पत्तितामें व्यवहारसे निमित्तता भी नहीं रहती। इसीलिये आगममें इन्हें नोकर्म समूहमें सम्मिलित किया गया है। अब रहे अन्य पदार्थ सो वे भी स्वरूपसे निमित्त तो नहीं हैं, व्यवहारसे जब उनका राग, द्वेष और मोह मूलक जीवकार्योंके साथ निमित्त-निमित्तक सम्बन्ध बनता है तभी उनमें इस सम्बन्धको देखकर नोकर्म व्यवहार होता है, सर्वथा नहीं।

शंका—घटादि कार्य तो परमार्थसे जीवकार्य नहीं हैं ?

समाधान—घटादि कार्योंके होनेमें अज्ञानी जीवके योग और 'मैं कर्ता' इस प्रकारके विकल्पोंमें निमित्तताका व्यवहार होनेसे व्यवहारसे वे भी जीव-कार्य कहलाते हैं। अतः अज्ञानादि घटादि कार्योंमें अन्य पदार्थोंके समान व्यवहार हेतु होनेसे आगममें इन्हें भी नोकर्म माना गया है।

शंका—उपयोग स्वरूप ज्ञानके साथ भी तो ऐसा व्यवहार बन जाता है कि घट-पटादि पदार्थोंके कारण मुझे घट ज्ञान पटज्ञान आदि हुआ। धर्मादिक द्रव्योंके कारण मुझे धर्मादिक द्रव्योंका ज्ञान होता है ? अतः

इन घट-पटादि और धर्मादिक द्रव्योंको भी ज्ञानोत्पत्तिका व्यवहार हेतु स्वीकार कर उन्हें नोकर्म कहना चाहिये ।

समाधान—घट-पटादि और धर्मादिक द्रव्योंके साथ ज्ञानका व्यवहारमे ज्ञेय-ज्ञायक सम्बन्ध तो है । ज्ञानोत्पत्तिके व्यवहार साधन रूपमे निमित्त नैमित्तिक सम्बन्ध नहीं है । परीक्षामुखमे कहा भी है —
नार्थालोको कारणम्, परिच्छेद्यत्वात् तमोवत् ।

अर्थ और आलोक ज्ञानोत्पत्तिके (व्यवहार) कारण नहीं है, क्योंकि वे ज्ञेय है, अन्धकारके समान ।

इस प्रकार ज्ञानावरणादिको कर्म और शरीरादिको नोकर्म क्यो कहा गया इसकी सिद्धि हो जानेपर इनके साथ ससार अवस्थामे जीव कार्योंके साथ जो कार्य-कारणभाव कहा गया है वह असद्भूत व्यवहारनयमे ही कहा गया है । तब यह इस कार्यका कारण है या इस कारणका यह कार्य है ऐसा असद्भूत व्यवहार तो बन जाता है । पर निश्चयनय न तो इस व्यवहारको स्वीकार करता है और न ही सद्भूत व्यवहारको ही स्वीकार करता है । इतना ही नहीं, प्रत्युत अपना निषेधकरूप स्वभाव होनेके कारण वह एंमे व्यवहारका निषेध ही करता है । 'एवं व्यवहारणभो पडिसिद्धो जाण णिच्छयणयेण (समयसार गाथा २७२) इस प्रकार निश्चयनयके द्वारा व्यवहारनय निषेध रने योग्य जानो यह वचन इसी तथ्यको ध्यानमे रखकर कहा गया है ।

इस प्रकार प्रागभाव और उपादान कारण इनमे एक वाक्यता कैसे है और इस आधारपर निश्चय उपादानमे विवक्षित कार्यकी नियामकता कैसे बनती है इसका सम्यक् विचार किया ।

अब आगे प्रकृत विषय उपादान-उपादेयभावको और तदनुगामी व्यवहार निमित्त-नैमित्तिकभावको ध्यानमे रखकर 'दृष्टिका माहात्म्य' इस प्रकरणके अन्तर्गत कैसी दृष्टि बनानेसे जीवका संसार चालू रहता है और बढ़ता है तथा कैसी दृष्टि बनानेसे जीव मोक्षमार्गी बन कर मुक्तिका पात्र होता है इन विषयपर संक्षेपमे कहापोह करेगे ।

५. दृष्टिका माहात्म्य

दृष्टियां दो प्रकारकी है—एक व्यवहार दृष्टि और दूसरी निश्चय दृष्टि । अनेकान्त स्वरूपकी समग्र-भावसे स्वीकार करनेवाली प्रमाण दृष्टि सकलादेशी होनेमे प्रकृतमे उसमे प्रयोजन नहीं है । समयमार गाथा २७२ मे इन दोनों दृष्टियोंका स्वरूप निर्देश तथा उनके फलका निर्देश इस प्रकार किया गया है—

आत्माश्रितो निश्चयनयः, पराश्रितो व्यवहारनयः । तत्रैव निश्चयनयेन पराश्रितं समस्तमध्य-वसानं बन्धहेतुत्वेन मुमुक्षोः प्रतिषेधयता व्यवहारनय एव किल प्रतिसिद्धः, तस्यापि पराश्रितत्वा-विशेषात् । प्रतिषेध्य एवं, चायं आत्माश्रितनिश्चयनयाश्रितानामेव मुख्यमानत्वात् । पराश्रितव्य-वहारनयस्यैकान्तेनामुच्यमानेनाभयैनाप्याश्रियमाणत्वात् ।

आत्माश्रित (स्व. आश्रित) निश्चयनय है, पराश्रित (परके आश्रित) व्यवहारनय है । वहाँ पूर्वोक्त प्रकारसे पराश्रित समस्त अध्यवसान (परमे एकत्व बुद्धिरूप या पर पदार्थोंमे उपादेय रूपसे इष्टानिष्ट बुद्धिरूप समस्त विकल्प) बन्धके कारण होनेमे मुमुक्षुओंको उनका निषेध करने हेतु एंमे निश्चयनयके द्वारा वास्तवमे व्यवहारनयका ही निषेध कराया गया है, क्योंकि जैसे अध्यवसानभाव पराश्रित है वैसे ही व्यवहारनय भी पराश्रित है, उनमे कोई अन्तर नहीं है—वे एक है । और इस प्रकार अध्यवसान भाव निषेध करने योग्य ही है, क्योंकि आत्माश्रित निश्चयनयका आश्रय करनेवाले ही (स्वल्पलाभ कर कमांस) मुक्त होते हैं और परा-श्रित व्यवहारनयका आश्रय तो एकान्तसे कमांसि नहीं छूटनेवाला अभव्य जीव भी करता है । २७२॥

परमे आत्म बुद्धिका नाम या उपादेय भावसे परमे इष्टानिष्ट बुद्धिका नाम पराश्रयपना है और स्वतः सिद्ध होनेसे अनादि-अनन्त नित्य उद्योतरूप और विशद ज्योति एक जायकर्म तल्लीनत्तरूप आत्म परिणामका होना स्वाश्रितपना है। इनमेंसे जीवनमें पराश्रयपनेका होना एक मात्र संसारका कारण है। संसारपद्धतिको आगममें जो मंत्रयोग मूलक कहा है सो उस द्वारा भी उक्त प्रकारक पराश्रयपनेको ही स्वीकार किया गया है। इस तथ्यको स्पष्टरूपसे समझनेके लिये मूलाचार टीका का यह वचन द्रष्टव्य है—

अनात्मनीनभावस्य आत्मभावः संयोग —अ. १, गा. ४८।

जो भाव आत्माके नहीं है उनमें आत्मभावका होना संयोग है, इसीका नाम पराश्रयपना है। तात्पर्य यह है कि कर्मोदयको निमित्त कर जितने भी भाव होते हैं वे तो पर हैं ही, मैं सम्यग्द्रष्टुं हूँ, भुनि हूँ, ऐसा कोन कार्य है जिसे परकी सहायताके बिना सम्पन्न किया जा सके। यहां तक कि सिद्धोंकी ऊर्ध्वगति भी नियत स्थान तक धर्मास्तिकायको सहायतामें होती है। यदि वे स्वयं गमन करते होते तो लोकाग्रसे ऊपर उनके गमनको कोन रोक सकता था इत्यादि विकल्प भी पर हैं। तथा इनमें आत्मभावका होना ही संयोग या पराश्रयपना है। इस प्रकार जो पराश्रितरूप उपयोग परिणाम अनादिकालसे इस जीवके वर्तता चला आ रहा है उसीको प्रकृतमें व्यवहारनय कहा गया है। अज्ञानकी भूमिकामें सर्वदा रहनेवाला यह भाव अभव्य जीवके तो होता ही है, ऐसे भव्य जीवके भी होता है, क्योंकि अज्ञान अवस्थामें पर्याय दृष्टिवाले दोनो ही एक समान हैं। उनमें कोई भेद नहीं है।

शंका—ज्ञानी या अन्तरात्मा जीवके जो शुभोपयोग होता है उसे तो परम्परा मोक्षका कारण कहा ही है सो क्यों ?

समाधान—परमात्मसे मोक्षका साक्षात् कारण तो निश्चय रत्नत्रयपरिणत आत्मा ही है। शुभोपयोगको जो मोक्षका परम्परा कारण कहा जाता है सो एक तो सातवें गुणस्थानसे लेकर चौदहवें गुणस्थान तक शुभोपयोग होता ही नहीं। इससे पूर्वके चौथे आदि तीन गुणस्थानोंमें बहुलतासे शुभोपयोग अवश्य होता है और वह निश्चय रत्नत्रयका सहचर होनेके कारण व्यवहारसे अनुकूल माना गया है। तथा स्वरूप परिणमनपूर्वक जो निश्चय रत्नत्रयरूप शुद्धि प्राप्त हुई वह शुभोपयोग कालमें यथावत् बनी रहती है, उसकी हानि नहीं होती, इसीलिये ही शुभोपयोगको व्यवहारसे परम्परा मोक्षका कारण कहा है, क्योंकि निश्चय रत्नत्रय परिणत आत्मा मोक्षका साक्षात् कारण, सविकल्प भूमिकामें कहाँ या प्राक् पदवीमें कहीं व्यवहारसे उसके अनुकूल शुभोपयोग, इस प्रकार शुभोपयोगको व्यवहारसे मोक्षका परम्परा कारण स्वीकार किया गया है। इसको पुष्टि इस प्रमाणसे हो जाती है—

बाह्याग्नेन्द्रिय वषयभूते वस्तुनि सति अज्ञानभावात् रागाद्यध्यवसानं भवति तस्मादध्यवसानाद् बन्धो भवतीति पारंपर्येण वस्तु बन्धकारणं भवति, न च साक्षात्—परमात्मप्रकाश, पृ० ३५४।

पञ्चेन्द्रियोंकी विषयभूत बाह्य वस्तुके होनेपर अज्ञान भावमें रागादि अध्यवसान होता है, इसलिये अध्यवसानमें बन्ध होता है। इस प्रकार बाह्य वस्तु व्यवहारसे परम्परा बन्धका कारण है।

यद्यपि शुभोपयोगको मोक्षका परम्परा व्यवहार हेतु कहा है किन्तु मोक्षप्राप्तिके समय या उससे अव्यवहित पूर्व मग्यमें शुभोपयोग जब होता ही नहीं तब इस दृष्टिसे तो वह मोक्षका परम्परा व्यवहार कारण तो हो नहीं सकता। किन्तु जो निश्चय रत्नत्रय मोक्षका साक्षात् कारण है वह चतुर्थ गुणस्थानमें लेकर चौदहवें गुणस्थान तकका व्यवहारसे एक ही है ऐसा स्वीकार करनेपर ही शुभोपयोगको मोक्षका परम्परा व्यवहार कारण कहना बनता है।

शंका—जीवकी निर्विकल्प अवस्थामें जो अबुद्धिपूर्वक राग होता है उसे भी मोक्षका परम्परा व्यवहार कारण कहना चाहिये ?

समाधान—जीवकी निर्विकल्प अवस्थामें जो अबुद्धिपूर्वक राग होता है वह शुभोपयोगकी जातिका ही होता है, इसीलिये उसे भी परम्परा व्यवहारसे मोक्षका कारण कहनेमें कोई आपत्ति नहीं है ।

शंका—कतिपय शास्त्रोंमें यह भी उल्लेख मिलता है कि कोई सम्यग्दृष्टि जीव व्रतादिका आचरण कर स्वर्ग जाता है और बहूँसे बच हो मनुष्य जन्म पा अन्तमें मोक्षका अधिपति बनता है और इस दृष्टिसे शुभोपयोग मोक्षका परम्परा कारण है ऐसा माना जाय तो क्या आपत्ति है ?

समाधान—यहाँ भी पिछले मनुष्य जन्मके रत्नत्रयसे लेकर मोक्ष प्राप्त होने तक का रत्नत्रय एक ही है, मात्र इस दृष्टिको सामने रखकर ही उसके साथ बुद्धिपूर्वक या अबुद्धिपूर्वक बर्तनेवाले शुभरागको मोक्षका परम्परा व्यवहार कारण कहा जा सकता है ।

वास्तवमें देखा जाय तो शुभोपयोगके कालमें जो सम्यग्दर्शनादि रूप स्वभाव पर्याय होती हैं या अबुद्धिपूर्वक प्रशस्त रागके कालमें जो स्वानुभूति और शुभोपयोग होता है उस शुभोपयोग और अबुद्धिपूर्वक प्रशस्त रागको ही स्वभाव परिणतिका व्यवहारसे निमित्त कहा गया है, क्योंकि ज्ञानधारा जब तक सम्यक् रूपसे परिपाकको प्राप्त नहीं हाती है तभी तक ज्ञानधारा और कर्मधारके एक साथ होनेको आगम स्वीकार करता है । इन सब दृष्टियोंको ध्यानमें रखकर यह कलश काव्य द्रष्टव्य है—

यावत्पाकमुपैति कर्मविरतज्ञानस्य सम्यग् ज्ञानं सा,

कर्म-ज्ञानसमुच्चयोऽपि विहितस्तावन्न काचित् क्षति ।

किन्त्वत्रापि समुल्लसत्यवशतो यत् कर्मबन्धाय तत्,

मोक्षाय स्थितमेकमेव परमं ज्ञानं विमुक्त स्वतः ॥११०॥

जब तक ज्ञानकी कर्मविरति भलीभाँति परिपूर्णताको प्राप्त नहीं होती तब तक ज्ञान और कर्मका एक साथ रहना आगम सम्मत है, इससे आत्माकी कोई क्षति नहीं होती अर्थात् उस कालमें सम्यग्दर्शनादि परिणाम बुद्धिके अनुसार यथावत् बने रहते हैं । किन्तु इतनी विशेषना है कि इस भूमिकामें भी आत्मामें अवगपने (पुरुषार्थकी हीनतावश) जो कर्म प्रकट होता है वह ता बन्धका कारण है और स्वतः विमुक्त स्वभावमात्र जो परम ज्ञान है वह मोक्षका कारण है ॥११०॥

तात्पर्य यह है कि कर्मधारा स्वतः बन्धस्वरूप है, इसलिये वह बन्ध का हेतु है और ज्ञानधारा स्वयं मोक्षस्वरूप है, इसलिये वह मोक्षका हेतु है ।

शुद्ध आत्मस्वरूपमें अचलरूपसे जो चैतन्य परिणति होती है उसीका नाम ध्यान है, क्योंकि स्वानुभूति कहे, शुद्धोपयोग कहे या निश्चय ध्यान कहे इन तीनोंका एक ही अर्थ है । जीवके ऐसा ध्यान कब होता है इसका निर्देश करते हुए आचार्यदेव कुन्दकुन्द पंचास्तिकायमें कहते हैं—

जस्स ण विज्जदि रागो दोसो मोहो य जोगपरिकम्मो ।

तस्स सुहामुहडहणो ज्ञाणमओ जायए अगणी ॥१४६॥

जिसके जीवनेमें मिथ्यात्व की सत्ता नहीं है तथा जिसका उपयोग राग, द्वेष और मन, बचन, कायरूप परिणतिको नहीं अनुभव रहा है उसीके शुभाशुभ भावोंको दहन करनेमें समर्थ ध्यानरूपी अग्नि उदित होती है ॥१४६॥

जिसे यहाँ स्वानुभूति, बुद्धोपयोग या ध्यान कहा है उसीका दूसरा नाम स्वद्रव्यप्रवृत्त परिणाम भी है, स्वाश्रित निश्चयनय भी यही है। पराश्रित परिणाम इससे भिन्न है जिसे आगममे परद्रव्य-प्रवृत्त परिणाम भी कहते हैं, जो अज्ञानका दूसरा नाम है। समयसार गाथा २ में जो स्वसमय और परसमयका स्वरूप निर्देश किया गया है वह भी उक्त तथ्यको ध्यानमें रखकर ही किया गया है।

शंका—सम्यग्दृष्टि और तत्पूर्वक रतीके सविकल्प भूमिकामें जो रागपूर्वक कार्य देखे जाते हैं सो उस समय उनके वे परिणाम परद्रव्यप्रवृत्त माने जायें या नहीं ?

समाधान—सम्यग्दृष्टि या तत्पूर्वक रतीके राग परिणति तथा मन, वचन, कायकी प्रवृत्ति मात्र ज्ञेय है, वह उनका कर्ता नहीं, क्योंकि ज्ञानीके बुद्धिपूर्वक राग, द्वेष और मोहका अभाव होनेसे जो उसके राग पूर्वक प्रवृत्ति देखी जाती है या कर्मबन्ध होता है वह अबुद्धिपूर्वक रागादि कलंकका सद्भाव होनेसे ही होता है।

इस प्रकार इस समग्र कथनका सार यह है कि जो अपने स्वसहाय होनेसे अनादि-अनन्त, नित्य उद्योत-रूप और विशद-योति ज्ञायक भावके सन्मुख होता है उसके मोक्षमार्गके सन्मुख होने पर उसका उपादान भी उसीके अनुकूल प्रवृत्त होता है और जो अपने उक्त स्वभावभूत ज्ञायक भावको भूलकर ससार मार्गका अनुसरण करता है उसका उपादान भी उसीके अनुकूल प्रवृत्त होता है। ऐसी सहज वस्तु व्यवस्था है जिसे बाह्य सामग्री अन्वधा करनेमें समर्थ नहीं है। इतना विशेष है कि जो जीव मोक्षमार्गके सन्मुख होता है उससे निमित्त व्यवहारके योग्य बाह्य सामग्रीका योग स्वयं मिलता है, बुद्धिका व्यापार उसमें प्रयोजनीय नहीं और जो जीव संसार मार्गके सन्मुख होता है उसके निमित्त व्यवहारके योग्य बाह्य सामग्रीका कभी अबुद्धिपूर्वक योग मिलता है और कभी बुद्धिपूर्वक योग मिलता है। ऐसा ही अनादि कालमें चला आ रहा नियम है।

अभी तक बाह्य कारण और निश्चय उपादानकी क्रमसे भीमांसा की। अब आगमानुसार यह स्पष्ट किया जायगा कि जड़-चेतनके प्रत्येक कार्यमें इन दोनों उपायियोंका योग सहज ही मिलता रहता है। जिसे अज्ञानोके योग और विकल्परूप प्रयोग निमित्त कहा गया है उसका योग भी अपने कालमें सहज ही होता है। मात्र उस कालमें उसके बुद्धि और प्रयत्नपूर्वक होनेसे उसकी स्वीकृतिको ध्यानमें रखकर उसे प्रायोगिक कहा गया है। इतना विशेष है कि सम्यग्दर्शन आदि स्वभाव परिणत जीवोंके संसार अवस्थामें जितने भी विभाव कार्य होते हैं वे सब अबुद्धिपूर्वक विवसा ही स्वीकार किये गये हैं। कारण कि उनमें इस जीवके स्वपनेका भाव नहीं होता। उनका मात्र वह ज्ञाता द्रष्टा ही होता है। समयसार आत्मव्याप्ति टीकामें इसी तथ्यको स्वीकार करते हुए लिखा है—

यो हि ज्ञानी स बुद्धिपूर्वकराग-द्वेष-मोहरूपालवभावाभावात् निरास्रव एव, किन्तु सोऽपि यावत् ज्ञानं सर्वोत्कृष्टभावेन द्रष्टुं ज्ञातुमनुचरितं वाशक्तः सन् जघन्यभावेनैव ज्ञानं पश्यति जाना-त्यनुचरति तावत्स्यापि जघन्यभावान्यथानुपपत्त्याऽनुमीयमानाबुद्धिपूर्वककलकविपाकसद्भावात् पुद्-गलकर्मबन्धः स्यात्।

जो परमार्थसे ज्ञानी है उसके बुद्धिपूर्वक राग, द्वेष और मोहरूप आस्रव भावोका अभाव होनेसे वह निरास्रव ही है। इतना विशेष है कि वह जब तक ज्ञानको सर्वोत्कृष्टरूपसे देखने, जानने और आचरनेमें अशक्त होता हुआ जघन्य भावसे ही ज्ञानको देखता, जानता और आचरता है तब तक उसके भी जघन्य भावकी अन्यथा उत्पत्ति नहीं हो सकती, इससे अनुमान होता है कि उसके अबुद्धिपूर्वक कर्मकलंक रूप विपाक-का सद्भाव होनेसे पुद्गल कर्मका बन्ध होता है।

ज्ञानीके मिथ्यास्वरूप भाव तो होता ही नहीं। नीचें गुणस्थान तक द्वेष और दशवें गुणस्थान तक रागका सद्भाव होनेसे वह उनका स्वामी नहीं है, इसलिये उसके राग और द्वेषका सद्भाव अबुद्धिपूर्वक ही स्वीकार किया गया है। अतः राग-द्वेषके कारण जो कर्मबन्ध होता है स्वभाव सम्मुख होनेसे जानीके बुद्धिपूर्वक वह नहीं होता। अबुद्धिपूर्वक होनेवाले राग-द्वेष और उदयके साथ ही उसका अविनाभाव सम्बन्ध है।

और यह ठीक भी है, क्योंकि संसारके जितने भी कार्य हैं उनमें जानीका स्वायत्त्व न रहनेसे उन सबको उसके अबुद्धिपूर्वक स्वीकार करना ही न्यायोचित है। वह दृष्टिमुक्त हानेमें मूक्त ही है, क्योंकि उसने परमात्मा बननेके द्वारमें प्रवेश कर लिया है।

इस प्रकार इतने विवेचनमें यह स्पष्ट हो जाता है कि जानीके संसारके सभी कार्य बुद्धिपूर्वक होते ही नहीं, इसलिये परमागमने अज्ञानीके योग और विवक्षितके साथ ही उनकी व्याप्ति स्वीकार की है। यत ऐसे ही कार्योंके साथ अज्ञानीके बुद्धि (अभिप्राय) पूर्वक कर्तृत्व घटित होता है अत आचार्योंने इन्हीं कार्योंको प्रायोगिक स्वीकार किया है। इनके सिवाय अन्य जितने भी कार्य होते हैं वे सब विवक्षा ही स्वीकार किये गये हैं।

शंका—गहाँ पर जानीके बुद्धिपूर्वक रागादि भावोंका अभाव बतलाया है तो यह बात हमारे समझमें नहीं आती, क्योंकि ज्ञानधारा और कर्मधाराके एक साथ रहनेमें आत्माकी किसी प्रकारकी क्षतिको आगम स्वीकार नहीं करता। हम देखते हैं कि सविकल्प अवस्थामें जानीके गृहस्थ अवस्थामें सभी कार्य तथा भाव-लिङ्गी मन्त्रके भी २८ मूलगुणोंका पालन, आहारादिका ग्रहण, तत्त्वोपदेश, शिष्योक्तः ग्रहण-विमर्जन, गुरुसे अपने द्वारा किये गये दोषोंकी निन्दा गहाँपूर्वक प्रायश्चित्त लेना आदि सभी कार्य बुद्धिपूर्वक होने हुए ही देखे जाते हैं। कर्त्ता-कर्म अधिकारमें भी जिन द्रव्यका जब जो परिणाम होता है उन समय उक्त द्रव्यका कर्त्ता उस द्रव्यको ही स्वीकार किया गया। अतः राग-द्वेषादि भाव जीवोंका ही पर्याय है। जीव ही स्वयं उसरूप परिणता है, इसलिये प्रकृतिये ऐसे जीवको एक तो निरासक्त मानना उचित नहीं है। दूसरे जानीके भी श्रावक और भार्गवोंकी मायुके जितने भी कर्त्तव्य-कर्म कहे गये हैं उन्हें अबुद्धिपूर्वक मानना भी उचित नहीं है। चरणानुयोगको रचना भी श्रावक और मुनिको प्रवृत्ति कैसी है इमी अभिप्रायमें हुई है। वह जिनवाणी है, इसलिये यहाँ मानना उचित है कि जानी भी जब सविकल्प अवस्थामें वरता है तब शुभाचारको श्रावक और मुनिके कर्त्तव्य कर्म ही मानने चाहिये। उन्हें आगममें व्यवहार मोक्ष-मार्गरूपमें स्वीकार करनेका प्रयोजन भी यही है ?

समाधान—प्रः न मांमिक है। उसका समाधान यह है कि प्रकृतमें जो बुद्धिपूर्वक और अबुद्धिपूर्वक कार्योंका विभाजन किया गया है वह यह मेरा कार्य और ते डमका करनेवाला, इस कार्यके किये बिना मेरा तरणीपाय नहीं। ऐसे अभिप्रायपूर्वक जो कार्य होने हैं वे बुद्धिपूर्वक कार्य कहाने हैं तथा इनके सिवाय अन्य सब कार्य अबुद्धिपूर्वक कहलाने हैं। आचार्य विद्यानन्दने अबुद्धिपूर्वक कार्योंका अर्थ अतर्कतोपस्थित किया है सां इससे भी उक्त कथनकी ही पुष्टि होती है, क्योंकि प्रकृतमें राग, द्वेष और मोहपूर्वक की गई प्रवृत्ति या अभिप्राय मोक्षप्राप्तिके लिये इष्ट नहीं है। इस दृष्टिके शोभोपयोग भी अनुपादेय माना गया है। उसका विकल्पकी भूमिका कहो या प्राक्पदकी कहो उस समय होना और बात है और यह मोक्ष प्राप्तिके लिए परमार्थमें करणीय है ऐसे अभिप्रायपूर्वक उसे उपादेय मानना और बात है। जानीका अभिप्राय तो एकमात्र अपने त्रिकाली ज्ञायक स्वभावमें लीनता प्राप्त करनेका ही रहता है। और इसीलिये आचार्य अमृतचन्द्रदेवने

‘स्वरूपमें रमना—चारित्र्य है’ चारित्र्यका यह लक्षण किया है। यतः चारित्र्य सम्यग्दर्शनका अविनाभावी है, इसीलिये आगममें सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य इनमेंसे प्रत्येकके लक्षणके साथ स्वरूप लाभको अविनाभावी स्वीकार किया गया है। स्वरूप लाभ न हो और सम्यग्दर्शन आदि परिणाम हो जायँ ऐसा नहीं है। शुभाचारको चरणानुयोग शास्त्र रचयं मोक्षप्राप्तिसमें बाह्य-निमित्तरूपसे स्वीकार करता है। इसलिए यही तथ्य फलित होता है कि जानीकी दृष्टि सर्वदा सविकल्प अवस्थामें भी आत्मस्वरूप पर ही रहती है। वह स्वयं शुभाचारको संसारका प्रयोजक हानेमें अपना अपराध ही मानता रहता है, क्योंकि ऐसी दृष्टिके बिना उसका, जानी कहे, सम्यग्दृष्टि कहे, अध्यात्मवृत्त कहे, अन्तरात्मा कहे या स्वसमय कहे, होना नहीं बन सकता। इतने विवेचनसे यह स्पष्ट हो जाता है कि लोकमें साभिप्राय जितने भी कार्य होते हैं उनका प्रायोगिक संज्ञा है, शेष सब कार्य वैज्ञानिक कहलाते हैं।

२. उभयरूपसे निमित्त शब्दका प्रयोग

माधारणतः निमित्त शब्द कारण, उपाधि, साधन या हेतुवाची स्वीकार किया गया है। यह बाह्य-कारण और उपादान दोनोंके अर्थमें प्रयुक्त हुआ है। यथा—
द्रव्यस्य निमित्तवशात् उत्पद्यमाना परिस्पन्दात्मिका क्रियेत्यवसोयते।

—त० वा० अ० ५ सू० २२।

द्रव्यके दोनों बाह्य और आभ्यन्तर (उपादान) निमित्तोंके बशसे उत्पन्न होनेवाले परिस्पन्दका नाम क्रिया है ऐसा निश्चित होता है।

क्रियाके इस लक्षणमें व्यवहार हेतुके साथ निश्चय उपादानके लिए भी निमित्त शब्द व्यवहृत हुआ है।

कही इन दोनोंके लिए बाह्य और आभ्यन्तर हेतु संज्ञा भी व्यवहृत हुई है (त० वा०, अ० २ सू० ८), तथा कही बाह्य और इतर उपाधि संज्ञा भी प्रयुक्त हुई है (स्व० स्तो० श्लो० ५९)।

इन उदाहरणोंमें यह स्पष्ट हो जाता है कि लौकिक या परमार्थ स्वरूप जो भी कार्य होता है उसमें व्यवहार हेतु और निश्चय हेतुका सन्निधान अवश्य होता है। यतः निश्चय हेतु (निश्चय उपादान) कार्य द्रव्यका ही एक अव्यवहित पूर्व रूप है, इसलिये वह नियमसे कार्यका नियामक स्वीकार किया गया है। किन्तु व्यवहार हेतु कार्यका अविनाभावी है, इसलिये मात्र व्यवहारसे उसे कार्यका नियामक कहा जा सकता है। फिर भी वह निश्चय हेतुका स्थान नहीं ले सकता। इन दोनोंमें विन्ध्य-द्विमगिरिके समान महान् अन्तर है—‘अन्तरं महदन्तरम्।’ क्योंकि निश्चय हेतु कार्य-द्रव्यके स्वरूपमें अन्तर्निहित है और व्यवहार हेतु बाह्य वस्तु है, इसलिये इन दोनोंमें महान् अन्तर होना स्वाभाविक है, निश्चय हेतु कार्य द्रव्यका पूर्व रूप होनेसे सद्भूत है और व्यवहार हेतु कार्य-द्रव्यसे भिन्न होनेके कारण उसमें असद्भूत है।

३. शंका-समाधान

शंका—जब उक्त दोनों ही हेतु कार्यके प्रति नैगमनयसे स्वीकार किये गये हैं तब दोनोंका दर्जा एक समान माननेमें क्या आपत्ति है ?

समाधान—आगममें सद्भूत और असद्भूत व्यवहारके भेदसे नैगमनय दो प्रकारका स्वीकार किया गया है। यतः बाह्य वस्तुमें निमित्तता असद्भूत व्यवहारनयसे स्वीकार की गई है और निश्चय उपादानमें कार्यके प्रति हेतुता सद्भूत व्यवहारनयसे स्वीकार की गई है, अतः इन दोनोंको एक समान दर्जा नहीं दिया जा सकता है। मात्र हेतुता सामान्य की दृष्टिसे दोनों ही समान हैं। आशय यह है कि यह इसका कार्य है

और यह इसका कारण है यह व्यवहार तो दोनों हेतुओंपर समानरूपसे लागू होता है। मात्र बाह्य हेतु और कार्य इनमें 'निमित्त-नैमित्तिक भाव' अर्थात् असद्भूत व्यवहारनयसे घटित होता है वहाँ निश्चय उपादान और कार्य इनके मध्य निमित्त-नैमित्तिक भाव सद्भूत व्यवहारनयसे घटित होता है।

शका—अब कार्यके साथ निश्चय उपादानका सम्बन्ध सद्भूत व्यवहारनयसे घटित किया जाता है तो उपादानके पूर्व उसे निश्चय विशेषण क्यों दिया गया है ?

समाधान—यतः प्रत्येक निश्चय उपादानमें प्रत्येक कार्यके प्रति स्वरूपसे हेतुता विद्यमान है, अतः उपादानके पूर्व उसे निश्चय विशेषण दिया गया है।

४. व्यवहाराभामियोंका कथन

यह वस्तुस्थिति है। इसके ऐसा होते हुए भी अपने इन्द्रिय प्रत्यक्ष, तर्क और अनुभवको प्रमाण मानकर तथा साथ ही आगमकी दुहाई देते हुए एक ऐसे नये मतका बुद्धिपूर्वक प्रचार किया जा रहा है कि अव्यवहित पूर्व समयवर्ती द्रव्य अनेक शक्तिसम्पन्न होता है, इसलिये कब कौन कार्य हो यह बाह्य सामग्रीपर अवलम्बित है और उसका कोई नियम नहीं कि कब कैसी बाह्य सामग्री मिलेगी, इसलिये जब जैसी सामग्री मिलती है, कार्य उसके अनुसार होता है, अतः कार्यका नियामक बाह्य निमित्त ही होता है, उक्त उपादान नहीं। इसके साथ ही बुद्धिपूर्वक एक ऐसे मतका भी प्रचार किया जा रहा है कि प्रत्येक द्रव्यको शुद्ध पर्याय तो नियत क्रममे ही होती है, किन्तु अशुद्ध पर्यायके सम्बन्धमे ऐसा कोई नियम नहीं है। वे नियत क्रममे भी होती हैं और नियत क्रमको छोड़कर आगे-पीछे भी होती हैं।

इस विषयको और स्पष्ट करते हुए उनका कहना है कि जब कि आगममे उदासीन बाह्य निमित्त और प्रेरक बाह्य निमित्तोंका पृथक्-पृथक् उल्लेख दृष्टिगोचर होता है तो दोनोंको एक कोटिमें बिठलाना ठीक नहीं है। हमारा यह कहना नहीं कि जो-जो क्रियावान् पदार्थ हैं वे सब प्रेरक निमित्त ही होते हैं। उदाहरणार्थ चक्षु इन्द्रिय क्रियावान् पदार्थ होकर भी रूपोपलब्धिमें प्रेरक बाह्य निमित्त नहीं है। वह उसी प्रकारमें रूपोपलब्धिमें व्यवहार हेतु है जैसे गति करते हुए जीवों और पुद्गलकी गति क्रियामें घर्मद्रव्य या ठहरते हुए जीवों और पुद्गलके स्थित होनेमें अघर्म द्रव्य व्यवहार हेतु है। इष्टोपदेशमे 'नाजो विज्ञत्वमायाति' यह कथन ऐसे ही क्रियावान् पदार्थोंकी व्यवहार हेतुताको धर्म द्रव्यके समान बतलानेके लिए किया गया है।

किन्तु इनके सिवाय आगममे ऐसे उद्धरण भी दृष्टिगोचर होना है जिनके आधारमें उदासीन व्यवहार हेतुओंसे अतिरिक्त प्रेरक व्यवहार हेतुओंकी स्वतंत्र रूपसे सिद्धि होती है। उदाहरणार्थ सर्वार्थसिद्धिमें द्रव्य बचन पौद्गलिक क्यों है इसकी पुष्टिमें बतलाया गया है कि भाव बचनरूप सामर्थ्यमे युक्त क्रियावान् आत्माके द्वारा प्रेर्यमाण पुद्गल द्रव्य बचनरूपसे परिणमन करते हैं, इसीलिये द्रव्य बचन पौद्गलिक है। उल्लेख इस प्रकार है—

तत्सामर्थ्यपितेन क्रियावतात्मना प्रेर्यमाणाः पुद्गलाः वाक्त्वेन विपरिणमन्त इति द्रव्यवागपि पौद्गलकी। (अ० ५ सू० १९)।

तत्त्वार्थवातिकमे भी यह विवेचन इसी प्रकार किया गया है। इसके लिए देखो अ० ५, सू० १७ और १९।

इसी प्रकार पञ्चास्तिकाय (गाथा ८५ व ८८ जयसेनीया टीका) और बृहद्द्रव्यसंग्रह (गाथा १७ व २२ संस्कृत टीका) में भी ऐसे उल्लेख मिलते हैं जो उक्त कथनको पुष्टिके लिये पर्याप्त है।

इस प्रकार ये कतिपय उद्धरण हैं जिनके आधारसे ऐसे प्रेरक व्यवहार हेतुओंका समर्थन होता है जो लोकमें चक्षु इन्द्रियसे विलक्षण प्रकारसे दूसरे द्रव्यों का योंमें व्यवहार हेतु होते हुए देखे जाते हैं। इसमें यह स्पष्ट ज्ञात हो जाता है कि यद्यपि चक्षु इन्द्रिय क्रियावान् होकर भी रूपकी उपलब्धिमें प्रेरक बाह्य हेतु भले हों न हों, किन्तु इसका कोई यह अर्थ करे कि जितने भी क्रियावान् पदार्थ हैं वे सब धर्मादि व्यक्तियोंके समान उदासीन व्यवहार हेतु ही होते हैं तो यह कथन पूर्वोक्त आगम प्रमाणोंसे बाधित हो जाता है, इन्द्रिय प्रत्यक्ष, अनुभव और युक्तियुक्त विचार करनेपर भी इस कथनकी सत्यता प्रमाणित नहीं होती। कारण कि लोकमें ऐसे बहुतेरे उदाहरण दृष्टिगोचर होते हैं जिनको ध्यानमें लेनेपर व्यवहारसे प्रेरक निमित्तोंकी सिद्धि हांती है। अपने इस कथनकी पुष्टिमें वे वायुका उदाहरण विशेषरूपसे उपस्थित कर कहते हैं कि जिस प्रकार वायुका संचार होनेपर वह ध्वजा आदि अन्य पदार्थोंके उड़नेमें व्यवहारसे प्रेरक निमित्त होता है उसी प्रकार सभी प्रेरक निमित्तोंके विषयमें जानना चाहिए। पञ्चास्तिकाय समय व्याख्या टीकासे इसकी पुष्टि होती है। यथा—

यथा गतिपरिणतो प्रभंजनः वैजयन्तीनां गतिपरिणामस्य हेतुकर्ताऽवलोक्यते न धर्मः। स खलु निष्क्रियत्वात् न कदाचिदापि गतिपरिणाममेवापद्यते, कुतोऽस्य सहकारित्वेन परेषा गतिपरिणामस्य हेतुकर्तृत्वम्। गाथा ८८।

जिस प्रकार गतिपरिणत वायु ध्वजाओंके गतिपरिणामका हेतुकर्ता देखा जाता है, धर्म द्रव्य नहीं। वह वास्तवमें निष्क्रिय होनेमें कभी भी गतिपरिणामको नहीं प्राप्त होता, इसलिए इसका सहकारीपनेरूपसे दूसरेके गतिपरिणामका हेतु कर्तृत्व कैसे हो सकता है।

यह व्यवहारमें प्रेरक निमित्तोंका एक उदाहरण है। लोकमें ऐसे हजारों उदाहरण देखे जाते हैं, इसलिए इन सब उदाहरणोंको देखते हुए यह सिद्ध होता है कि जहाँपर निष्क्रिय पदार्थोंके समान सक्रिय पदार्थ व्यवहारमें उदासीन निमित्त होते हैं वहाँ तो प्रत्येक कार्य अपने-अपने विवक्षित निश्चय उपादानके अनुसार ही होता है और जहाँपर सक्रिय पदार्थ व्यवहारसे प्रेरक निमित्त होते हैं वहाँपर प्रत्येक कार्य निश्चय उपादानमें होकर भी जब जैसे व्यवहारसे प्रेरक निमित्त मिलते हैं वहाँपर प्रत्येक कार्य उनके अनुसार होता है। व्यवहारसे प्रेरक निमित्तोंके अनुसार कार्य होते हैं इसका यह तात्पर्य नहीं है कि गुण-पर्यायरूप प्रत्येक उपादानभूत वस्तु अपने स्वचतुष्टयरूप स्वभावको छोड़कर व्यवहारसे प्रेरक निमित्तरूप परिणम जाती है। क्योंकि स्वका उपादान और अन्यका अपोहन करके रहना यह प्रत्येक वस्तुका वस्तुत्व है। किन्तु इसका यह तात्पर्य है कि उस समय व्यवहारसे प्रेरक निमित्तोंमें जिस प्रकारके कार्योंमें प्रेरक निमित्त होनेकी योग्यता होती है, कार्य उसी प्रकारके होते हैं, निश्चय उपादानके अनुसार नहीं होते। अकाल मरण या इसी प्रकारके जो दूसरे कार्य कहे गए हैं उनकी सार्थकता व्यवहारसे प्रेरक निमित्तोंका उक्त प्रकारसे कार्योंका होना माननेमें ही है। आगममें अकालमरण, उदीरण, अपकर्षण, उत्कर्षण और संक्रमण जैसे कार्योंको स्थान इसी कारणसे दिया गया है।

५. व्यवहाराभासियोंके कथनका निरसन

यह ऐसे व्यवहाराभासियोंका कथन है जो किसी विशिष्ट प्रयोजन तथा सम्बन्ध नियतिका खण्डन करनेके लिए कटिबद्ध हैं। और जिन्होंने अपना लक्ष्य एकमात्र यही बना लिया है कि अपने उद्देश्यकी सिद्धिके लिए कहींपर आगमको गौण कर और कहींपर आगमके अर्थमें परिवर्तन कर आगमके नामपर अपने कथनको पुष्ट करते रहना है। ऐसा लिखकर वे जैन दर्शनसे कितने दूर जा रहे हैं या चले गए हैं इसका उन्हें रच-मात्र भी भय नहीं है।

१. उदाहरणार्थ 'यः परिणमति स कर्ता' का सीधा अर्थ है—'जो कार्य रूप परिणमन करता है।' किन्तु व्यवहारसे जो प्रेरक निमित्त कहे जाते हैं, कार्योंका यथार्थ कर्तृत्व उनको प्राप्त हो जाय और बाह्य वस्तु जो प्रत्येक कार्यका व्यवहार कारण है उसका तद्भिन्न द्रव्यके कार्यके प्रति कार्यकारीपना सिद्ध हो जाय, इसलिए वे उक्त श्लोकांशका 'जिसमें परिणमन होता है' यह अर्थ करते हैं।

२. दूसरा उदाहरण समयसार गाथा १०७ का है। इसमें 'आत्मा पुद्गल द्रव्यको परिणमाता है आदि व्यवहारनयका बक्तव्य है' यह कहा गया है। उसकी आत्मस्थिति टीकामें आ० अमृतचन्द्र देवने ऐसे उपयोग परिणामको विकल्प बतलाकर इस विकल्पको उपचरित ही कहा है। यथा—

यत्तु व्याप्य-व्यापकभावाभावेऽपि प्राप्यं विकार्यं निर्वर्त्यं च पुद्गलद्रव्यात्मकं कर्म गृह्णति परिणमयत्युत्पादयति करोति बध्नाति चात्मेति विकल्पः स किलोपचारः ॥१०७॥

और व्याप्य-व्यापकभावका अभाव होनेपर भी प्राप्य, विकार्य तथा निर्वर्त्यरूप जो पुद्गल द्रव्यस्वरूप है उसे आत्मा ग्रहण करता है परिणमाता है, उत्पन्न करता है, करता है और बाधता है इस प्रकारका जो विकल्प होता है वह वास्तवमें उपचार है।

किन्तु व्यवहारभासी व्यक्ति बाह्य हेतुओंकी कार्यकारीपना सिद्ध करनेके अभिप्रायमें उक्त सूत्रगाथाका यह अर्थ करते हैं कि आत्मा पुद्गलद्रव्यका उपादान रूपसे परिणमन करनेवाला नहीं होता आदि। यह उन महाशयोंका कहना है। किन्तु यह कैसे ठीक नहीं है इसके लिए आगेके कथनपर दृष्टिपात कीजिये—

अत्ता कुणदि सभावं तत्थ गदा पोगगला सभावोहिं ।

अच्छंति कम्मभावं अण्णोण्णागाहमवगाढा ॥६५॥—पं० काय ।

आत्मा स्वभाव (मोहादि) करता है और जीवके साथ एक क्षेत्रावगाहरूपमें वहाँ प्राप्त हुए पुद्गल स्वभावसे कर्मभावको प्राप्त होते हैं ॥६५॥

इस गाथा द्वारा पुद्गलकार्य जीव द्वारा किये बिना ही जीव और पुद्गल अपना-अपना कार्य स्वयं कैसे करते हैं यह स्पष्ट किया गया है। इस पर पुद्गल कर्मरूप अपने कार्यको जीवकी सहायताके बिना कैसे करता है यह शंका होने पर आचार्य कुन्दकुन्द कहते हैं—

जह पुगलदव्वाणं बहुप्पयारेहि खंधिणप्पती ।

अकदा परेहि दिट्ठा तह कम्माणं वियाणाहि ॥६६॥

जिस प्रकार पुद्गल द्रव्योंकी अनेक प्रकारसे स्कन्धोंकी उत्पत्ति परके द्वारा किये बिना होती हुई दिखलाई देती है उसी प्रकार कर्मोंकी विविधता परके द्वारा नहीं की गई जानी ॥६६॥

यहाँपर प्रत्येक द्रव्य अपना कार्य अन्यके द्वारा नहीं किये जानेपर स्वयं प्रति समय अपने कार्योंका कर्ता कैसे है यह पुद्गल स्कन्धोंका उदाहरण देकर स्पष्ट किया गया है। पुद्गल स्कन्धोंके द्व्यणुकसे लेकर महस्कन्ध तक नाना भेद हैं। उनमेंमें शून्य वर्गणाओंको छोड़कर वे सब सत्स्वरूप हैं। उनमें ऐसी आहारवर्गणाएँ भी हैं जिनमें तीन शरीर और छः पर्याप्तियोंकी संरचना होती है। मनोवर्गणाएँ भी हैं जिनमें विविध प्रकारके मनोकी संरचना होती है। भाषावर्गणाएँ भी हैं जिनमें तत्, वितत आदि ध्वनियोंकी संरचना होती है। तैजसवर्गणाएँ भी हैं जिनमें निःसरण और अनिःसरण स्वभाव तथा प्रशस्त और अप्रशस्त तैजस गरीरोंकी संरचना होती है। कामवर्गणाएँ भी हैं जिनमें ज्ञानावरणादि विविध प्रकारके आठ कर्मोंकी संरचना होती है। ये पाँचों संसारी जीवोंसे सम्बद्ध होने योग्य वर्गणाएँ हैं। प्रश्न है कि इन्हे ऐसी कौन बनाता है और इनमेंसे आहारादि पाँच वर्गणाओंमें संसारी जीवोंके साथ सम्बद्ध होनेकी पात्रता कौन पैदा करता है। क्या

वे स्वभावसे संसारी जीवसे सम्बद्ध होनेकी पात्रता युक्त बनती है या संसारी जीव उन्हें अपने मोह राग, द्वेष आदिसे बँसा बना लेता है। साथ ही यह विभाग कौन करता है कि इतने परमाणुओंसे लेकर इतने परमाणुओं तकके स्कन्ध आहारवर्गणा योग्य होंगे आदि तथा एक प्रकारकी वर्गणाओसे दूसरे प्रकारकी वर्गणाओंके मध्य इतना अन्तर रहेगा। यदि कहो कि ये वर्गणाएँ स्वयं ही बनती और बिछुड़ती रहती हैं तो संसारके सब कार्य स्वयंकृत मान लेनेमें आपत्ति ही क्या है। आगमका भी यही आशय है। आचार्य कुन्दकुन्ददेवने इसी स्वयंकृत नियमको ध्यानमें रखकर यह निर्देश किया है कि जिस प्रकार सब स्कन्धोंकी उत्पत्ति परसे न होकर स्वयं होती है उसी प्रकार ज्ञानावरणादि कर्मोंकी उत्पत्ति भी स्वयंकृत जाननी चाहिये। इतने कथनसे यह भी फलित होता है कि संसारी जीव अपने रागादि परिणामोको स्वयं करते हैं और एक क्षेपा-वशात्स्वयंसे वहाँ स्थित पुद्गल कर्मणवर्गणाएँ स्वयं कर्मरूप परिणमती रहती हैं। इससे आगममें व्यवहार और निश्चयनयकी अपेक्षा जो षट्कारक व्यवस्था बतलाई गई है उसका आशय भी भले प्रकार समझमें आ जाता है। साथ ही यह भी समझमें आ जाता है कि आचार्योंने व्यवहार कथनीको क्यों तो उपचरित बतलाया और निश्चय कथनीको क्यों परमार्थ स्वरूप बतलाया। प्रकृतमें जो जिसका न हो उसको व्यवहार प्रयोजन वश या व्यवहार हेतु वश उसका कहना व्यवहार है तथा जो जिसका हो उसको निश्चय प्रयोजन या निश्चय हेतुवश उसीका कहना निश्चय है। संसारी जीवोंके रागादिकी उत्पत्तिके मोहनीय आदि कर्म व्यवहार हेतु हैं, अतः इन रागादिकी नैमित्तिक कहना व्यवहार है तथा इन रागादिकी स्वकालके प्राप्त होनेपर संसारी जीव स्वयं उत्पन्न करते हैं और उदयादिरूप पुद्गल कर्म उनके होनेमें स्वयं व्यवहार हेतु होते हैं, इतना विशेष है कि निश्चयनयका कथन पर निरपेक्ष होता है क्योंकि वह वस्तुका स्वरूप है। किन्तु व्यवहार नयका कथन पर सापेक्ष होता है, क्योंकि वह वस्तुका स्वरूप नहीं है। अतः रागादिकी संसारी जीवोंका स्वयंकृत कार्य कहना निश्चय है। और पर निमित्तक कहना व्यवहार है। आगमज्ञ उसीका नाम है जो व्यवहारको व्यवहारनयसे ही स्वीकारता है और निश्चयको निश्चयनयसे ही स्वीकारता है। किन्तु जो उक्त कथनको विपरीतरूपसे जानते या कहते हैं वे आगमज्ञ नहलानेके अधिकारी नहीं हैं। इस तथ्यका समर्थन समयसार गाथा ४१४ की आत्मस्थिति टीकाके इस बचनसे भले प्रकार होता है—

ततो ये व्यवहारमेव परमार्थबुद्ध्या चेतयन्ते ते समयसारमेव न संचेतयन्ते । य एव परमार्थ परमार्थबुद्ध्या चेतयन्ते त एव समयसारं चेतयन्ते ।

इसलिये जो व्यवहारको ही परमार्थ बुद्धिसे अनुभवते हैं वे अकेले समयसारको नहीं अनुभवते तथा जो मात्र परमार्थको परमार्थ बुद्धिसे अनुभवते हैं वे ही समयसारको अनुभवते हैं।

इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि व्यवहार कथन व्यवहार स्वरूप ही है उसे वस्तु स्वरूप या वस्तुके कार्यका निश्चय कारण मानना आगमविषय है। इसलिए बाह्य कारण सहायक है यह कहना भी व्यवहार अर्थात् उपचरित (कल्पना मात्र) हो जाता है।

यदि हम निमित्तपनेकी दृष्टिसे सविकल्प योगयुक्त अज्ञानी जीव और तदितर बाह्य कारणोंको देखते हैं तो उनमें कोई अन्तर नहीं रह जाता है। केवल बाह्य-व्याप्तिके आधारपर कालप्रत्यासत्तिवश उक्त जीवोंमें कर्तापनेका तथा अन्यमें करणता आदिका व्यवहार किया जाता है। आचार्य अमृतचन्द्रने इस तथ्यको स्पष्ट करनेके अभिप्रायसे समयसार गाथा ८४ की आत्मस्थिति टीकामें घटोत्पत्तिके प्रति कुम्भकारके योग और विकल्पको घट निर्माणकी क्रिया न कहकर उसे मिट्टीको उस क्रियाके प्रति अनुकूल कहा है जब कि प्रत्येक वस्तु स्वभावसे किसीके अनुकूल और प्रतिकूल होती नहीं। अनुकूल 'ग' प्रतिकूल कहना यह मात्र व्यवहार है। तात्पर्य यह हुआ कि मिट्टी स्वयं कर्ता होकर घटकी उत्पत्ति रूप क्रिया करती है और कुम्भकारका योग

और विकल्प रूप व्यापार व्यवहारसे उसके अनुकूल होता है। अतः यही मानना उचित है कि कार्यकी उत्पत्ति होती तो है अपने निश्चय उपादानके स्वसमयमें प्राप्त होनेपर रव्यकृत ही, पर उसमें जो सबिकल्प क्रियावान् अज्ञानी जीव और तदितर क्रियावान् पदार्थ अन्वय व्यतिरेकरूप बाह्य व्याप्तिवश स्वकालके प्राप्त होनेपर व्यवहार हेतु होते हैं उनकी वह व्यवहार हेतुता धर्मादि द्रव्योंके समान ही जाननी चाहिए। वे अपनी-अपनी उक्त विशेषता द्वारा दूसरे निष्क्रिय धर्मादि द्रव्योंके समान ही व्यवहार हेतु होते हैं यह तथ्य पूर्वोक्त कथनसे तो स्पष्ट है ही। निष्क्रिय पदार्थ दूसरोंके क्रिया लक्षण अथवा परिणाम लक्षण कार्योंमें यथासम्भव किस प्रकार व्यवहार हेतु होते हैं इसका स्पष्टीकरण करते समय जो सर्वाधिकसिद्धिका उद्धरण दे आये है उससे भी स्पष्ट है। उक्त उल्लेखमें जहाँ धर्मादि द्रव्योंकी व्यवहार हेतुताको क्रियावान् चक्षु इन्द्रियकी व्यवहार हेतुताके समान बताया गया है वहाँ उसमें यह भी सिद्ध हो जाता है कि सबिकल्प क्रियावान् अज्ञानी जीव और तदितर क्रियावान् पदार्थोंकी व्यवहार हेतुता धर्मादि द्रव्योंके समान ही होती है। और इसीलिए आचार्य पूज्यपादने जिस प्रकार धर्म द्रव्यको अन्वयकी गतिमें व्यवहार हेतु कहा है, उसी प्रकार अन्य सब व्यवहार हेतु होते हैं इस तथ्यको इष्टोपदेशमें नाज्ञो विज्ञत्वमायाति' इत्यादि कथन द्वारा अन्य सब पदार्थोंकी व्यवहार हेतुताको निष्क्रिय धर्म द्रव्यकी व्यवहार हेतुताके समान स्वीकार किया है।

निश्चय उपादान और व्यवहार निमित्त इन दोनोंका प्रति समय किस प्रकार योग मिलता है इसका मर्मार्थ स्वामी कार्तिकेयकी द्वादशशानुप्रेक्षामें भले प्रकार हो जाता है। यथा—

णिय-णियपरिणामाण णिय-णियदब्बं पि कारणं होदि ।

अण्णं बाहिरदब्बं णिमित्तमत्तं वियाणेह ॥२१७॥

सब द्रव्य अपने-अपने परिणामके निश्चय उपादान कारण होते हैं, अन्य बाह्य द्रव्यको निमित्त मात्र जानो ॥२१७॥

वस्तुतः आगममें जहाँ भी निश्चयमें कार्यकी नियामकता स्वीकार की गई है वहाँ मात्र निश्चय उपादानको ही प्रधानता दी गई है। असदभूत व्यवहारनयनमें काल प्रत्यासत्तिवश अवश्य ही निश्चयकी सिद्धिके अभिप्रायमें व्यवहार हेतुको स्थान मिला हुआ है। प्रकृतमें निश्चयकी सिद्धिका अर्थ है प्रति क्षण निश्चय उपादानके होनेपर अगले समयमें जो कार्य हो उसको अपने अन्वय-व्यतिरेकके द्वारा कालप्रत्यासत्तिवश सूचित करे। बस बाह्य कारण या असद् व्यवहार हेतुका इतना ही काम है। वह निश्चय उपादानके कार्यमें दखल दे यह उसका कार्य नहीं है। हम इस तथ्यको न भूलें यहाँ जैन दर्शनका आशय है। इसमें अन्य मानना वह जैनदर्शन नहीं होगा। किन्तु विश्वको कर्त्तारूपमें माननेवाला ईश्वरवादी दर्शन होगा।

६ अन्य दर्शनोंका मन्तव्य

अपने इस कथनकी पुष्टिमें हम सर्व प्रथम नैयायिक दर्शनको लेते हैं। नैयायिक दर्शन कार्यकी उत्पत्ति-में समवायी कारण, असमवायी कारण और निमित्त कारण ये तीन कारण मानता है। जिसमें समवेत होकर कार्य उत्पन्न होता है वह समवायी कारण है, संयोग आदि असमवायी कारण है। इन दोनोंसे अतिरिक्त निमित्त कारण है। नैयायिक दर्शन आरम्भवादी या असत् कार्यवादी दर्शन है। वह कारणमें कार्यकी सत्ता स्वीकार नहीं करता और न ही स्वरूपमें वस्तुको द्रव्यदृष्टिसे नित्य और पर्याय दृष्टिसे अनित्य ही मानता है। इसलिये उस दर्शनमें निमित्त कारणपर अधिक जोर दिया गया है। यद्यपि उस दर्शनमें प्रेरक निमित्त कारण और उदासीन निमित्त कारण ऐसे भेद दृष्टिगोचर नहीं होते, किन्तु भी वह सभी निमित्त कारणोंके मध्य कर्त्तारूपसे ईश्वरको सर्वापरि मानता है। इसलिए इस दर्शनमें ईश्वरके अतिरिक्त अन्य सब उदासीन निमित्त कारण

हो जाते हैं। मतः इस दर्शनमें कतकि लक्षणमे ज्ञान, क्रिया और चिकीर्षाको समाहित किया गया है, इसलिए जड़ और चेतन सम्बन्धी सभी कार्य में उसकी प्रधानता हो जाती है। इस दर्शनमे निमित्तोंके उक्त प्रकारसे भेद किये बिना भी उक्त प्रकारका विभाजन स्पष्ट प्रतीत होता है। संक्षेपमे यह नैयायिक दर्शनका कथन है। वैशेषिक दर्शनकी मान्यता भी इसी प्रकार की है।

बौद्धदर्शन अनात्मवादी दर्शन होनेके साथ वह क्षणिकवादपर आवृत्त है। वह अन्वयी द्रव्यको स्वीकार नहीं करता। फिर भी ज्ञानकी उत्पत्तिके समनन्तर प्रत्यय, अधिपति प्रत्यय, आलम्बन प्रत्यय और सहकारी प्रत्यय ये चार कारण स्वीकार करनेके साथ उसने अन्य कार्योंके हेतु (मुख्य हेतु) और प्रत्यय (गौण) ये दो कारण स्वीकार किये हैं। यह असत्कार्यवादी दर्शन है फिर भी समनन्तर प्रत्ययके आधारपर यह उपादान-उपादेय भावको स्वीकार करता है।

अव्यवहित पूर्ववर्ती ज्ञानक्षण समनन्तर प्रत्यय है, इन्द्रियाँ अधिपति प्रत्यय है, विषय आलम्बन प्रत्यय है तथा प्रकाश आदि अन्य सब कारण सहकारी प्रत्यय है। प्रत्येक ममयके ज्ञानकी उत्पत्तिके ये चार कारण हैं।

अन्य कार्योंकी उत्पत्तिके दो कारण होने हैं। उनमेमे बीज आदिको हेतु कहते हैं और प्रत्येक समयके कार्योंकी उत्पत्तिके भूमि आदि अन्य कारणोंको प्रत्यय कहते हैं। किसीकी अपेक्षा करके ही कार्यकी उत्पत्ति होती है, इसलिए मूलतः यह सापेक्षवादी दर्शन है। इसलिए इसका नाम प्रतीत्य समुत्पाद भी है।

साध्य सत्यकार्यवादी दर्शन है। यह कारणमे कार्योंकी सर्वथा सत्ता स्वीकार कर उनका आविर्भाव तिरोभाव मानता है। उसका कहना है कि प्रत्येक कार्यके लिये पृथक्-पृथक् उपादानका प्रवृत्त होता है, सबसे सब कार्योंकी उत्पत्ति नहीं देखी जाती। आकाश कुसुम आदि असत्से कार्यकी उत्पत्ति नहीं होती, शक्यसे ही शक्य कार्यकी उत्पत्ति होती है और प्रत्येक कार्यका कारण अवश्य होता है। इससे विदित होता है कि नियत कारणसे ही नियत कार्यकी उत्पत्ति होती है। इस दर्शनमे आविर्भाव और तिरोभाव मानकर भी उपादानसे भिन्न कारणोपर जरा भी बल नहीं दिया है। इसकी मान्यता है कि मूलमे प्रकृति और पुरुष दो ही तत्त्व हैं जो सर्वथा नियत हैं। इनके बाद भी वह आविर्भाव और तिरोभावके आधारपर कार्य कारण भावको स्वीकार करता है। उसके मतमें सब कार्य जैमे हम देखते हैं उसी रूपमे पहलेसे ही विद्यमान हैं। मात्र वे अपने-अपने कालमे उजागर हो जाते हैं और अपने-अपने कालमे ओझल हो जाते हैं।

यह तीन दर्शनोंका मन्तव्य है। नैयायिक दर्शन कार्यमे कारणकी सत्ता न माननेके कारण कार्य-कारणकी मुख्यतासे अन्य निमित्तवादी दर्शन है। ईश्वरकी कर्ताके रूपमे स्वतंत्र सत्ता भी उसने इसी कारण स्वीकार की है। मेधादि अजीब कार्योंका बनना-बिघडना, बरसना, बिजलीका उत्पन्न होना, चमकना आदि समस्त कार्य अन्य पुरुषकृत न होकर भी ईश्वराधिष्ठित होकर ही कार्यरूप परिणत होते हैं। ईश्वर सब कार्योंका साधारण कारण है। उसके बिना पत्ता भी नहीं हिल सकता।

बौद्ध दर्शन क्षणिकवादी दर्शन है। यह कारणमें कार्यकी सत्ता स्वीकार नहीं करता, इस दर्शनमें भी स्वभावमे कार्योंकी उत्पत्ति मे अन्य निमित्तोंको मुख्यता मिल जाती है। क्षणिकवादी दर्शन होनेसे यह कार्योंकी उत्पत्ति अन्य निमित्त सव्यपेक्ष मानकर भी व्ययको सर्वथा निरपेक्ष मानता है।

१. चम्बारः प्रत्ययाः हेतुः आलम्बनमनन्तरम् ।

तथैवाधिपतेयं च प्रत्ययो नास्ति पञ्चमः ॥ —माध्यमिककारिका १।२।

२. अस्मिन् सति इदं भवति । हेतुप्रत्ययसापेक्षो भावनामुत्पादः प्रतीत्यसमुत्पादः ।

एक सांख्यदर्शन ऐसा है जिसकी अन्य निमित्तावादी दर्शनोंमें परिगणना नहीं होती। कारण कि वह कारणोंके समान कार्योंकी भी सर्वथा सत्ता स्वीकार करता है। मात्र कार्योंका आविर्भाव-तिरोभाव होना मानता है।

७. जैन दर्शनका मन्तव्य

यह उक्त तीन दर्शनोंके मन्तव्योंका स्पष्टीकरण है। अब इसके प्रकाशमें जैन दर्शनके मन्तव्योंपर दृष्टिपात करते हैं। यह न तो सर्वथा नित्यवादी दर्शन है और न सर्वथा अनित्यवादी है। वस्तु स्वरूपमें परिणामी नित्य है यह इसका मन्तव्य है। इसलिए प्रत्येक समयमें होनेवाला परिणाम परमार्थसे परनिरपेक्ष स्वयं होता है। जिस समय जो परिणाम होता है उससे पहले और बादमें द्रव्यदृष्टिसे वह सत् है और पर्याय दृष्टिसे असत् है। तथा अपने कालमें पर्याय दृष्टिसे भी सत् है। इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए पञ्चास्तिकायमें कहा भी है—

देव-मनुष्यादिपर्यायास्तु क्रमवर्तित्वादुपस्थिताऽतिवाहिताहिताहितस्वसमया उत्पद्यन्ते विनश्यन्ति चेति । गा० १८ समयव्याख्या ।

देव और मनुष्यादि पर्यायों क्रमवर्ती होनेसे अपना-अपना समय प्राप्त होने और निकल जानेपर उत्पन्न होती है और व्ययको प्राप्त होती है। इस विषयमें स्वामि-कार्तिकेयानुप्रेक्षाका यह बचन भी द्रष्टव्य है—

कालाद्द्विजुक्ता णाणासत्तीहि संजुदा अत्था ।

परिणममाणा हि सयं ण सक्कदे को वि वारेवु ॥२१९॥

कालादि लब्धियोंसे युक्त तथा नाना शक्तियोंसे संयुक्त पदार्थ स्वयं परिणमन करते हैं इन्में कौन वारण कर सकता है ॥२१९॥

तेमु अतीदा णंता अणंतगुणिदा य भाविपज्जाया ।

एक्को वि वट्टमाणो एत्तियमेत्तो वि सो कालो ॥२२१॥

द्रव्योंकी उन पर्यायोंमें अतीत पर्यायों अनन्त हैं, भावी पर्यायों उनमें अनन्तगुणी हैं और वर्तमान पर्याय एक है। सो जितनी ये अतीत, भावी और वर्तमान पर्यायों हैं उतने ही कालके समय हैं ॥२२१॥

आशय यह है कि प्रत्येक द्रव्यकी तीनों कालसम्बन्धी जितनी पर्यायों हैं, कालके समय भी उतने ही हैं। न्यूनाधिक नहीं। प्रत्येक वस्तुका यह स्वयं सिद्ध स्वभाव है कि प्रत्येक नियत समयमें नियत पर्याय ही स्वयं होता है और उस समयके व्ययके साथ उस पर्यायका भी व्यय हो जाता है। इस क्रमको कोई अन्यथा नहीं कर सकता।

प्रत्येक वस्तु अनेकान्तस्वरूप है इन्में स्पष्ट करते हुए जिस स्वचतुष्टयकी अपेक्षा वस्तुको सत्स्वरूप प्रसिद्ध किया गया है उसमें स्वकाल और कोई नहीं, यही है।

८. शंका-समाधान

शंका—यद्यपि प्रत्येक वस्तुकी प्रति समयकी पर्याय प्रत्येक वस्तुका उसी प्रकार स्वरूप है जिस प्रकार सत्त्व आदि सामान्य धर्म प्रत्येक वस्तुके स्वरूप हैं इसमें सन्देह नहीं। हमारा विवाद स्वरूपके विषयमें नहीं है, किन्तु हमारा विवाद पर्याय स्वरूपके उत्पत्तिके विषयमें है। हमारा कहना तो इतना ही है कि प्रत्येक वस्तुकी प्रति समयकी पर्यायकी उत्पत्ति परकी सहायतासे ही होती है। देखा भी जाता है कि मिट्टी घटरूप वही परिणमती है जब उसे कुम्भकारके अमुक प्रकारके व्यापारका सहयोग मिलता है। जिनागममें बाह्य निमित्तोंकी स्वीकृतिका प्रयोजन भी यही है। अतः कार्य-कारणकी भीमासा करने समय इसका अपलाप नहीं करना चाहिए ?

समाधान— प्रश्न महत्त्वका है इसपर सांगोपांग विचार तो कर्तव्य भी भांसा अधिकारमें ही करने, फिर भी सामान्यसे उसपर दृष्टिपात कर लेना अवश्यक प्रतीत होता है। प्रश्न यह है कि जो बाह्य निमित्त है वह अन्य द्रव्यके कार्य कालमें स्वयं अपनी परिणामलक्षण या उसके साथ परिस्पन्दलक्षण क्रिया करता है या अन्यको क्रिया करता है? यदि स्वयं अपनी ही क्रिया करता है तो अन्यके कार्यमें वह सहायक किस प्रकार होता है? जब कि वह स्वयं अपनी ही क्रियामें व्याप्त रहता है तो वह अन्य द्रव्यकी क्रिया जब कर ही नहीं सकता तब वह अन्य द्रव्यके कार्यमें वास्तवमें सहायक ही कैसे हो सकता है, अर्थात् नहीं हो सकता यही निश्चित होता है। और यदि अपना उक्त दोनों प्रकारकी क्रियाओंको छोड़कर अन्य द्रव्यके कार्यमें व्याप्त रहता है तो वह स्वयं अपरिणामी हो जाता है। इन दोनों प्रकारकी आपत्तियोंसे बचनेका एकमात्र यही उपाय है और वह यह कि परमाद्यमें न तो एक द्रव्य अपने कार्यको छोड़कर अन्य द्रव्यके कार्यमें निमित्त ही होता है और न ही वह उस कार्यके होनेमें परमाद्यमें कुछ सहायता ही करता है। मात्र अन्यव्यतिरिक्तके आधारपर कालप्रत्यासत्तित्व यह व्यवहार किया जाता है कि इसने इसका कार्य किया या यह इसके कार्यमें सहायक है। सब पूछा जाय तो निमित्तवाद जहाँ अन्य निमित्तवादी दर्शनोंका अन्तरात्मा है, वहाँ जैनदर्शनमें वह बाह्य क्लेशरमात्र है। इसी तथ्यको आचार्य पूज्यपादने भी सर्वार्थसिद्धिमें ब्रह्मको लक्ष्य कर स्पष्ट शब्दोंमें स्वीकार किया है। वे लिखते हैं—

तत्र अहिंसाब्रह्ममादौ क्रियते, प्रधानत्वात् । सत्यादीनि हि तत्परिपालनार्थानि सस्यस्य वृत्ति-परिक्षेपवत् ।—अ० ६, सू० १ ।

यहाँ पांच ब्रह्मोंमें अहिंसा ब्रह्मको आदिमें रखा है, क्योंकि वह सब ब्रह्मोंमें मुख्य है। धान्यके खेतके लिए जैसे उसके चारों ओर बाड़ी होती है उसी प्रकार सत्यादिक सभी ब्रह्मोंमें अहिंसाके परिपालनके लिए है।

देवी, यहाँ अहिंसा ब्रह्मको खेतमें उपजी धान्यकी उपमा दी है और सत्यादिक चार ब्रह्मोंको व्यवहारमें उसकी मन्हालके लिए बाड़ी बतलाया है। यह तो प्रत्येक स्वाध्याय प्रेमी जानता है कि प्रकृतमें अहिंसा और सत्यादि दोनो आत्माके शुभ परिणाम है। इस प्रकार एक आत्मपत्नीके अपेक्षा दोनोंमें अभेद होने पर भी आचार्यने भेद विधानमें अहिंसाको कार्य और सत्यादिकको उसके बने रहनेका व्यवहार हेतु (निमित्त) कहा है।

इसी प्रकार संवर स्वरूप ब्रह्मोंमें और प्रगस्त राग स्वरूप ब्रह्मोंमें क्या अन्तर है इसे स्पष्ट करते हुए वे कहते हैं—

ब्रह्मेषु हि, कृतपरिकर्मा साधुः सुखेन संवरं करोतीति ततः पृथक्त्वेन उपदेशः क्रियते ।

—सर्वा० अ० ८, सू० १ ।

ब्रह्मोंमें दृढप्रतिज्ञ हुआ साधु सुख पूर्वक संवर करता है, इसलिये यहाँ ब्रह्मोंका संवररूप ब्रह्मोंसे पृथक् उपदेश करते हैं।

यही अभिप्राय आचार्य अकलंक देवने तत्त्वार्थवातिकमें भी व्यक्त किया है। आचार्य विशानन्द तो ब्रह्मोंको संवरमें पृथक् बतलाते हुए लिखते हैं—

न संवरो ब्रह्मानि, परिस्पन्ददर्शनात् गुण्यादिसंवरपरिकर्मत्वाच्च ।—त० श्लो० अ० ६ सू० १ ।

ब्रह्म अकलंक नहीं है, क्योंकि ब्रह्मोंमें मन, बचन और कायकी प्रवृत्ति देखी जाती है तथा वे मन, बचन और कायकी निवृत्तिरूप गुणित आदि संवरके परिकर्मस्वरूप है।

इन आचार्योंका यह ऐसा कथन है जिससे बाह्य निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्ध पर स्पष्ट प्रकाश पड़ता है। इस कथनसे एक बात तो यह स्पष्ट हो जाती है कि पञ्चन्द्रियोंके विषयोंका लोभुषी व्यक्तिय या जीवनमें

सहायकरूपसे जिसने मकान, वनसम्पदा आदिको प्रमुख स्थान दे रखा है वह तो वीतराग मोक्षमार्गका अधिकारी किन्हीं भी अवस्थायें नहीं हो सकता, जो व्रती होनेपर भी उनके अहंकारसे ग्रस्त है वह भी उक्त प्रकारके मोक्ष-मार्गका अधिकारी नहीं हो सकता। हाँ जिसकी स्वभावासे विषयोंमें अर्वाच हो गई है और जो बाह्याभ्यन्तर परि-ग्रहके बद्धमनसे मुक्त है वही वीतरागमय संवरूप होनेका अधिकारी है। दूसरी बात यह स्पष्ट हो जाती है कि बाह्य निमित्त अन्यके कार्यका किञ्चित्कर तो होता नहीं। मात्र बाह्य व्याप्तिवश अन्यके कार्यकी बाह्य भूमिका कैसी रहती है इसका स्पष्टीकरण करके विवक्षित कार्यके होनेकी सूचना करता रहता है। इसका आशय यह है कि वीतरागरूप कार्य हो तो ही प्रतादिकमे निमित्तका व्यवहार है, अन्यथा नहीं। श्वेताम्बर परम्परासे दिगम्बर परम्परामें यही मौलिक भेद है। श्वेताम्बर परम्पराका कहना है कि व्यवहाररूप व्रतोंका पालन करते-करते परमार्थ स्वरूप निश्चयकी प्राप्ति हो जाती है। वे यह भी कहते हैं कि भूच्छाका त्याग अपरिग्रहवत है, वस्त्रादिकका ग्रहण-त्याग परिग्रह नहीं है। किन्तु यह आबाल-मोपाल प्रसिद्ध है कि वस्त्रादिकके ग्रहण-त्यागकी इच्छाके बिना उनका ग्रहण-त्याग नहीं हो सकता। यदि ऐसी इच्छाके बिना भी उनका ग्रहण-त्याग होता है तो मकान आदि दश प्रकारके बाह्य त्यागकी आवश्यकता हो क्या रह जाती है। और फिर प्रत्येक गृहस्थ बाह्य दश प्रकारके परिग्रहकी मर्यादा करके शेषका त्याग ही क्यों करे और बाह्य परिग्रहका पूर्ण त्याग करके तथा इसके साथ उसमें भूच्छा न रखकर साधु ही क्यों बने। फिर तो सम्पूर्ण परिग्रहके सद्भावमें साधु कहलानेमें आपत्ति ही क्यों मानी जाय। पिछी, कमण्डलु और शास्त्र भी परिग्रह है इसमें सन्देह नहीं। फिर भी चरणामुयोग परमागममें प्रयोजन विशेषको ध्यानमें रखकर उनके ग्रहणका उपदेण है। उसमें भी शास्त्रके लिए यह नियम है कि स्वाध्यायकी दृष्टिसे १-२ शास्त्रोंको ही साधु स्वीकार करे और उनका स्वाध्याय पूरा होनेपर उनको भी जहाँ स्वाध्याय पूरा हो जाय वही विसर्जित कर दे। किन्तु इन तीनको छोड़कर ऐसा कोई कारण तो नहीं दिखलाई देता कि वह उन्हें स्वीकार करे। इस विवेचनसे स्पष्ट है कि जितने भी बाह्य निमित्त आगममें कहे गये हैं वे अन्य द्रव्यके कार्योंके बाह्य निमित्त होकर भी परमाथसे उनके कार्योंके अनुमात्र भी कर्ता नहीं होते। मात्र उनमें लौकिक दृष्टिको ध्यानमें रखकर अन्वय-व्यतिरेकके आधारपर अहं कर्ता इस प्रत्ययसे प्रसित और कार्योंके लिये प्रयत्नशील अज्ञानी जीवोंमें ही कर्तापनका व्यवहार किया जाता है, अन्यमें नहीं।

देखो, यह शुभ राग और निश्चय रत्नत्रय एक आत्मामें अपने अपने कारणोसे एक साथ जन्म लेते हैं, पर जहाँ शुभ भावको ही वातराग भावका कर्ता स्वीकार नहीं किया गया वहाँ अत्यन्त भिन्न बहिर्द्रव्य अन्यके कार्यका कर्ता कैसे हो सकता है। इस विषयको स्पष्ट रूपसे समझनेके लिए समयसार मोक्ष अधिकारीकी ये सूत्रगाथाएँ द्रष्टव्य हैं—

बंधाणं च सहावं वियाणित्तो अप्पणो सहावं च ।

बंधेसु जो विरज्जदि सो कम्मविमोक्खणं कुणइ ॥२९३॥

जीवो कम्मं य तथा छिज्जति सलक्खहेहि णियएहि ।

पण्णाच्छेदणएण उ छिण्णा णाणत्तमावण्णा ॥२९४॥

बन्ध (राग) के स्वभावको और आत्मके स्वभावको जानकर बन्धों (रागादि भावों), से जो विरक्त होता है वह कर्म (रागादि भावों) से विरक्त हो जाता है ॥२९३॥

जीव और रागादिषु बन्ध अपने-अपने स्वलक्षणोंके द्वारा इस प्रकार छेदे जाते हैं जिससे वे प्रजाकृपी छिनीसे छिन्न होकर नानापनेको प्राप्त हो जाते हैं ॥२९४॥

नानात्मनेको प्राप्त हो जाते हैं इसका अर्थ है कि रागादि भावों और आत्मायें जो एकपनेकी वृद्धि भी वह दूर हो जाती है ।

आत्माका लक्षण ज्ञायकस्वरूप आत्माको लक्ष्य कर प्रवृत्त हुई सहभावी और रूपभावी पर्यायोंसे अन्तर्लक्षणपनेको प्राप्त हुआ चैतन्य भाव है और बन्धका लक्षण आत्मद्रव्यमें असाधारणरूपसे प्राप्त हुए रागादि भाव हैं । इस प्रकार ये दोनों लक्षण भेदसे अत्यन्त भिन्न-भिन्न हैं । इनके मध्य अत्यन्तसूक्ष्म सन्धि है । उस सन्धिको समझकर जो उसमें अपनी प्रजाछैनीको अनन्त पुरुषार्थसे पटक कर अपने चैतन्यस्वरूप आत्मासे रागादि भावोंको जुदा करता है वह नियमसे कर्मोंसे विरक्त होकर परमार्थका भागी होता है । संसार परिपाटीसे छूटनेका एकमात्र यही उपाय है । इसी तथ्यके समर्पक आत्मस्थितिके इन शब्दों पर दृष्टिपात कीजिए—

..... सहजविजृम्भमाणचिच्छकितया यथा यथा विज्ञानघनस्वभावो भवति तथा तथा-
स्रवेभ्यः निवर्तते । यथा यथास्रवेभ्यश्च निवर्तते तथा तथा विज्ञानघनस्वभावो भवतीति ।

—सा० गा० ७४ ।

सहज बड़ी हुई चेतनारूप शक्तिपनेसे जैसे-जैसे (आत्मा) विज्ञानघन स्वभाव होता है जैसे-जैसे (वह) रागादिरूप आवर्तोंसे जुदा हाता है । जैसे-जैसे आत्मबोधसे जुदा होता है जैसे-जैसे विज्ञानघन स्वभाव होता है ।

प्रवचनसार गाथा ४५ की तात्पर्य वृत्ति टीकाका यह बचन भी इसी अर्थको व्यक्त करता है—

द्रव्यमोहोदयेऽपि सति यदि शुद्धात्मभावनाबलेन भावमोहेन न परिणमति तदा बन्धो न भवति ।
द्रव्य मोहके उदय रहने पर भी यदि आत्मा शुद्धआत्मा (त्रिकाली ज्ञायकस्वभाव आत्मा) की भावनाके बलसे भावमोहरूपसे परिणमन नहीं करता है तब बन्ध नहीं होता है ।

सातवें गुणस्थान तक क्षयोपशम सम्यग्दर्शनके कालमें भी यथासम्भव सन्निकल्प और निर्विकल्पा दोनों अवस्थाओंमें मिथ्यादृष्टिके होनेवाले कर्मोंका बन्ध नहीं होता । यदि कहा जाय कि यहाँ मिथ्यादर्शन कर्मका उदय नहीं है सो यह कहना भी ठीक नहीं, क्योंकि सम्यक् प्रकृति भी मिथ्यादर्शन कर्मका ही अंश है । इतना अवश्य है कि उसमें आत्माके निश्चय सम्यग्दर्शनरूप स्वभावपर्यायिके नष्ट होनेमें बाह्य निमित्तरूप होनेकी क्षमता नहीं है । यही कारण है कि उस समय शुद्धात्माकी भावना होनेसे या उसके बलसे उत्पन्न हुए निश्चय सम्यग्दर्शन आदि रूप परिणामके होनेमात्रसे सम्यक् प्रकृतिके उदय रहते हुए भी जीवके तन्निमित्तक किसी भी कर्मका बन्ध नहीं होता । इतना ही क्यों ? जब यह जीव मिथ्यात्व गुणस्थानमें भी क्षयोपशमलम्बि आदि रूप परिणामोके सन्मुख होता है तब उसके भी मिथ्यात्व गुणस्थानमें मिथ्यादर्शन निमित्तक बहुत सी कर्म प्रकृतिभोका क्रमसे बन्धापसरण होकर बन्ध व्युच्छित हो जाती है और जब तक यह जीव ऐसी योग्यता सम्पन्न रहता है उनका बन्ध नहीं होता और करणलम्बिका बल पाकर मिथ्यादर्शन प्रकृतिका उदय-उदीरण भी क्रमसे हीन बल होती हुई मिथ्यात्व गुणस्थानके अन्तिम समय तक ही उसका उत्तरोत्तर अत्यन्त क्षीण उदय होता जाता है । यह सब क्या है ? क्या यह अपने त्रिकाली ज्ञायक स्वभाव आत्माकी भावनाका बल नहीं है ? एकमात्र उसीका बल है जिससे यह जीव दृष्टिभूत हो जाता है । सातवें गुणस्थानसे लेकर आठे भी द्रव्य मोहका उदय रहते हुए भी यह जीव शुद्धात्माकी भावनाके बलसे क्रमसे कर्मोंकी न केवल ह्रामि करता है किन्तु उसकी यथासम्भव प्रकृतिभोका क्रमसे उपशम और क्षय भी करता जाता है । इस भावनामें ऐसी कोई अपूर्व शक्ति है जिसके बलसे यह जीव क्रमसे संसारका अन्त करनेमें समर्थ होता है । बस्तुतः आचार्य जयसेन शुद्धाःमभावनाकी इसी सामर्थ्यको हृदयंगम कर उक्त प्रकारसे उसकी प्ररूपणा करनेमें समर्थ हुए ।

एक बात और है जो प्रकृतमें मुख्य है । और वह यह कि स्वभाव प्राप्त जीवके जब जितनी भी विशुद्धि प्राप्त होती है वह किसी भी कर्मबन्धका हेतु नहीं है । प्रकृतमें आचार्य जयसेनने 'द्रव्यमोहायमे सत्यपि'

इत्यादि वचन इसी अभिप्रायको व्यक्त करनेके लिए 'दया है यह तथ्य है। प्रकृतमे द्रव्यमोह पदमे सामान्य मोहनीय कर्मका ग्रहण किया है। पहले जो कुछ भी लिख आये है उसमे भी यही दृष्टि है।

इस प्रकार प्रत्येक कार्यके प्रति उपादान-उपादेय भावसे अन्तर्व्यक्तिका और निमित्त-नैमित्तिक भावसे बहिर्व्यक्तिका समर्थन होने पर भी बहुतमे व्यवहारैकान्तवादी इन दोनोंके योगको स्वीकार न कर अपने ऐतिहासिक श्रुतमानके बलपर वैभाविक कार्योंका अनियमसे सिद्ध होना बतलाते हैं। श्वेताम्बर सम्प्रदायने जैसे सबस्व मुनिमागंका समर्थन करनेके लिए बस्त्रको परिग्रहसे पृथक् कर दिया और उसकी पुष्टिमे स्त्रीमुक्तिको आगम कह कर स्त्रीलिंग, अन्य लिंग या गृहस्थ लिंगसे मुक्तिको स्वीकार कर लिया। लगभग ठीक यही स्थिति इन व्यवहारैकान्तवादियों की है। इन्हे मात्र सम्यक् नियतिका भी एकांत कह कर उसका खण्डन करना है। इसके लिए उन्होंने यह मार्ग चुना कि जितनी स्वभाव पर्याय है वे तो क्रमसे अपने-अपने समयमे ही होगी हैं। पर विभाव पर्यायोंके विषयमे यह नहीं कहा जा सकता। कौन पर्याय कब होगी इसका कोई नियम नहीं किया जा सकता।

९. उक्त एकान्त मतकी पुनः समीक्षा

किन्तु उनका यह कथन कैसे आगम विरुद्ध है इसकी हम संशेपमे कुछ आगम प्रमाण देकर पुनः समीक्षा करेंगे। स्वामी समन्तभद्रने सम्यक् देवकी परीक्षा प्रधान अपने आप्तमीमासा ग्रन्थमे ससारी जंत्रोंके प्रत्येक कार्यकी अपेक्षा देव और पुरुषार्थके युगपत् योगको गौण मुख्य भावसे कैसे स्वीकार किया है उस पर दृष्टिपात कीजिए—

अबुद्धिपूर्वपेक्षायामिष्टानिष्टं स्वदेवतः।

बुद्धिपूर्वव्यपेक्षायामिष्टानिष्टं स्वपौरुषात् ॥९१॥

अबुद्धिपूर्वक अर्थकी प्राप्तिकी विवक्षामे प्रत्येक इष्ट और अनिष्ट अर्थका सम्पादन देवके बलप होता है तथा बुद्धिपूर्वक अर्थकी प्राप्तिकी विवक्षामे इष्ट और अनिष्ट प्रत्येक अर्थ पुरुषार्थके बलसे प्राप्त होता है ॥९१॥

इसकी टीका करते हुए आचार्य अकलंकदेव तथा विद्यानन्द लिखते हैं—

ततोऽनर्कितोपस्थितमनुकूलं प्रतिकूलं वा देवकृतम् बुद्धिपूर्वपेक्षापायात्, तत्र पुरुषकारस्या-
प्रधानत्वात् देवस्य प्रधान्यात्। तद्विपरीतं पौरुषापादितं, बुद्धिपूर्वव्यपेक्षापायात्, तत्र देवस्य गुण-
त्वात् पौरुषस्य प्रधानत्वात्।

इसलिये बिना कल्पना या विचारके अनुकूल या प्रतिकूल जो वस्तु प्राप्त होती है उसकी प्राप्ति देवसे होती है, क्योंकि बुद्धिपूर्वक वस्तु प्राप्तिकी अपेक्षा न होने से वहाँ पुरुषार्थ गौण है और देव मुख्य है। उससे विपरीत अनुकूल या प्रतिकूल वस्तुकी प्राप्ति पुरुषार्थसे होती है, क्योंकि बुद्धि पूर्वक वस्तुकी प्राप्तिकी विवक्षाका अभाव नहीं होनेसे वहाँ देव गौण है और पुरुषार्थ मुख्य है।

यहाँ देव और पुरुषार्थके स्वरूप पर प्रकाश डालते हुए आचार्य भट्टाकलंकदेव लिखते हैं—

योग्यता कर्म पूर्वं वा देवमुभयदृष्टम्। पौरुषं पुनरिह चेष्टितं दृष्टम्।

वस्तुगत योग्यता और पूर्वं कर्म देव कहलाता है। ये दोनों इन्द्रियगम्य नहीं हैं, तथा ऐहिक मन, बचन और कायके व्यापारका नाम पुरुषार्थ है जो इन्द्रियगम्य है।

यहाँ आचार्यदेवने तीन बातोंका निर्देश किया है, जिसे इष्ट या अनिष्ट वस्तुकी प्राप्ति होती है तद्गत योग्यता, तथा जिसे उक्त वस्तुकी प्राप्ति होती है उसका पुरुषार्थ और पूर्वमे सम्पादित किया गया कर्म साथ

ही योग्यता शब्दसे जिस दृष्ट या अनिष्ट वस्तुकी प्राप्ति होती है तद्गत योग्यता भी ली जा सकती है, क्योंकि प्रत्येक वस्तु या कार्यका सम्पादन स्वकालमें ही होता है ऐसा नियम है। इसका सप्रमाण उल्लेख इसी अध्यायमें पहले ही कर आये हैं। तथा निश्चय उपादानका अनुगत होनेसे पुरुषार्थसे निश्चय उपादानका भी ग्रहण हो जाता है, क्योंकि पुरुषात्कर्मका उदयादि और संसारी प्राणीकी ऐहिक चेष्टाएँ उसीके अनुसार होती हैं।

अब आप थोड़ा करणानुयोगकी दृष्टिने भी विचार कीजिये। दर्शन मोहनीयके करणोपशमको निमित्त कर होनेवाले आत्मविशुद्धिरूप निश्चय सम्यग्दर्शनके होनेकी प्रक्रिया यह है कि अनिवृत्तिकरणके बहुभाग बीतने पर यह जीव दर्शन मोहनीयकी एक, दो या तीनों प्रकृतियोंका अन्तरकरण उपशम करता है। उसके बाद प्रथम स्थितिको प्राप्त द्रव्यका उसके काल तक उदयपूर्वक उसकी निर्जा रा करता है। उदय समाप्त होने पर जिस समय उदयका अभाव है उसी समय यह जीव शुद्धात्माकी भावनाके बलसे निश्चय उपादानके अनुसार निश्चय सम्यग्दर्शनको प्राप्त करता है तभी दर्शनमोहनीयके अन्तरकरण उपशम में निश्चय सम्यग्दर्शनकी उत्पत्तिकी अपेक्षा निमित्तपनेका व्यवहार होता है।

इस उद्घरणसे मुख्यतया दो तथ्योंपर स्पष्ट प्रकाश पड़ता है; प्रथम तो यह कि जब यह जीव निश्चय उपादानके अनुसार अपने आध्यात्मिक पुरुषार्थके बलसे निश्चय सम्यग्दर्शनको प्राप्त हुआ उसी समय दर्शन मोहनीयके अन्तरकरण उपशममें निमित्तपनेका व्यवहार होता है। इसीलिये जो व्यवहारैकान्तवादी यह मानते हैं कि विवक्षित कार्यका अव्यवहित पूर्व समयवर्ती निश्चय उपादान अनेक योग्यतावाला होता है उनके उस मतका निरसन हो जाता है। तत्स्वायंश्लोकवातिकमें निश्चय सम्यग्दर्शन स्वकालमें ही प्राप्त होता है, इसके लिये वहाँ कहा है—

प्रत्यामन्तमुकीनामेव भव्यानां दर्शनमोहप्रतिपक्षः संपद्यते नान्येषाम्, कदाचित्कारणासन्निधानात् ।—तत्स्वार्थश्लोकवा १, ९ ।

जिनको मोक्ष प्राप्त होना अति सन्निकट है ऐसे भव्य जीवोंके ही मिथ्यादर्शन आदिके प्रतिपक्षभूत निश्चय सम्यग्दर्शन आदिकी प्राप्ति होती है, अन्य भव्योंके नहीं क्योंकि अन्तरंग-बहिरंग कारणोंका सन्निधान कदाचिन् होता हो ऐसा नहीं है, क्योंकि निश्चय सम्यग्दर्शनके पूर्व अव्यवहित पूर्व जो पर्याय युक्त जीव होता है उसीमें ऐसी योग्यता होती है कि उसके अव्यवहित उत्तर समयमें निश्चय सम्यग्दर्शनकी प्राप्ति होना निश्चित है। यथा—

निश्चयनयाश्रयणे तु यदनन्तरं मोक्षोत्पादस्तदेव मुख्यं मोक्षस्य कारणमयोगिकेवलचरम-समयवर्ति रत्नत्रयमिति ।—त० श्लो० पृ० ७१ ।

निश्चयनयका आश्रय करने पर तो जिसके बाद मोक्षकी उत्पत्ति होती है वही अयोगिकेवलीका अन्तिम समयवर्ती रत्नत्रय परिणाम मोक्षका मुख्य कारण है।

पर्याय विशेष युक्त द्रव्यमें निश्चय उपादानताका समर्थन करते हुए उसी परमागमके इन वचन पर भी दृष्टिपात कीजिये—

ते चारित्रस्योपादानम्, पर्यायविशेषात्मकस्य द्रव्यस्योपादानत्वप्रतीतेः ।

वे निश्चय सम्यग्दर्शन-सम्यग्ज्ञान निश्चय चारित्रके उपादान कारण हैं, क्योंकि पर्यायविशेषसहित द्रव्यमें ही उपादानपनेकी प्रतीति होती है।

ऐसा नियम है कि निश्चय सम्यग्दर्शन-सम्यग्ज्ञानके साथ बारहवें गुणस्थानके प्रथम समयमें ही क्षायिक

व्यवहारके योग्य निश्चय चारित्रकी प्राप्ति हो जाती है, फिर भी यह जीव मोक्षको प्राप्त नहीं होता । यह एक ब्रह्म है इसका समाधान करते हुए आचार्य विद्यानन्द कहते हैं—

शीणकषायप्रथममयसे तदाविभवावप्रसक्तिरिति न वाच्या, कालविशेषस्य सहकारिकारणपेक्षस्य तदा विरहात् ।—श्लो० वा० पृ० ७१ ।

शंका—शीणकषायके प्रथम समयमें मोक्षोत्पादका प्रसंग प्राप्त नहीं होता है ?

समाधान—ऐसा नहीं करना चाहिए, क्योंकि (व्यवहारनयसे) अपेक्षित काल विशेषका वही अभाव है ।

यह ऐसा उल्लेख है जिससे अनेक तथ्योंपर प्रकाश पड़ता है । (१) नियत पर्यायका नियत काल ही व्यवहार हेतु होता है । (२) प्रत्येक द्रव्य नियत पर्यायकी स्थितिमें पहुँचने पर ही वह विवक्षित कार्यका निश्चय उपादान होता है । (३) सापेक्ष कथन व्यवहारनयका विषय है, इसलिए कालको सहकारी कारण कहना असम्भूत व्यवहारनयसे ही घटित होता है । (४) निश्चयनय परनिक्षेप ही होता है ।

१०. शंका—समाधान

शंका—प्रकृतमें आप उपादानके पूर्व निश्चय विशेषण क्यों लगाते हैं ।

समाधान—प्रत्येक द्रव्यमें अपना-अपना कार्य करनेकी योग्यता होती है पर प्रत्येक द्रव्य पर्यायसे व्यतिरिक्त स्वतन्त्र नहीं पाया जाता और पर्याय काल द्रव्यके जितने समय होते हैं उतनी ही होती है, इसलिए निश्चयसे किस पर्यायके बाद अगले समयकी कौन पर्याय होगी इसका नियमन प्रत्येक समयकी पर्यायके आधार पर ही होता रहता है । व्यवहारसे काल द्रव्यके विवक्षित समयके आधार पर भी उसका परिगमन किया जा सकता है । अतः १२ वें गुणस्थानके प्रथम समयसे चारित्र एक प्रकारका होनेसे यहाँ कालकी मुख्यतः उक्त कथन किया गया है । यही कारण है कि प्रत्येक द्रव्यमें अपने-अपने कार्यरूप परिगमनेकी योग्यताके रहते हुए भी कार्यकारण परम्परामें आवर्षहित पूर्व पर्याय युक्त द्रव्यको ही परमार्थसे उपादान स्वीकार कर उसमें नियत कार्यकी उत्पत्ति स्वीकार की गई है । विवक्षित उपादानके पूर्व निश्चय विशेषण लगानेका यही कारण है ।

शंका—योग्यता क्या बस्तु है ?

समाधान—समाधान यह है—

योग्यता हि कारणस्य कार्योत्पादनशक्तिः । कार्यं हि कारणजनत्वशक्तिस्तस्याः प्रतिनियमः । शालिबीजांकुरयोः भिन्नकालत्वाविशेषेऽपि शालिबीजस्येति कथ्यते ।—श्लो० वा० गा० ७८ ।

कारणकी कार्यको उत्पादन करनेकी शक्तिका नाम योग्यता है और कार्य कारणपूर्वक जन्मत्व-शक्ति-बाला होता है । इसीका नाम योग्यताका प्रतिनियम है । जैसे शालि बीज और अंकुरमें भिन्न कालपरन्तु रूप विशेष होने पर भी शालि-बीजमें ही शालि अंकुरके उत्पन्न करनेकी शक्ति है, यव बीजमें नहीं । वैसे ही यव बीजमें ही यव-अंकुरको उत्पन्न करनेकी शक्ति है, शालि-बीजमें नहीं यह कहा जाता है ।

प्रकृतमें शालि-बीजमें ही शालि-अंकुरके उत्पन्न करनेकी योग्यता होने पर भी कौन शालि बीज किस समय अपने अंकुरको जन्म दे इसका नियम है । भले ही निश्चय उपादान और उसके अंकुरमें समय भेद हो पर शालि-बीजके उस भूमिकामें पहुँचने पर उससे निघममें अंकुरकी उत्पत्ति होगी ही ऐसा प्रतिनियम है । यहाँ मिट्टी आदिका अन्वय-व्यतिरेकके आधार पर कालप्रत्यासत्ति होनेसे सद्भाव रहेगा ही इसमें सन्देह नहीं पर मिट्टी आदि व्यवहारसे निमित्तमात्र ही है, वे परमार्थसे अंकुरके उत्पन्न करनेकी क्षमता नहीं रखते यह भी सुनिश्चित है । इसी तथ्यका स्पष्टीकरण तत्त्वार्थवार्तिकमें इन शब्दोंमें किया है—

यथा मूढः स्वयमन्तर्घटभवनपरिणामाभिमुख्ये दण्ड-चक्र-वीरुषेयप्रयत्नादि निमित्तमात्रं भवति । जैसे मिट्टीके स्वयं भीतरसे घटपरिणामके अभिमुख होने पर दण्ड, चक्र और पुरुष प्रयत्न आदि निमित्त-मात्र होते हैं ।

इस उल्लेखसे हम जानते हैं कि विषयित कार्यको जन्म देनेकी शक्ति निश्चय उपादानमें ही होती है, अन्य बाह्य पदार्थ असद्भूत व्यवहारसे ही निमित्तमात्र होने हैं । उनमें निश्चय उपादानके कार्यको जन्म देनेकी योग्यता या भवितव्य तो नहीं ही होती, पर उनमें व्यवहार-हेतुता वश ऐसा व्यवहार कर लिया जाता है । इस प्रकार इतने विवेचनसे यह सिद्ध होता है कि व्यवहार-निश्चयका योग सुनिश्चितरूपसे होता रहता है । इनमें अनियम मानना एकान्त है ।

शंका—निश्चय सम्यग्दर्शनके विषयमें कुछ लोग कहते हैं कि साठवें गुणस्थानसे होता है । कुछ ग्यारहवें गुणस्थानसे मानते हैं और कुछ तेरहवें गुणस्थानसे भी मानते हैं । पर आप तो चौथे गुणस्थानसे ही उसे स्वीकार करते हैं सो इस विषयमें आगम क्या है ?

समाधान—(१) सर्व प्रथम हम श्री परमागम समयसार शास्त्रको हो लेते हैं । शुद्धनयकी व्याख्या करते हुए वहाँ कहा है—

जो पस्सदि अप्पाणं अबद्ध-पुट्ठं अण्णयं गियदं ।

अविसेसमसंजुत्तं तं सुद्धणयं वियाणीहि ॥१४॥

जो आत्माको अबद्ध अस्पृष्ट अनन्य, नियत, अविशेष और असंयुक्त अनुभवता है उस आत्मको शुद्ध-नय जानो ॥१४॥

आत्मव्याप्ति टीकामें इसकी व्याख्या करते हुए लिखा है—

यः खल्वबद्धस्पृष्टस्यानन्यस्य नियतस्याविशेषस्यासंयुक्तस्य चात्मनोऽनुभूतिः स शुद्धनय । सा त्वनुभूतिराल्मेत्यात्मैक एव प्रचोतते ।

परमायसे अबद्ध, अपृष्ट, अनन्य, नियत, अविशेष और असंयुक्त आत्माकी जो अनुभूति होती है वह शुद्धनय है और वह अनुभूति आत्मा ही है इस प्रकार एक आत्मा ही प्रकृष्टरूपसे अनुभवमें आता है ।

पहले इसी शास्त्रकी छठवीं गाथाकी टीकामें त्रिकाली स्वभावभूत आत्माकी व्याख्या करते हुए बतलाया है—आत्मा स्वतःमिद्ध होनेसे अनादि-अनन्त है, सतत उद्योतस्वरूप है विनाद ज्योति है और स्वरूपसे जायक है । इस प्रकारके आत्माकी अनुभूतिको प्रकृतमें सम्यग्दर्शन कहा है । इतना ही नहीं, उसे आत्मा ही कहा है । ऐसा कहनेका कारण है, वह यह कि ऐसी निरन्तर भावना करनेसे करणानुयायके अनुसार जिसके दर्शन मोहनीयकी तीन और अनन्तानुबन्धी चार इन सात प्रकृतियोंका उपशम, क्षय या क्षयोपशम हो गया है, वह श्रद्धामें उपचार व्यवहार और भेदव्यवहार दोनोंसे मुक्त हो जाता है । तथा उसके स्वरूपसे उक्त प्रकारके एक आत्माकी भावनाको छोड़कर अन्य कोई विकल्प नहीं रहता है । यहाँ उक्त प्रकारकी अनुभूति और आत्मामें अभेद होनेसे उक्त स्वानुभूतिको ही आत्मा कहा है यह इस कथनका तात्पर्य है । संसारी आत्मा ऐसी दृष्टि मुक्तिस्वरूप भावनाको अविरत सम्यग्दर्शित चतुर्थ गुणस्थानमें ही प्राप्त हो जाता है, इसीलिए आगमके रहस्यको स्वीकार करनेवाले चतुर्थ गुणस्थानसे ही निश्चय सम्यग्दर्शनको स्वीकारते हैं । यहाँ उसके होनेवाली मन, बचन और कायकी प्रवृत्तिरूप सविकल्प अवस्थाको ही जिनागममें प्राक् पक्षी शब्दसे सम्बोधित किया गया है । सविकल्प अवस्थामें जबतक उसके ऐसा व्यवहार बना रहता है, जब तक निश्चय सम्यग्दर्शनके साथ बने रहनेसे आत्माका पतन नहीं होता, क्योंकि ऐसे व्यवहारके विरुद्ध जब तक उत्कृष्ट संकलेश परिणाम नहीं होता तब तक

वह व्यवहार, सत्कल्प अवस्थामे निश्चय सम्यग्दर्शन स्वरूप आत्मशुद्धिका अविनाभावी है यह प्रकृतमें व्यवहार नयके हस्तावलम्बनका तात्पर्य है । वह व्यवहारनयके विषयमें आँख मोछ कर रुंधथा गवगप्प हो जाता है ऐसा उसका तात्पर्य नहीं है ।

यह तो ठीक है कि समयसार मरमागममे गुणस्थान आदिके भेदसे मोक्षमार्गका स्वरूप निर्देश नहीं किया गया है । अतः उक्त तत्त्वके समर्थनमें हम आगमकी सप्रमाण चर्चा कर लेना आवश्यक समझते हैं इसके पहले हम सर्वाथसिद्धिको ही लेते हैं—

तद् द्विविधम्, सराग-वीतरागविषयभेदात् । प्रथमसवेगानुकम्पास्तित्वाद्यभिव्यक्तिलक्षणं प्रथम् । आत्मविशुद्धिमात्रमितरत् ।

वह सम्यग्दर्शन दो प्रकारका है—सराग सम्यग्दर्शन और वीतराग सम्यग्दर्शन । प्रथम, संवेग, अनुकम्पा और आस्तित्व आदिकी अभिव्यक्ति लक्षणवाला प्रथम सम्यग्दर्शन है और आत्माकी विशुद्धिमात्र दूसरा सम्यग्दर्शन है । सूत्र १-२ ।

तत्त्वार्थवार्तिकमें भी उक्त प्रकारसे सम्यग्दर्शनके दो भेद और लक्षण निबद्ध किये गये हैं । उनकी विशेष व्याख्या करते हुए लिखा है—

रागादीनामनुद्रेकः प्रथमः, संसाराद् भीरुता संवेग, सर्वार्णवु मेत्रो अनुकम्पा, जीवादयोऽर्थाः यथास्वं भावेः सन्तोति मतिरास्तिक्यम् ।सप्तानां कर्मप्रकृतोनां आत्यन्तिकेऽपगमे सत्यात्मविशुद्धि-मात्रमितरत् वीतरागसम्यक्त्वमिप्युच्यते ।—सू० १-२ ।

रागादिकका विशेषरूपसे प्रकट नहीं होना प्रथम है, संसारसे डटना संवेग है, प्राणीभावमें पैदाभाव अनुकम्पा है और जीवादि पदार्थोंका जैसा स्वरूप है वे उमी रूप है ऐसी मतिका होना अस्तित्व हैसात कर्म प्रकृतियोंके अत्यन्त अभाव होने पर जो आत्मामें विशुद्धि विशेष प्राप्त होता है वह दूसरा वीतराग सम्यग्दर्शन कहा जाता है । सूत्र १-२ ।

तत्त्वार्थवार्तिकमें इस उल्लेखको देखकर कितने ही विद्वान् क्षायिक सम्यग्दर्शनरूपसे प्राप्त हुई आत्म-विशुद्धिको ही वीतराग सम्यग्दर्शन स्वीकार करते हैं । वे सम्यग्दर्शनके व्यवहारसे प्रतिबन्धक मिथ्यात्व आदि सात प्रकृतियोंके उपगम और क्षयोपशमसे प्राप्त हुई आत्म विशुद्धिकी किम सम्यग्दर्शनमें परिगणना करते हैं वे ही जानें । अस्त, अब यहाँ वस्तु-स्थिति क्या है इसकी मीमासा करनेके लिए सर्वप्रथम तत्त्वार्थश्लोक-वार्तिकमें क्या कहा है इन पर विचार करते हैं । उसमें भी सर्वप्रथम प्रथमादिके स्वरूपका निर्देश करते हुए कहा है—

तत्रानन्तानुबन्धोनां रागादीनां मिथ्यात्व-सम्यग्मिथ्यात्वयोश्चानुद्रेकः प्रथमः । द्रव्य-श्रेत्र-काल-भ्रव भावपरिवर्तनरूपात् संसाराद् भीरुता संवेगः । त्रसस्थावरेषु प्राणिषु दयानुकम्पा । जीवादितत्त्वार्थेषु युक्तप्रागमभ्यामविरुद्धेषु याथात्मगोपगमनमास्तिक्यम् । एतानि प्रत्येकं समुद्दिनानि वा स्वस्मिन् स्वस-विदितानि परत्र काय-वाग्व्यवहारविशेषलिगानुमितानि सरागसम्यग्दर्शनं जापयन्ति ।—पु० ८६ ।

यहाँ अनन्तानुबन्धरूप रागादिकके तथा मिथ्यात्व और सम्यग्मिथ्यात्वके अनुद्रेकको प्रथम कहते हैं । द्रव्य, श्रेत्र, काल भव और भाव इन पांच प्रकारके परिवर्तनरूप संसारसे भीरुताको संवेग कहते हैं । त्रस और स्थावर प्राणियोंमें दयाका होना अनुकम्पा है । तथा युक्ति और आगमसे अविरुद्ध जीवादि पदार्थोंमें यथार्थ-पनेका प्राप्त होना आस्तिक्य है । ये प्रत्येक मिलकर स्वयंमें स्वसंविदित होकर तथा अन्य जीव में शरीर और वचनके व्यवहार विषय प हेतुसे अनुमित हाकर सराग सम्यग्दर्शनको ज्ञापित करते हैं ।

आगे तत्त्वार्थश्रद्धानरूप सम्यग्दर्शनमें और प्रशमादिकमें अन्तरको स्पष्ट करते हुए लिखा है—

ननु प्रशमादयो यदि स्वस्मिन् स्वसंबेधाः श्रद्धानमपि तत्त्वार्थानां किन्न् स्वसंबेद्यम् यतस्ते-
भ्योऽनुमीयते । स्वसंबेद्यत्वाविशेषेऽपि तेस्तदनुमीयते न पुनस्ते तस्मादिति कः श्रद्धधीतान्त्र परीक्ष-
कादिति चेत् ? नैतत्सारम्, दर्शनमोहोपशमादिविशिष्टात्मस्वरूपस्य तत्त्वार्थश्रद्धानस्य स्वसंबेद्यत्वा-
निश्चयात् । स्वसंबेद्यं पुनरास्तिक्यं तदभिव्यंजकं प्रशम-संबेदानुकम्पावत् कथंचित्ततो भिन्नम्, तत्क-
लत्वात् । तत एव फलतद्वतोरभेदविवक्षायामास्तिक्यमेव तत्त्वार्थश्रद्धानमिति, तस्य तद्वत्प्रत्यक्षसिद्ध-
त्वात्तदनुमेयत्वमपि न विरुद्धयते । मतान्तरापेक्षया च स्वसंबिदतेऽपि तत्त्वार्थश्रद्धाने विप्रतिपत्ति-
सद्भावात् तन्निकरणाय तत्र प्रशमादिलिगादनुमाने दोषाभावः सम्यग्ज्ञानमेव हि सम्यग्दर्शनमिति हि
केचिद्विप्रवदन्ते, तान् प्रति ज्ञानात् भेदेन दर्शनं प्रशमादिभिः कार्यविशेषैः प्रकाशयते ॥८६॥

शंका—प्रशमादिक यदि स्वयंमें स्वसंबेध है तो जीवादि पदार्थोंका श्रद्धान स्वसंबेध क्यों नहीं है,
जिससे कि प्रशमादिकसे पदार्थोंके श्रद्धानरूप सम्यग्दर्शनका अनुमान किया जाता है, क्योंकि स्वसंबेधपनेकी
अपेक्षा भेद न होनेपर भी प्रशमादिकके द्वारा तत्त्वार्थ श्रद्धानरूप सम्यग्दर्शनका अनुमान किया जाता है, परन्तु
तत्त्वार्थ श्रद्धानरूप सम्यग्दर्शनके द्वारा प्रशमादिकका अनुमान नहीं किया जाता, परीक्षकको छोड़कर और कौन
ऐसा श्रद्धान करेगा ?

समाधान—यह कहना सारभूत नहीं है, क्योंकि दर्शनमोहादिके उपशमादियुक्त आत्मश्रद्धानरूप
सम्यग्दर्शनके स्वसंबेधपनेका निश्चय नहीं होता । परन्तु आस्तिक्य स्वसंबेध है जो प्रशम, संबेध और अनुकम्पा-
के समान तत्त्वार्थ श्रद्धानरूप सम्यग्दर्शनका अभिव्यंजक है, इसलिए तत्त्वार्थ श्रद्धानरूप सम्यग्दर्शनसे कथंचित्
भिन्न है, क्योंकि वह तत्त्वार्थ श्रद्धानरूप सम्यग्दर्शनका फल है । इसलिए फल और फलवानुमें कथंचित् अभेद
विवक्षामें आस्तिक्य ही तत्त्वार्थ श्रद्धान है । यतः सम्यग्दर्शन आस्तिक्यके कारण प्रत्यक्षसिद्ध होनेसे सम्यग्दर्शनको
अनुमानका विषय माननेमें भी कोई विरोध नहीं है ।

दूसरे मतकी अपेक्षा तो यद्यपि तत्त्वार्थ श्रद्धानरूप सम्यग्दर्शन स्वसंबेध है ऐसा होनेपर भी विवादाका
सद्भाव होनेसे उसका निराकरण करनेके लिए सम्यग्दर्शनका प्रशमादिकके द्वारा अनुमान किया जाता है ऐसा
माननेमें कोई विरोध नहीं है ।

कितने ही व्यक्ति सम्यग्ज्ञान ही सम्यग्दर्शन है ऐसा विवाद करते हैं उनके प्रति सम्यग्ज्ञानसे
सम्यग्दर्शनमें भेद है इन बातको सम्यग्दर्शनके कार्यरूप प्रशमादिकके द्वारा प्रकट की जाती है ।

यद्यपि सारागियोंमें सम्यग्दर्शनके कार्यरूप प्रशमादिक तो होते हैं परन्तु बीतरागियोंमें कायादिकके
व्यापार विशेषके अभावमें वे नहीं दृष्टिगोचर होते हैं ऐसा प्रश्न होनेपर आचार्य उत्तर देते हुए कहते हैं—

सर्वेषु सारागेषु सद्दर्शनं प्रशमादिभिरनुमीयते इत्यनभिधानात् । यथासम्भवसारागेषु बीतरागेषु
च सद्दर्शनस्य तदनुमेयत्वमात्मविशुद्धिमात्रत्वं चेत्पभिहितत्वात् ।

समस्त सम्यग्दर्शितयोंमें सम्यग्दर्शन प्रशमादिकके द्वारा अनुमित होता है ऐसा हमने नहीं कहा है । किन्तु
यथासम्भव साराग और बीतराग जीवोंमें सम्यग्दर्शन प्रशमादिकके द्वारा अनुमित होता है और वह आत्मविशुद्धि-
मात्र है ऐसा हमने कहा है ।

परमात्मप्रकाश टीकामें साराग सम्यग्दर्शन और व्यवहार सम्यग्दर्शन एक ही है इसका स्पष्टीकरण करते
हुए लिखा है—

प्रशम-संबेदानुकम्पास्तिक्याभिव्यक्तिलक्षणं सारागसम्यक्त्वं भण्यते, तत्र व्यवहारसम्यक्त्व-
मिति । तस्य विषयभूतानि षड्ब्रह्मणीति । पृ० १४३ ।

प्रथम, संवेग, अनुकम्पा और अस्तित्वकी अभिव्यक्ति लक्षणवाला सरागसम्यक्त्व कहा जाता है। वही व्यवहार सम्यक्त्व है। इसके विषय छह द्रव्य हैं।

इतने विवेचनसे ये तथ्य फलित होते हैं—

(१) निश्चय सम्यग्दर्शनकी उत्पत्ति ज्ञायक स्वरूप आत्माके उपयोगके विषय होनेपर तत्स्वरूप एकाकार परिणतिरूप स्वानुभवके कालमें ही होती है।

(२) ऐसी अवस्थाके प्रथम समयसे लेकर दर्शन मोहनीयकी यथासम्भव प्रकृतियोंके अन्तरकरण उपशम आदि तथा अनन्तानुबन्धीके उदयाभावरूप उपशम या विसंयोजनारूप क्षयमें व्यवहार हेतुता घटित होती है। यह व्यवहार हेतुता आत्मविशुद्धिरूप निश्चय सम्यग्दर्शनके काल तक सतत बनी रहती है।

(३) अव्यवहित पूर्व समयवर्ती द्रव्य उपादान और अव्यवहित उत्तर समयवर्ती द्रव्य कार्य यह क्रम भी सतत चलता रहता है। मात्र सम्यग्दर्शनके कालके भीतर ज्ञायक आत्मलक्षी परिणामकी ओर झुकावका विच्छेद कभी नहीं होता। इतनी विशेषता है कि सविकल्प दशामें उस ओरका झुकाव बना रहता है और निविकल्प दशामें उपयोग ज्ञायक स्वरूप आत्मासे एकाकार होकर उपयुक्त रहता है।

(४) आत्मविशुद्धिरूप निश्चय सम्यग्दर्शनके वे प्रथमादिक व्यवहारसे स्वीकार किये गये हैं। इसीसे प्रथमादिक भाव उक्त सम्यग्दर्शनके व्यवहारसे निमित्त हैं। कारण कि इन द्वारा निश्चयसम्यग्दर्शनके अस्तित्व की सूचना मिलती है। एक अपेक्षा ये ज्ञापक निमित्त भी है।

(५) उक्त कथनसे ज्ञात होता है कि किन्हीं सरागो जीवोंमें ज्ञान और वैराग्य शक्ति, व्यक्तरूपसे दृष्टि-गोचर होती है और किन्हींमें वह व्यक्तरूपसे दृष्टिगोचर नहीं होती। ज्ञान और वैराग्य शक्तिका योग सब सम्यग्दृष्टियोंके होता ही है। इतना अवश्य है।

(६) आस्तित्व सम्यग्ज्ञानका भेदविशेष है। इसलिए एक आत्मापनेकी अपेक्षा सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञानमें अभेद करके अस्तित्वभावको भी यहाँ सम्यग्दर्शन कहा गया है।

आत्मविशुद्धिरूप निश्चय सम्यग्दर्शन तो है, परन्तु चाहे यह जीव सरागी भले ही क्यों न हो, किसी किसीके उसका संवेग आदिरूप व्यवहार नहीं होता यह तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकके उक्त उल्लेखमें स्पष्ट ज्ञात होता है। इससे मालूम पड़ता है कि जीवकी प्रत्येक पर्यायका मूल कारण उपादानका होना पर्याप्त है। उसके साथ यदि पर वस्तुके प्रति ममकार और अहंकारके रूपमें उपयोग परिणाम रहता है तो मसारकी मृष्टि होती है और ज्ञायकस्वरूप आत्माको विषय कर उपयोग परिणाम होता है तो मोक्ष जानेके मार्गका द्वार खुलकर उसपर यह जीव चलने लगता है।

प्रत्येक पर्यायका कालविशेष व्यवहार निमित्त है ऐसा एकान्त नियम है। अन्य बाह्य संयोग बने या न बने। यदि बाह्य संयोग बनता है तो वह भी स्वकालमें ही बनता है। कभी भी किसी पदार्थका संयोग हो जाय ऐसा नहीं है। इसी तथ्यको स्पष्ट करने हुए तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकमें यह वचन आया है—

प्रत्यासन्नमुक्तीनामेव भव्यानां दर्शनमोहप्रतिपक्षः सम्पद्यते नान्येषाम्, कदाचित्कारणासन्निधानात् ॥९१॥

जिनका मुक्ति प्राप्त करना अति सन्निकट है ऐसे भव्य जीवोंको ही दर्शनमोहके प्रतिपक्षका लाभ होता है, अन्य जीवोंको नहीं, क्योंकि कदाचित् अन्तरंग और बाह्य साधनोका सन्निधान नहीं होता।

ऐसा नियम है कि सभी कार्य बाह्य संयोगरूप निमित्तोंके अनुसार ही होते हैं। ऐसा न होकर उनके होनेमें निश्चय उपादानरूप अन्तरंग कारण ही मुख्य है। यथा—

ण च कज्जं कारणाणुसारी चेव इति गियमो अत्थि, अन्तरंगकारणावेक्खाए पवत्तस्स कज्जस्स बहिरंगकारणाणुसारित्तणियमाणुववत्तीदो ।

—धवला पु० १२, पु० ८१ ।

प्रत्येक कार्य बाह्य कारणे अनुसार ही होता है ऐसा नियम नहीं है, क्योंकि अन्तरंग कारणकी अपेक्षा प्रवृत्त हुए कार्योंका बहिरंग कारणके अनुसार प्रवृत्त होनेका नियम नहीं बन सकता ।

पाँच परिवर्तनोंमेंगे भाव परिवर्तनके स्वरूपपर दृष्टिपात करनेसे भी यही सिद्ध होता है कि प्रत्येक कार्यमें उसका अन्तरंग कारण ही मुख्य है । यथा—

पंचेन्द्रिय संज्ञी पर्याप्तको मिथ्यादृष्टिः कश्चिज्जीवः, स सर्वजघन्यां स्वयंभ्यां ज्ञानावरण-प्रकृतेः स्थितिमन्त कोटीकोटिसंज्ञकामापद्यते । तस्य कषायाध्यवसायस्थानान्यसंख्येयलोच प्रमितानि षट्स्थानपतितानि तत्स्थितियोग्यानि भवन्ति । तत्र सर्वजघन्यकषायाध्यवसायस्थाननिमित्तान्यनु-भागाध्यवसायस्थानान्यसंख्येयलोकप्रमितानि भवन्ति । एवं सर्वजघन्यां स्थिति सर्वजघन्यं कषायाध्यवसायस्थानं सर्वजघन्यमेवानुभागाध्यवसायस्थानमास्कन्दतस्तद्योग्यं सर्वजघन्यं योगस्थानं भवति । तेषामेव स्थिति-कषायाद्यनुभागस्थानानां द्वितीयमसंख्येयभागद्विद्वयुक्तं योगस्थानं भवति । एवं च तृतीयादिषु चतुःस्थानपतितानि श्रेष्ठ्यसंख्येयभागप्रमितानि योगस्थानानि भवन्ति । तथा च तामेव स्थिति तदेव कषायाध्यवसायस्थानं च प्रतिपद्यमानस्य द्वितीयमनुभागाध्यवसायस्थानं भवति । तस्य च योगस्थानानि पूर्ववद्वेदिनव्यानि । एवं तृतीयादिष्वपि अनुभवाध्यवसायस्थानेषु आ असंख्येय-लोकपरिसमाप्ते । एवं तामेव स्थितिमापद्यमानस्य द्वितीया कषायाध्यवसायस्थानं भवति । तस्याप्यनु-भवाध्यवसायस्थानानि योगस्थानानि च पूर्ववद्वेदितव्यानि । एवं तृतीयादिष्वपि कषायाध्यवसाय-स्थानेषु आ असंख्येयलोकपरिसमाप्तेवृद्धिक्रमो वेदितव्य । एव उक्तायाः अधन्यायाः स्थिते-स्त्रिंशत्प्रागरोपमकोटीकोटीपरिसमाप्तायाः कषायादिस्थानानि वेदितव्यानि ।

पंचेन्द्रिय संज्ञी पर्याप्तक मिथ्यादृष्टि कोई एक जीव ज्ञानावरण प्रकृतिकी सबसे जघन्य अपने योग्य अन्तःकोटाकोटिप्रमाण स्थितिको बाधता है । उसके उस स्थितिके योग्य षट्स्थानपतित असंख्यात लोक प्रमाण कषायाध्यवसायस्थान होते हैं । और सबसे जघन्य इस कषायाध्यवसायस्थानके निमित्तरूप असंख्यात लोक-प्रमाण अनुभागाध्यवसायस्थान होते हैं । इस प्रकार सबसे जघन्य स्थिति, सबसे जघन्य कषायाध्यवसायस्थान और सबसे जघन्य अनुभागाध्यवसायस्थानको प्राप्त हुए इस जीवके तद्योग्य सबसे जघन्य योगस्थान होता है । तत्पश्चात् स्थिति, कषायाध्यवसायस्थान और अनुभागाध्यवसायस्थानके जघन्य रहते हुए दूसरा योगस्थान होता है जो असंख्यात भागवृद्धि संयुक्त होता है । इसी प्रकार तीसरे, चौथे आदि योगस्थानोंकी अपेक्षा भी समझना चाहिये । ये सब योगस्थान अनन्त भागवृद्धि और अनन्तगुण वृद्धिको छोड़कर शेष चार स्थानपतित ही होते हैं, क्योंकि सब योगस्थान संख्यामें श्रेणिके असंख्यातवे भाग प्रमाण हैं । तदनन्तर उसी जघन्य स्थिति और उसी जघन्य कषायाध्यवसायस्थानको प्राप्त हुए जीवके दूसरा अनुभागाध्यवसायस्थान होता है । इसके योगस्थान पहलेके समान जगश्रेणिके असंख्यातवे भागप्रमाण जानना चाहिये । इस क्रममें असंख्यात लोक प्रमाण अनुभागाध्यवसायस्थानोंके होने तक तीसरे आदि अनुभागाध्यवसायस्थानोंका यही क्रम जानना चाहिये । तत्पश्चात् उसी स्थितिको प्राप्त हुए जीवके दूसरा कषायाध्यवसायस्थान होता है । इसके भी अनुभागाध्यवसायस्थान और योगस्थान पहलेके समान जानना चाहिये । इस प्रकार असंख्यात लोक प्रमाण कषायाध्यवसायस्थानोंके होने तक तीसरे आदि कषायाध्यवसायस्थानोंमें वृद्धिका क्रम जानना चाहिये । यहाँ उक्त जघन्य

स्थितिके जिस प्रकार कथायादिस्थान कहे हैं उसी प्रकार एक समय अधिक उक्त अथवा स्थितिके भी कथायादि-स्थान जानने चाहिये । और इसी प्रकार एक-एक समय अधिकके क्रमसे तीस कोडा-कोड़ी सागरोपमप्रमाण उल्लुष्ट स्थिति तक प्रत्येक स्थितिके कथायादिस्थान जानने चाहिये ।

इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि प्रत्येक कार्यका नियामक मुख्यतासे निश्चय उपादानको मानना ही आगम सम्मत है इसमें किसी प्रकारके सन्देहके लिए स्थान नहीं है ।

१. पाँच हेतुओंका समवाय

साधारण नियम यह है कि प्रत्येक कार्यकी उत्पत्तिमें ये पाँच कारण नियमसे होते हैं । स्वभाव, पुरुषार्थ, काल, नियति और कर्म । यहाँ पर स्वभावसे द्रव्यकी स्वशक्ति या नित्य उपादान लिया गया है । पुरुषार्थसे जीवका बल-वीर्य लिया गया है, कालसे स्वकाल और परकालका ग्रहण किया है, नियतिसे समर्थ उपादान या निश्चयकी मुख्यता दिखलाई गई है और कर्मसे बाह्य निमित्तका ग्रहण किया गया है । इन्हीं पाँच कारणोंको सूचित करते हुए पण्डितप्रवर बनारसीदासजी नाटकसमयसार सर्वशुद्धज्ञानाधिकारमें कहते हैं—

पद सुभाव पूरव उदे निहचे उद्यम काल ।

पच्छपात मिध्यात पथ सर्वंगी शिवचाल ॥४१॥

गोमटसार कर्मकाण्डमें पाँच प्रकारके एकान्तवादिओंका कथन आता है ।^१ उसका आशय इतना ही है कि जो इनमेंसे किसी एकसे कार्यकी उत्पत्ति मानता है वह मिध्यादृष्टि है और जो कार्यकी उत्पत्तिमें इन पाँचोंके समवायको स्वीकार करता है वह सम्यग्दृष्टि है । पण्डितप्रवर बनारसीदासजीने उक्त पद द्वारा इसी तथ्यकी पुष्टि की है । अष्टसहस्री पृ० २५७ में भट्टाकलकदेवने एक श्लोक दिया है । उमरा भी यही आशय है । श्लोक इस प्रकार है—

तादृशी जायते बुद्धिर्व्यवसायश्च तादृशः ।

सहायास्तादृशाः सन्ति यादृशी भवितव्यता ॥

जिस जीवकी जैसी भवितव्यता (होनहार) होती है उसकी वैसी ही बुद्धि हो जाती है । वह प्रयत्न भी उसी प्रकारका करने लगता है और उसे सहायक भी उसीके अनुसार मिल जाते हैं ।

इस श्लोकमें भवितव्यताको मुख्यता दी गयी है । भवितव्यता क्या है ? जीवकी समर्थ उपादान शक्तिका नाम ही तो भवितव्यता है । भवितव्यताकी व्युत्पत्ति है— भवितु योग्यं भवितव्यम्, तस्य भावः भवितव्यता । जो होने योग्य हो उसे भवितव्य कहते हैं और उसका भाव भवितव्यता कहलाती है । जिसे हम योग्यता कहते हैं उसीका दूसरा नाम भवितव्यता है । द्रव्यकी समर्थ उपादान शक्ति कार्यरूपसे परिणत होनेके योग्य होती है इसलिए समर्थ उपादान शक्ति, भवितव्यता और योग्यता ये तीनों एक ही अर्थको सूचित करते हैं । कहीं-कहीं अनादि या नित्य उपादानको भी भवितव्यता या योग्यता शब्द द्वारा अभिहित किया गया है सो प्रकरणके अनुसार इसका उक्त अर्थ करनेमें भी कोई आपत्ति नहीं है, क्योंकि भवितव्यतासे उक्त दोनों अर्थ सूचित होते हैं । भव्य और अभव्यके भेदमें भवितव्यता भी इसीका नाम है । उक्त श्लोकमें भवितव्यताको प्रमुखता दी गयी है और साथमें व्यवसाय-पुरुषार्थ तथा अन्य सहायक सामग्रीका भी सूचन किया है सो इस कथन द्वारा उक्त पाँचों कारणोंका समवाय होनेपर कार्यकी सिद्धि होती है यही सूचित होता है, क्योंकि स्वकाल उपादानकी विशेषता होनेसे भवितव्यतामें गभित है ही ।

१. देखो गाथा ८७९ से ८८३ तक ।

भवितव्यका समर्थन करते हुए पण्डितप्रवर टोडरमलजी मोक्षमार्ग प्रकाशक (अविकार ३, पृष्ठ ८१) में लिखते हैं—

“सो इनकी सिद्धि होइ तो कषाय उपशमनेतें दुःख दूरि होइ जाइ सुखी होइ। परन्तु इनकी सिद्धि इनके किए उपायनिके आधीन नाही, भवितव्यके आधीन है। जातें अनेक उपाय करते देखिये है अर सिद्धि न हो है। बहुरि उपाय बनना भी अपने आधीन नाही, भवितव्यके अधीन है। जातें अनेक उपाय करना विचारे और एक भी उपाय न होता देखिए है। बहुरि काकतालीय न्याय-करि भवितव्य ऐसी हो होइ जैसा आपका प्रयोजन होइ तैसा ही उपाय होइ अर तातें कार्यकी सिद्धि भी होइ जाइ तो तिस कार्यसंबंधी कोई कषायका उपशम होइ।

यह पण्डितप्रवर टोडरमलजीका कथन है। मालूम पड़ता है कि उन्होंने ‘तादृशी जायते बुद्धि’ इस श्लोकमे प्रतिपादित तथ्यको ध्यानमे रख कर ही यह कथन किया है। इसलिए इसे उक्त अर्थके समर्थनमें ही जानना चाहिए।

इस प्रकार कार्योत्पत्तिके पूरे कारणों पर दृष्टिपात करनेसे भी यही फलित होता है कि जहाँ पर कार्योत्पत्तिके अनुकूल द्रव्यका स्ववीर्य या स्वशक्ति और उपादान शक्ति होती है वहाँ अन्य सामग्री स्वयमेव मिल जाती है, उसे मिलाना नहीं पड़ता। यह मिलाना क्या है? यह एक विकल्प है तथा तदनुकूल वचन और कायकी क्रिया है, इसीको मिलाना कहते हैं। इसके सिवाय मिलाना और कुछ नहीं।

वास्तवमे देखा जाय तो यह कथन जैनदर्शनका हार्द प्रतीत होता है। जैनदर्शनमे कार्यकी उत्पत्तिके प्रति जो उपादान-निमित्त सामग्री स्वीकार की गयी है उसमे द्रव्यको स्वशक्तिके साथ उपादानका प्रमुख स्थान है। उसके अभावमे अन्य निमित्तोंकी कथा करना ही व्यर्थ है। स्वामी समन्तभद्रने आत्ममीमांसामें जब यह प्रतिपादन किया कि विविध प्रकारका कामादि कार्यरूप भावसंसार कर्मबन्धके अनुरूप होता है और वह कर्मबन्ध अपने कामादि बाह्य हेतुओंके निमित्तसे होता है तब उनके सामने यह प्रश्न उठ खड़ा हुआ कि ऐसा मानने पर तो जीवके संसारका कभी भी अन्त नहीं होगा, क्योंकि कर्मबन्ध होनेके कारण यह जीव भाव-संसारकी सृष्टि करता रहेगा और भावसंसारकी सृष्टि होनेसे निरन्तर कर्मबन्ध होता रहेगा। फिर इस परम्पराका अन्त कैसे होगा? आचार्य महाराजने भव्य उठे हुए अपने इस प्रश्नके महत्त्वको अनुभव किया और उसके उत्तरस्वरूप उन्हे कहना पड़ा—‘जीवास्ते शुद्धय द्दितः।’ अर्थात् वे जीवशुद्धि और अशुद्धि नामक दो शक्तियोंसे सम्बद्ध हैं। परन्तु इतना कहनेसे उक्त आपेक्षकी ध्यानमे रक्क कर किये गये समाधान पर पूरा प्रकाश नहीं पड़ता, इसलिए वे इन शक्तियोंके आश्रयमे स्पष्टीकरण करते हुए पुनः कहते हैं—

शुद्धयशुद्धी पुनः शक्ति ते पाक्यापाक्यशक्तिवत् ।

साद्यनादी तयोर्व्यक्ती स्वभावोऽतर्कगोचरः ॥१००॥

पाक्यशक्ति और अपाक्यशक्तिके समान शुद्धि और अशुद्धि नामवाली दो शक्तियाँ हैं तथा उनकी व्यक्ति सादि और अनादि है। उनका स्वभाव ही ऐसा है जो तर्कका विषय नहीं है ॥१००॥

यहाँ पर जो ये दो प्रकारकी शक्तियाँ कही गयी हैं उन द्वारा प्रकारान्तरसे उपादान शक्तिका ही प्रतिपादन कर दिया गया है। जीवोंमे ये दोनो प्रकारकी शक्तियाँ होती हैं। उनमेंसे अशुद्धि नामक शक्तिकी व्यक्ति तो अनादि कालसे प्रति समय होती आ रही है जिसके आश्रयमे नाना प्रकारके पुद्गल कर्मोंका बन्ध होकर कामादिरूप भावसंसारकी सृष्टि होती है। जो अभव्य जीव है उनके इस शक्तिकी व्यक्ति अनादि-

अनन्त है और जो भव्य जीव है उनके इस शक्तिकी व्यक्ति अनादि होकर भी सान्त है। किन्तु जब इस जीवके शुद्धि शक्तिकी व्यक्तिका स्वकाल आता है तब यह जीव अपने स्वभाव सम्मुख होकर पुरुषार्थ द्वारा उसकी व्यक्ति करता है, इसलिए शुद्धि शक्तिकी व्यक्ति सादि है। यहाँ पर जो अशुद्धि शक्तिकी व्यक्तिको अनादि कहा गया है सो वह कथन सन्तानपनेकी अंशमें ही जानना चाहिए, पर्यायार्थिकत्वकी अपेक्षा तो उसकी व्यक्ति प्रति समय होती रहती है। जिनमें प्रत्येक ससारी जीवके प्रति समयसम्बन्धी भावसंसाररूप पर्यायकी सृष्टि होती है। यहाँ पर यह कहना उचित प्रतीत नहीं होता कि ये दोनों शक्तियाँ जीवकी हैं तो इनमेंसे एककी व्यक्ति अनादि हो और दूसरकी व्यक्ति सादि हो इसका क्या कारण है? समाधान यह है कि इनका स्वभाव ही ऐसा है जो तर्कका विषय नहीं है। इसी विषयको स्पष्ट करनेके लिए आचार्य महाराज ने पाक्यशक्ति और अपाक्यशक्तिको उदाहरणरूपमें उपस्थित किया है। आशय यह है कि जिस प्रकार वही उष्टर अग्निमयोगको निमित्त कर पकता है जो पाक्यशक्तिमें युक्त होता है। जिनमें अपाक्यशक्ति पाई जाती है वह अग्निमयोगको निमित्त कर त्रिकालमें नहीं पकता। ऐसी बस्तुमयोंवा है उसी प्रकार प्रकृतमें जानना चाहिए। इस दृष्टान्तको उपस्थित कर आचार्य महाराज यही दिखलाना चाहते हैं कि प्रत्येक द्रव्यमें आन्तरिक योग्यताका सद्भाव स्वीकार किये बिना कोई भी कार्य नहीं हो सकता। उसमें भी जिस योग्यताका जो स्वकाल (समर्थ उपादानलक्षण) है उसके प्राप्त होने पर ही वह कार्य होता है, अन्यथा नहीं होता। इससे यदि कोई अपने पुरुषार्थकी हानि समझे सो भी बात नहीं है, क्योंकि जीवके किसी भी योग्यताको कार्यका आकार पुरुषार्थ द्वारा ही प्राप्त होता है। जीवकी प्रत्येक कार्यकी उत्पत्तिमें पुरुषार्थ अनिवार्य है। उसकी उत्पत्तिमें एक कारण हो और अन्य कारण न हो ऐसा नहीं है। जब कार्य उत्पन्न होता है तब अन्य निमित्त भी होता है, क्योंकि जहाँ निश्चय (उपादान कारण) है वहाँ व्यवहार (निमित्त कारण) होता ही है। इतना अवश्य है कि मिथ्यादृष्टि जीव निश्चयको लक्ष्यमें नहीं लेता और मात्र व्यवहार पर जोर देता रहता है, इसीलिए वह व्यवहाराभासी होकर अनन्त संभारका पात्र बना रहता है। ऐसे व्यवहाराभासीके लिए पण्डितप्रवर दीलत-रामजी छहठालामें क्या कहते हैं यह उन्हीके शब्दोंमें पढ़िये:—

कोटि जनम तप तपे ज्ञान विन कर्म क्षरं जे ।
जानीके छिनमें त्रिगुमितें सहज टपें ते ॥
मुनिप्रत धार अनन्त बार भौवक उपजायो ।
पै निज आतम ज्ञान विना सुख लेश न पायो ॥

जैसा कि हम पहले लिख आए हैं भविष्यता उपादानकी योग्यताका ही दूसरा नाम है। प्रत्येक द्रव्यमें कार्यक्षम भवितव्यता होती है इसका समर्थन करते हुए स्वामी समन्तभद्र अपने स्वयम्भूतोत्रमें कहते हैं —

१. यहाँ पर जीवोके सम्यग्दर्शनादिरूप परिणाम शुद्धि शक्तिके अभिव्यंजक है और मिथ्यादर्शनादिरूप परिणाम अशुद्धिशक्तिके अभिव्यंजक है इस अभिप्रायको ध्यानमें रखकर यह व्याख्यान किया है। वैसे शुद्धि-शक्तिका अर्थ भव्यत्व और अशुद्धि शक्तिका अर्थ अभव्यत्व करके भी व्याख्यान किया जा सकता है। भट्ट अकलंकदेवने अष्टशतीमें और आचार्य विद्यानन्दने अष्टसहस्रीमें सर्वप्रथम इसी अर्थको ध्यानमें रखकर व्याख्यान किया है। इसी अर्थको ध्यानमें रखकर आचार्य अमृतचन्द्रने पञ्चास्तिकाय गाथा १२० की टीकामें यह वचन लिखा है—समारिणी द्विप्रकाराः भव्या अभव्याश्च । ते शुद्धस्वरूपोपलभशक्तिसद्-भावासद्भावाम्या पाच्यापाच्यमुदगवदभिधोयन्त इति ।

अलंघ्यशक्तिर्भवितव्यतेर्य हेतुद्वयाविष्कृतकार्यालिंगा ।

अनीश्वरं जन्तुरहंक्रियात्तः संहत्य कार्येष्विति साध्ववादी ॥३॥

आपने (जिनदेवने) यह ठीक ही कहा है कि हेतुद्वयमे उत्पन्न होनेवाला कार्य ही जिसका आपक है ऐसो यह भवितव्यता अलंघ्यशक्ति है, क्योंकि संसारी प्राणी 'मैं इस कार्यको कर सकता हूँ' इस प्रकारके अहं-कारसे पीड़ित है वह उस भवितव्यता) के बिना अनेक प्रकारके अन्य कारणोंका योग मिलने पर भी कार्यके सम्पन्न करनेमें समर्थ नहीं होता ।

उपादानरूप योग्यतानुसार कार्य होता है इसका समर्थन भट्टाकलकदेव तत्त्वार्थवातिक (अ० १, सूत्र २०) में इन शब्दोंमें करते हैं—

यथा मूढः स्वयमन्तर्घटभवनपरिणामाभिमुख्ये दंड-चक्र-पीरुपेय-प्रयत्नादि निमित्तमात्रं भवति, यतः सत्वपि दंडादिनिमित्तेषु शर्करादिप्रचित्तो मृत्पिण्डः स्वयमन्तर्घटभवनपरिणामानस्तसक्तत्वान्न घटीभवति, अतो मृत्पिण्ड एव बाह्यदण्डादिनिमित्तसापेक्ष आभ्यन्तरपरिणामसानिध्याद् घटो भवति न दण्डादयः इति दण्डादीनां निमित्तमात्रत्वं भवति ।

जैसे मिट्टीके स्वयं भीतरसे घटभवनरूप परिणामके अभिमुख्य होने पर दण्ड, चक्र और पुरुषकृत प्रयत्न आदि निमित्तमात्र होते हैं, क्योंकि दण्डादि निमित्तोंके रहनेपर भी बालुकामुल मिट्टीका पिण्ड स्वयं भीतरसे घटभवनरूप परिणाम (पर्याय) से निम्नसुख्य होनेके कारण घट नहीं होता, अतः बाह्यमे दण्डादि निमित्तसालेप मिट्टीका पिण्ड ही भीतर घटभवनरूप परिणामका सानिध्य होनेसे घट होता है, दण्डादि घट नहीं होते, इसलिए दण्डादि निमित्तमात्र है ।

इस प्रकार इन उद्धरणोंमें स्पष्ट है कि उपादानगत योग्यताके कार्यभवनरूप व्यापारके होनेपर ही वह कार्य होता है, अन्यथा नहीं होता । ऐसे परिणामकी क्षमता प्रत्येक द्रव्यमें होती है । जीवके इस परिणाम करनेरूप व्यापारको पुरुषार्थ कहते हैं ।

यदि तत्त्वार्थवातिकके उक्त उल्लेखपर बारीकीमे ध्यान दिया जाता है तो उससे यह भी विदित हो जाता है कि घट निष्पत्तिके अनुकूल कुम्हारका जो व्यापार होता है वह भी निमित्तमात्र होता है, वास्तवमे कर्ता निमित्त नहीं । उन 'निमित्तमात्र है' ऐसा कहनेका भी यही तात्पर्य है ।

सब कार्य स्वकालमें ही होने हैं इसे भी भट्टाकलकदेवने तत्त्वार्थवातिक (अ० १, सूत्र ० ३) में स्वीकार किया है । वह प्रकरण निसर्गज और अधिगमज सम्यग्दर्शनका है । इमी प्रसंगको लेकर उन्होंने सर्वप्रथम यह शंका उपस्थित की है—

भव्यस्य कालेन निःश्रयमोपत्तेः अधिगममभ्यक्त्वाभावः । ७ । यदि अवधूतमोक्षकालात् प्राग-धिगमसम्यक्त्वबलात् मोक्षः स्यात् स्यादधिगममभ्यग्दर्शनस्य साफल्यम् । न चादोऽस्ति । अतः कालेन योऽस्य मोक्षोऽसौ निसर्गजसम्यक्त्वादेव सिद्ध इति ।

इस वातिक और उसकी टीकामें कहा गया है कि यदि नियत मोक्षकालके पूर्व अधिगमसम्यक्त्वके बलसे मोक्ष होवे तो अधिगमसम्यक्त्व सफल होवे । परन्तु ऐसा नहीं है, इसलिए स्वकालके आश्रयसे जो इस भव्य जीवका मोक्षकी प्राप्ति होती है वह निसर्गज सम्यक्त्वसे ही सिद्ध है ।

इस प्रकार हम देखते हैं कि उक्त कथन द्वारा भट्टाकलकदेवने भी इस तथ्यको स्वीकार किया है कि प्रत्येक भव्य जीवको उसकी मोक्ष प्राप्तिका स्वकाल आतं पर मुक्ति लाभ अवश्य होता है । इससे सिद्ध है कि लोकमें जितने भी कार्य होते हैं वे अपने कालके प्राप्त होनेपर ही होते हैं, आगे पीछे नहीं होते ।

यहाँ पर यह शंका की जा सकती है कि जब वही पर भट्टाकलंकदेवने कालनियमका निषेध कर दिया है तब उनके पूर्व वचनको कालनियमके समर्थनमें क्यों उपस्थित किया जाता है। कालनियमका निषेधपरक उनका वह वचन इस प्रकार है—

कालनियमाच्च निर्जराया । ९ । यतो न भव्यानां कृत्स्नकर्मनिर्जरापूर्वकमोक्षकालस्य नियमोऽस्ति । केचिद् भव्याः संख्येन कालेन सेत्स्यन्ति केचिद्संख्येन, केचिदन्तेन, अपरे अनन्तानन्तेनापि न सेत्स्यन्तीति, ततश्च न युक्तं 'भवस्य कालेन निःश्रेयसोपपत्तेः इति ।

इस वाकिक और उसकी टीकाका आशय यह है कि यतः भव्योंके समस्त कर्मोंकी निर्जरापूर्वक मोक्ष-कालका नियम नहीं है, क्योंकि कितने ही भव्य संख्यात काल द्वारा मोक्ष लाभ करेंगे। कितने ही असंख्यात काल द्वारा और कितने ही अनन्त काल द्वारा मोक्ष लाभ करेंगे। दूसरे जीव अनन्तानन्त काल द्वारा भी मोक्ष-लाभ नहीं करेंगे। इसलिए 'भव्य जीव काल द्वारा मोक्ष लाभ करेंगे' यह वचन ठीक नहीं है।

व्यवहाराभासी इसे पढ़कर उस परमे ऐसा अर्थ फलित करते हैं कि भट्टाकलंकदेवने प्रत्येक भव्य जीवके मोक्ष जानेके कालनियमका पहले शकारूपमें जो विधान किया था उसका इस कथन द्वारा सर्वथा निषेध कर दिया है। परन्तु वस्तुस्थिति ऐसी नहीं है। यह सच है कि उन्होंने पिछले कथनका इस कथन द्वारा निषेध किया है। परन्तु उन्होंने यह निषेध नयविशेषका आश्रय लेकर ही किया है, सर्वथा नहीं। वह नयविशेष यह है कि पूर्वोक्त कथन एक जीवके आश्रयसे किया गया है और यह कथन नाना जीवोंके आश्रयसे किया गया है। सब भव्य जीवोंकी अपेक्षा देना जाय तो सबके मोक्ष जानेका एक कालनियम नहीं बनता, क्योंकि दूर भव्योंको छोड़कर प्रत्येक भव्य जीवके मोक्ष जानेका कालनियम अलग-अलग है, इसलिए सबका एक कालनियम कैसे बन सकता है? परन्तु इसका यदि कोई यह अर्थ लगावे कि प्रत्येक भव्य जीवका भी मोक्ष जानेका कालनियम नहीं है तो उसका उक्त कथन द्वारा यह अर्थ फलित करना उक्त कथनके अभिप्रायको ही न समझना कहा जायगा। अतः प्रकृतमें यही समझना चाहिए कि भट्टाकलंकदेव भी प्रत्येक भव्य जीवके मोक्ष जानेका काल नियम मानते हैं।

इसी बातका समर्थन करते हुए पंचास्तिकाय गाथा ११ की टीकामें भी कहा है :—

.....यदा तु द्रव्यगुणत्वेन पर्यायमूल्यत्वेन विवक्ष्यते तदा प्रादुर्भवति विनश्यति । सत्पर्यायि-जातमतिवाहितस्वकाऽभ्युच्छिनत्ति, असदुवस्थितस्वकालमूल्यादयति चेति ।

....और जब प्रत्येक द्रव्य द्रव्यकी गौणता और पर्यायको मुख्यतासे विवक्षित होता है तब वह उपजता है और विनाशको प्राप्त होता है। जिसका स्वकाल बात गया है ऐसे मनु (विद्यमान) पर्यायसमूहको नष्ट करता है और जिनका स्वकाल उपस्थित है ऐसे अमनु (अविद्यमान) पर्यायसमूहको अस्तन करता है यह उक्त कथनका तात्पर्य है।

इस प्रकार इस कथनसे भी यही विदित होता है कि प्रत्येक कार्य अपने-अपने स्वकालके प्राप्त होनेपर ही होता है। पर इसका यह अर्थ नहीं कि स्वकालके प्राप्त होनेपर वह व्यवहारसे अपने आप हो जाता है। इस अपेक्षा होता तो है वह स्वभाव आदि पाँचके समवायमें ही। पर जिन कार्योंका जो स्वकाल है उसके प्राप्त होनेपर ही इन पाँचका समवाय होता है और तभी वह कार्य होता है ऐसा यहाँपर समझना चाहिए।

आचार्य कुन्दकुम्भ मोक्षपादुद्धम कालादिलम्बिके प्राप्त होनेपर आत्मा परमात्मा हो जाता है इसका समर्थन करते हुए स्वयं कहते हैं—

अदसोहणजोएणं मुद्ध हेमं हवेइ जह तह य ।

कालाईलद्धीए अप्पा परमप्पओ ह्वदि ॥२४॥

इसका अर्थ करते हुए पण्डितप्रवर जयचन्द्रजी छावडा लिखते हैं—
जैसे सुवर्ण पाषाण है सो सौधनेंकी सामग्रीके सम्बन्ध करि शूद्र सुवर्ण होय है तैसें काल
आदि लब्धि जो द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावरूप सामग्रीकी प्राप्ति ताकरि यहू आत्मा कर्मके संयोगकरि
अशुद्ध है सो ही परमात्मा होय है ॥२४॥

इसी तथ्यका समर्थन करते हुए स्वामी कातिकेय भी अपनी द्वादशानुप्रेक्षामें कहते हैं—

कालाइलद्विजुत्ता गाणासत्तीहि संजुदा अत्था ।
परिणममाणा हि सयं ण सब्बदे को वि वारेदुं ॥

इसका अर्थ पण्डित जयचन्द्रजी छावडाने इन शब्दोंमें किया है—

सर्व ही पदार्थ काल आदि लब्धिकरि सहित भये नाना शक्तिसंयुक्त हैं तैसें ही स्वयं परिणमै
हैं तिनकू परिणमते कोई निवारनेकू समर्थ नाहीं ॥२१९॥

इस विषयमें मान्य सिद्धान्त है कि ६ माह ८ समयमें ६०८ जीव मोल जाते हैं और यह भी सुनिश्चित
है कि अनन्तान्त जीवराशियेसे युक्तान्तप्रमाण जीवराशिको छोड़कर शेष जीवराशि भव्य है सो इस कथनसे
भी उक्त तथ्य ही फलित होता है ।

इस प्रकार इतने विवेचनसे यह स्पष्ट हो जानेपर भी, कि प्रत्येक कार्य अपने-अपने स्वकालमें अपनी-
अपनी योग्यतानुसार ही होता है, और जब जो कार्य होता है तब अन्य निमित्त भी तदनुकूल मिल जाते हैं,
यहाँ यह विचारणीय हो जाता है कि प्रत्येक समयमें वह कार्य होता कैसे है ? क्या वह निश्चयसे स्वयं होता
हुआ भी अन्य कोई कारण है जिसको निमित्तकर वह कार्य होता है ? विचार करनेपर विदित होता है कि वह
इन साधन सामग्रीके मिलनेपर भी अपनी-अपनी परिणमनशक्तिके बलपर स्वकालमें ही होता है । यही कारण
है कि जिन पाँच कारणोंका पूर्वमें उल्लेख कर आये हैं उनमें कालको भी परिगणित किया गया है । इसमें भी
हम कार्योत्पत्तिका मुख्य साधन जो पुरुषार्थ है उसपर तो दृष्टिपात करें नहीं और हमारा जब जो कार्य होना
होगा, होगा ही यह मान कर प्रमादी बन जाय यह उचित नहीं है । सर्वत्र विचार इस बातका करना चाहिए
कि यहाँ ऐसे सिद्धान्तका प्रतिपादन किस अभिप्रायसे किया गया है । वास्तवमें चारों अनुयोगोंका सार वीत-
रागता ही है, वैसे विपर्यास करनेके लिए सर्वत्र स्थान है ।

उदाहरण स्वरूप प्रथमानुयोगको ही लीजिए । उसमें महापुरुषोंको अतीत जीवन घटनाओंके समान
भविष्यसम्बन्धी जीवन घटनाएँ भी अंकित की गई हैं । अब यदि कोई व्यक्ति उनकी भविष्यसम्बन्धी जीवन
घटनाओंको पढ़े और कहे कि जैसे इन महापुरुषोंकी भविष्य जीवन घटनाएँ सुनिश्चित रही उसी प्रकार हमारा
भविष्य भी सुनिश्चित है, अतएव अब हमें कुछ भी नहीं करना है । जब जो होना होगा, होगा ही, तो क्या
इस आधारसे उसका ऐसा विकल्प करना उचित कहा जायगा ? यदि कहो कि इस आधारसे उसका ऐसा विकल्प
करना उचित नहीं है । किन्तु उसे उन भविष्य-सम्बन्धी जीवन घटनाओंको पढ़कर ऐसा निर्णय करना चाहिए
कि जिस प्रकार ये महापुरुष अपनी अपनी हीन अवस्थासे पुरुषार्थ द्वारा उच्च अवस्थाको प्राप्त हुए हैं उसी प्रकार
हमें भी अपने पुरुषार्थ द्वारा अपनेमें उच्च अवस्था प्रकट करनी है । तो हम पूछते हैं कि फिर प्रत्येक कार्य स्वकालमें
होता है इस सिद्धान्तको सुनकर उसका विपर्यास क्यों करते हो । वास्तवमें यह सिद्धान्त किसीको प्रमादी बनाने-
वाला नहीं है । जो इसका विपर्यास करता है वह प्रमादी बनकर संसारका पात्र होता है और जो इस सिद्धान्तमें
छिमे हुए रहस्यको जान लेता है वह परकी कर्मन्-बुद्धिका त्याग कर पुरुषार्थ द्वारा स्वभाव सम्मुख हो मोक्षक

पात्र होता है। प्रत्येक कार्य स्वकालमें होता है ऐसी यथार्थ श्रद्धा होनेपर 'परका में कुछ भी कर सकता हूँ' ऐसी कर्तृत्वबुद्धि तो झूट ही जाती है। साथ ही 'मैं अपनी आगे होनेवाली पर्यायोंमें कुछ भी फेर-फार कर सकता हूँ' इस अहंकारका भी लोप हो जाता है। उक्त कर्तृत्वबुद्धि झूटकर ज्ञाता-द्रष्टा बननेके लिए और अपने जीवनमें शीतरागताको प्रगट करनेके लिए इस सिद्धान्तको स्वीकार करनेका बहुत बड़ा महत्त्व है। जो महानुभाव समझते हैं कि इस सिद्धान्तके स्वीकार करनेमें अपने पुरुषार्थकी हानि होती है, वास्तवमें उन्होंने इसे भीतरसे स्वीकार ही नहीं किया ऐसा कहना होगा। यह उस दीपकके समान है जो मार्गका दर्शन करानेमें निमित्त ठी है पर मार्गपर स्वयं चला जाता है। इसलिए इसे स्वीकार करनेसे पुरुषार्थकी हानि होती है ऐसी खोटी श्रद्धाको छोड़कर इसके स्वीकार द्वारा मात्र ज्ञाता-द्रष्टा बने रहनेके लिए सम्यक् पुरुषार्थको जागृत करना चाहिए। तीर्थंकरों और ज्ञानो सन्तोंका यही उपदेश है जो हितकारो जानकर स्वीकार करने योग्य है। श्रीमद्राजचन्द्र-जी कहते हैं—

जो इच्छो परमार्थ तो करो सत्य पुरुषार्थ ।
भवस्थिति आदि नाम लई छेदो नहीं आत्मार्थ ॥

जो भवस्थिति (काललब्धि) का नाम लेकर सम्यक् पुरुषार्थमें विरत है उन्हे ध्यानमें रखकर यह दोहा कहा गया है। इसमें बतलाया है कि यदि तू पुरुषार्थकी इच्छा करता है तो सम्यक् पुरुषार्थ कर। केवल काल-लब्धिका नाम लेकर आत्माका घात मत कर।

प्रत्येक कार्यकी काललब्धि होती है इसमें सन्देह नहीं। पर वह किसी जीवको सम्यक् पुरुषार्थ करनेसे रोकती ही ऐसा नहीं है। स्वकाललब्धि और योग्यता ये दोनों उपादानगत विशेषताके ही दूसरे नाम हैं। व्यवहारसे अवश्य ही उस द्वारा विवक्षित कार्यके निमिन्भूत नियत कालका ग्रहण होता है। इसलिए जिम समय जिस कार्यका सम्यक् पुरुषार्थ हुआ वही उसकी काललब्धि है, इसके सिवाय अन्य कोई काललब्धि हो ऐसा नहीं है। इसी अभिप्रायको ध्यानमें रखकर पण्डितप्रवर टोडरमल्लजी मोक्षमार्गप्रकाशक (पृ० ४६२) में कहते हैं—

इहाँ प्रश्न—जो मोक्षका उपाय काललब्धि आएँ भवितव्यतानुसारि बने है कि मोहादिकका उपशमादि भएँ बने है अथवा अपने पुरुषार्थमें उद्यम किए बने सो कहो। जो पहिले दोय कारण मिले बने है तो हमको उपदेश काहैकी दीजिए है। अर पुरुषार्थमें बने है तो उपदेश सर्व सुनि तिन विषे क ई उपाय कर सकै, कोई न कर सकै सो कारण कहा ? ताका समाधान—एक कार्य होने विषे अनेक कारण मिले हैं सो मोक्षका उपाय बने है। तहाँ तो पूर्वोक्त तीनों ही कारण मिले ही है। अर न बने है तहाँ तीनों ही कारण न मिले हैं। पूर्वोक्त तीन कारण कहे तिन विषे काललब्धि वा होनहार तो किछु वस्तु नाहीं। जिस काल विषे कार्य बने सोई काललब्धि और जो कार्य भया सोई होनहार। बहुरि कर्मका उपशमादि है सो पुद्गलकी शक्ति है। ताका आत्मा कर्ता हर्ता नाहीं। बहुरि पुरुषार्थ में उद्यम करिए है सो यह आत्माका कार्य है। तातें आत्माको पुरुषार्थ करि उद्यम करनेका उपदेश दीजिए है। तहाँ यह आत्मा जिम कारण तें कार्यमिद्धि अवश्य होय तिस कारणरूप उद्यम करै तहाँ तो अन्य कारण मिले ही मिले अर कार्यकी भी सिद्धि होय ही होय।

वे आगे (पृ० ४६५ में) पुनः कहते हैं—

अर तत्त्व निर्णय करने विषे कोई कर्मका दोष है नाहीं। अर तू आप तो महत रह्यो चाहै अर अपना दोष कर्मादिककेँ लगावे सो जिन आज्ञा मानै तो ऐसी अनीति संभवे नाहीं। तोकी विषय-

कषयरूप ही रहना है ताते झूठ बोलै है। मोक्षकी साँची अभिलाषा होय तो ऐसी युक्ति काहें कौ बनानवे। संसारके कार्यनि विषै अपना पुरुषार्थतैं मिद्धि न होनी जानै तो भी पुरुषार्थकर उद्यम बिया करे। यहा पुरुषार्थ खोई बंठे। नो जानिए है, मोक्षको देखादेखी उत्कृष्ट कहै है। याका स्वरूप पहिचानि ताको हितरूप न जानै है। हित जानि जाका उद्यम बनं सो न करे वह असभव है।

प्रकृतमें यह बात विशेष ध्यान देने योग्य है कि शास्त्रांमें जहाँ-जहाँ कालादिलब्धिका उल्लेख किया है वहाँ उसका आशय मुख्यतया आत्माभिमुख होनेके लिए ही है, अन्य कुछ आशय नहीं है। इसे स्पष्ट करते हुए आचार्य जयसेन पञ्चास्तिकाय गाथा १५०-१५१ की टीकामें कहते हैं—

यदायं जीवः आगमभाषया कालादिलब्धिरूपमध्यात्मभाषया शुद्धात्माभिमुखपरिणामरूपं स्वसंवेदनज्ञानं लभते ।

जब यह जीव आगमभाषाके अनुसार कालादिलब्धिरूप और अध्यात्मभाषाके अनुसार शुद्धात्माभिमुख परिणामरूप स्वसंवेदनज्ञानको प्राप्त होता है।

१२ उपसंहार

इस प्रकार यहाँ तक जो हमने उपादानकारणके स्वरूपादिकी भीभाषाके साथ प्रहंगमे उपादानकी योग्यता और स्वकालका तथा उसका अविनाभावी व्यवहारकालका विचार किया उससे यह स्पष्ट हो जाता है कि जो कर्म निमित्त कहे जाने हैं वे भी उदासीन निमित्तोंके समान कार्योत्पत्तिके सम्य मत्र निमित्तमात्र होते हैं, इसलिए जो व्यवहाराभासी लोग इस मान्यतापर बल देते हैं कि जहाँ जैसे बाह्य निमित्त मिलते हैं वहाँ उनके अनुसार ही कार्य होता है, उनकी वह मान्यता समीचीन नहीं है। किन्तु इसके स्थानमें यही यह मान्यता समीचीन और तथ्यको लिए हुए है कि प्रत्येक कार्य चाहे वह शुद्ध द्रव्य सम्बन्धी हो और चाहे अशुद्ध द्रव्यसम्बन्धी हो, अपने-अपने निश्चय उपादानके अनुसार ही होता है। उसके अनुसार होता है। इसका यह अर्थ नहीं है कि वहाँ परद्रव्य निमित्त नहीं होता। परद्रव्य निमित्त तो वहाँपर भी होता है। पर उसके रहते हुए भी कार्य निश्चय उपादानके अनुसार ही होता है यह एकान्त सत्य है। इसमें सन्देहके लिए स्थान नहीं है। यही कारण है कि मोक्षके इच्छुक पुरुषोंको अनादि ऋड लोकव्यवहारमें मुक्त होकर अपने द्रव्यस्वभावको लक्ष्यमें लेना चाहिए आगममें ऐसा उपदेश दिया गया है।

यहाँ यह शका की जाती है कि यदि कार्योंकी उत्पत्ति अन्य निमित्तोंके अनुसार नहीं होती है तो उन्हें निमित्त ही क्यों कहा जाता है? समाधान यह है कि ये कार्योंको अपने अनुसार उत्पन्न करने हैं इसलिए उन्हें विश्वास या प्रयोग कारण नहीं कहा गया है। किन्तु अज्ञानीके विकल्प और क्रियाकी प्रकृष्टता अन्य द्रव्योंके क्रियाव्यापारके समय उनको सूचन करनेमें निमित्त होती है इस बातको ध्यानमें रखकर ही उन्हें प्रयोग निमित्त कहा गया है। विश्वास निमित्तोंके विषयमें विवाद ही नहीं है।

इस प्रकार प्रत्येक कार्य यथासम्भव उक्त पाँच हेतुओंके समवायमें होता है। उनमें ही निश्चय उपादान और व्यवहार निमित्तोंका अन्तर्भाव हो जाता है। इसलिये आगममें सर्वत्र उक्त दो हेतुओंका निर्देश कही पर दोनोंकी मुख्यतासे और कही पर गौण—मुख्यरूपमें दृष्टिगोचर होता है।



अनेकान्त और स्याद्वाद

'अनेकान्त' शब्द अनेक और अन्त इन दो शब्दोंके मेलसे बना है। उसका सामान्य अर्थ है—अनेके अन्ताः धर्मा यस्यासी अनेकान्तः। जिसमें अनेक अन्त अर्थात् धर्म पाये जाते हैं उसे अनेकान्त कहते हैं। जो भी जीवादि पदार्थ हैं वे सब अनेकान्तस्वरूप हैं यह इस कथनका तात्पर्य है। जो कोई पदार्थ अस्तिरूप है वह प्रत्येक त्रैकालिक होनेके साथ अर्थक्रियाकारी भी है। और वह तभी उक्त विधिसे अर्थक्रियाकारी बन सकता है जब उसे अनेकान्तस्वरूप स्वीकार किया जाय। इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए स्वामी काठिन्य स्वरचित द्वादशानुश्रेशामे कहते हैं—

जं वत्थु अणेर्यंतं तं चिय कज्जं करेदि णियमेण ।

बहुधम्मजुदं अन्थं कज्जकरं दीसदे लोए ॥ २२५ ॥

जो वस्तु अनेकान्त स्वरूप है वही नियमसे कार्य करनेमें समर्थ है, क्योंकि लोकमें बहुत धर्मवाला अर्थ ही कार्यकारी देखा जाता है ॥२२५॥

शंका—वस्तु बहुत धर्मोवाली होती है इसका क्या अर्थ है? जैसे जीव द्रव्य लीजिये। वह दशन, ज्ञान, चारित्र, सुख और वीर्य आदि अनन्त धर्मोवाला है या अस्तित्व, वस्तुत्व आदि अनन्त धर्मोवाला है। इस प्रकार वस्तु बहुत धर्मोवाली है, अनेकान्तका क्या यह अर्थ लिया जाय या इसका कोई दूसरा अर्थ है।

समाधान—विचार कर देखा जाय तो प्रत्येक वस्तु केवल उक्त विधिसे ही अनेकान्तस्वरूप नहीं स्वीकार की गई है। किन्तु प्रत्येक वस्तुको अनेकान्तस्वरूप स्वीकार करनेका प्रयोजन ही दूसरा है। बात यह है कि प्रत्येक वस्तुका स्वरूप क्या है इसे स्पष्ट करते हुए जैनदर्शनमें यह स्पष्ट किया गया है कि प्रत्येक वस्तु जैसे स्वप्न्यादिकी अपेक्षा अस्तित्वस्वरूप है वैसे वह परद्रव्यादिकी अपेक्षा अस्तित्वस्वरूप नहीं है, क्योंकि एक द्रव्यमें अन्य सजातीय और विजातीय अन्य द्रव्योका अत्यन्ताभाव है। यदि ऐसा स्वीकार न किया जाय तो न तो प्रत्येक द्रव्यका स्वतन्त्र अस्तित्व ही सिद्ध होता है और न ही प्रत्येक जीवकी बन्ध-मोक्ष व्यवस्था ही बन सकती है। यह ठीक ही है, इसके साथ ही एक वस्तुमें भी धर्मा और अनन्त धर्मोंकी अपेक्षा विचार करनेपर उनमेंसे भी प्रत्येकका अपने-अपने विवक्षित स्वरूपादिकी अपेक्षा स्वतन्त्र अस्तित्व सिद्ध होता है, क्योंकि जैम प्रत्येक धर्मों स्वरूपसे सत् है वैसे ही गुण-पर्यायिक प्रत्येक धर्म भी स्वरूपसे सत् है। कोई किसीके कारण स्वरूपसत् हो ऐसा नहीं है। जैनदर्शनमें स्वरूपसे सत् और पररूपसे असत् इत्यादि तथ्यको स्वीकार कर जो अनेकान्तकी प्रतिष्ठा है उसका प्रमुख कारण यही है। भेदविज्ञान जैनदर्शनका प्राण है, इसलिये उक्त विधिसे अनेकान्तको हृदयगम करनेपर ही भेदविज्ञानमें निपुणता प्राप्त होना सम्भव है, अन्य प्रकारसे नहीं। उदाहरणार्थ जब यह कहा जाता है कि रत्नत्रय ही मोक्षमार्ग है तब उसका अर्थ होता है कि रत्नत्रयको छोड़कर अन्य कोई मोक्षमार्ग नहीं है। इसे और खुलासा कर ममज्ञा जाय तो यह कहा जायगा कि यद्यपि जीव वस्तु अनन्त धर्मगर्भित एक पदार्थ है, परन्तु उसमें भी मोक्षमार्गता मात्र रत्नत्रयपरिणत आत्मामे ही घटित होती है, अन्य अनन्त धर्मपरिणत आत्मामे नहीं। इस प्रकार विविध दृष्टिकोणोंसे देखनेपर एक ही वस्तु कैसे अनेकान्तस्वरूप है यह स्पष्ट हो जाता है, इसलिये उसके स्वरूपका रूपापन करते हुए समयसार आत्मख्याति टीकामे कहा भी है—

तत्र यदेव तत् तदेव अतत् यदेवैकं तदेवानेकं यदेव सत् तदेव असत् यदेव नित्यं तदेव अनित्यं इत्येकस्मिन् वस्तुत्वनिष्पादकपरस्परविरुद्धशक्तिद्वयप्रकाशनमनेकान्तः ।

स्वैतन्त्र सत्ताकी वस्तुएँ अनन्त हैं। उन्हें बुद्धिगम्य करके विविध दृष्टिकोणोंसे देखनेपर प्रत्येक वस्तु कैसी प्रतीतिमें आती है इसीका ख्यापन करते हुए परमाणुमें कहा है—

ओ तत् है वही अतत् है, जो एव है वही अनेक है, जो सत् है वही अतत् है तथा जो नित्य है वही अनित्य है इस प्रकार एक ही वस्तुमें वस्तुत्वकी प्रतिष्ठा करनेवाली परस्पर विरुद्ध दो शक्तियोंके प्रकाशनका नाम अनेकान्त है।

५. चार युगलोंकी अपेक्षा अनेकान्तकी सिद्धि

यद्यपि जीवद्रव्य अनन्त है। पुद्गल द्रव्य उनसे भी अनन्तगुण है। धर्म, अधर्म और आकाश द्रव्य प्रत्येक एक-एक है तथा कालद्रव्य लोकाकाशके जितने प्रदेश हैं तत्प्रमाण है। उनमेंसे यहाँ उदाहरणस्वरूपका एक जीव द्रव्यकी अपेक्षा विचार करते हैं। उसमें भी अनेकान्तके स्वरूपका ख्यापन करते समय जिन परस्पर विरुद्ध चार युगलोंका निर्देश कर आये हैं उनको ध्यानमें रखकर क्रमसे मात्र आत्मतत्त्वका निरूपण करेंगे—

१. पहला युगल है—आत्मा तत्स्वरूप ही है और अतत्स्वरूप ही है, क्योंकि अन्तरंगमें अपने सहज ज्ञानस्वरूपके द्वारा तत्स्वरूप ही है और बाहर अनन्त ज्ञेयको जानता है इस अपेक्षा वह अतत्स्वरूप ही है।

२. दूसरा युगल है—आत्मा एक ही और अनेक ही है, क्योंकि सहप्रवृत्तमान गुण और क्रमशः प्रवृत्तमान पर्यायों स्वरूप अनन्त चैतन्यरूप अंशोंके समुदायपनकी अपेक्षा वह एक ही है और सहज ही अविभक्त एक द्रव्यमें व्याप्त सह प्रवृत्तमान गुण और क्रमशः प्रवृत्तमान पर्यायस्वरूप अनन्त चैतन्य अंशरूप पर्यायोंकी अपेक्षा वह अनेक ही है। यहाँ भेद-कल्पनामें गुणोंको पर्याय कहा गया है।

३. तीसरा युगल है—आत्मा सत् ही है और असत् ही है। क्योंकि वह अपने स्वद्रव्य-अंत्र-काल-भाव-रूपसे होनेकी शक्तिरूप स्वभाववाला है, इसलिये सत् ही है और परद्रव्य अंत्र-काल-भावरूप न होनेकी शक्तिरूप स्वभाववाला है, इसलिये असत् ही है।

४. चौथा युगल है—आत्मा नित्य ही है और अनित्य ही है। क्योंकि अनादि-निघन-अविभाग एकरस परिणत होनेके कारण वह नित्य ही है और क्रमशः प्रवर्तमान एक समयकी मर्यादावाले अनेक वृत्तशरूपसे परिणत होनेके कारण वह अनित्य ही है।

इस प्रकार एक ही आत्मा तत् है और अतत् है, एक ही और अनेक है, सत् है और असत् है तथा नित्य है और अनित्य है। इसलिये वह अनेकान्तस्वरूप है यह निश्चित होता है। इसी प्रकार जितना भी द्रव्य-जात है उनमेंसे प्रत्येकको अनेकान्तस्वरूप चिन्तित कर लेना चाहिये।

शंका—श्री समयसार परमाणुमें आत्माको ज्ञानमात्र कहा गया है सो यदि आत्मद्रव्य ज्ञानमात्र होनेसे स्वयं ही अनेकान्तस्वरूप है तो फिर आत्मतत्त्वकी सिद्धिके लिए पृथक्से अनेकान्तकी प्ररूपणा क्यों की जाती है ?

समाधान—अज्ञानी जन आत्मतत्त्वको ज्ञानमात्र नहीं मानते, इसलिये आत्मतत्त्व ज्ञानमात्र है यह उपदेश दिया जाता है। वस्तुतः अनेकान्तके बिना ज्ञानमात्र आत्मतत्त्वकी सिद्धि होना सम्भव नहीं है, इसलिए पृथक् अनेकान्तकी प्ररूपणा की जाती है।

शंका—जैसे प्रत्येक वस्तु अनन्त धर्मगर्भित एक वस्तु है वैसे ही आत्मा भी अनन्त धर्मगर्भित एक वस्तु है। फिर प्रकृतमें उसे ज्ञानमात्र क्यों बतलाया गया है।

समाधान—लक्ष्य-लक्षणमें अभेद करके आत्माको ज्ञानमात्र कहनेमें कोई विपरिपत्ति नहीं है। यद्यपि आत्मा भी अन्य द्रव्योंके समान अनन्तधर्मगर्भित एक वस्तु है। किन्तु उसमें साधारण और असाधारण दोनों

प्रकारके धर्म हैं। जो साधारण धर्म हैं वे अन्य द्रव्योंसे आत्मद्रव्यके भेदक नहीं हो सकते। जो असाधारण होकर भी पर्यायरूप हैं वे भी एक त्रिकालवर्ती आत्मद्रव्यका स्थापन करनेमें असमर्थ हैं। और जो असाधारण होकर भी त्रिकाल व्याप्ति समन्वित हैं जैसे चारित्र्य, सुख और वीर्य आदि सो वे भी बोधगम्य होनेपर ही माने जाते हैं। अतः वे स्वयं आत्मतत्त्वको अन्य द्रव्योंसे पृथक् करनेमें असमर्थ हैं। रहा दर्शन सो वह अनाकार-स्वरूप है। एक जान ही ऐसा है जो अनुभवगोचर है, इसलिए उस द्वारा आत्मतत्त्वको अन्य द्रव्योंसे पृथक् करना सम्भव है, इसलिए जिनागममें आत्माको जानमात्र स्वीकार किया गया है।

उत्त्वार्यवार्तिकमें लक्षण किसे कहते हैं इसका निर्देश करते हुए बतलाया है—

परस्परव्यतिकरे सति येनान्यत्वं लक्ष्यते तत्तलक्षणम् ।

सभी पदार्थ (परलक्ष्यपनेकी अपेक्षा) परस्पर मिलकर रहते हैं, इसलिए जिसके द्वारा एक पदार्थको दूसरे पदार्थसे जुदा किया जाता है उसे लक्षण कहते हैं।

इस दृष्टिसे विचार करनेपर द्रव्य (सामान्य) गुण (प्रत्येक द्रव्य व्यापी त्रिकाली विशेष धर्म) और पर्याय (प्रत्येक द्रव्यव्यापी एक समयवर्ती धर्मविशेष) का लक्षण स्वतन्त्र रूपसे प्रतीतिमें आता है। यही कारण है कि प्रकृतमें इसी दृष्टिको माध्यम बना कर अनेकान्तस्वरूप वस्तुकी व्यवस्था की गई है। एक ही वस्तु दूसरी वस्तुमें अत्यन्त भिन्न है यह तो है ही। उसे दिखलाना यहाँ मुख्य प्रयोजन नहीं है। यहाँ तो एक ही वस्तु द्रव्य, गुण और पर्यायपनेकी अपेक्षा कैसे तत्-अतः, एक-अनेक, सत्-असत् और नित्य-अनित्य स्वरूप है यह दिखलाया है। जैनदर्शनमें प्रत्येक वस्तुको अनेकान्तस्वरूप दिखलाना यह मुख्य प्रयोजन है। अन्यथा प्रत्येक वस्तु स्वयंमें अनेकान्तस्वरूप नहीं सिद्ध होती।

उत्त्वार्यवार्तिक अ० सूत्र ४२में जीव पदार्थ अनेकान्तात्मक कैसे है इसका विचार करते हुए लिखा है—

जीव पदार्थ एक होकर भी अनेकरूप है, क्योंकि वह अभावसे विलक्षण स्वरूपवाला है। वस्तुतः देखा जाय तो अभावमें कोई भेद दृष्टिगोचर नहीं होता। उसके विपरीत भावमें तो अनेक धर्म और अनेक भेद दृष्टिगोचर होते हैं। जो घटका उत्पाद है वही पट आदि अनन्त पदार्थोंका उत्पाद नहीं है। इस प्रकार स्वकी अपेक्षा उत्पाद एक होकर भी उसमें परकी अपेक्षा अनन्तरूपता घटित हो जाती है। यह एक उदाहरण है। परसे भेद दिखलानेकी अपेक्षा इस प्रकार सर्वत्र समझ लेना चाहिये।

इस प्रकार लोकमें जितने भी सद्भावरूप पदार्थ हैं उनमेंसे प्रत्येक कैसे अनेकान्तस्वरूप है इसका संक्षेपमें उद्घोषोह किया।

६. स्याद्वाद और अनेकान्त

अब अनेकान्तस्वरूप वस्तुका वचन मुखसे विचार करने है। अनेकान्तस्वरूप एक ही वस्तुका शब्दों द्वारा कथन दो प्रकारसे होता है—एक क्रमिकरूपमें और दूसरा यौगपद्यरूपसे। इनके अतिरिक्त कथनका तीसरा कोई प्रकार नहीं है। जब अस्तित्व आदि अनेक धर्म कालादिकी अपेक्षा भिन्न-भिन्न रूपसे विवक्षित होते हैं तब एक शब्दमें अनेक धर्मों के प्रतिपादनकी शक्ति न होनेसे उनका क्रमसे प्रतिपादन किया जाता है। इसीका नाम विकलादेश है। परन्तु जब वे ही अस्तित्वादि धर्म कालादिकी अपेक्षा अभेदरूपसे विवक्षित होते हैं तब एक ही शब्द द्वारा एक धर्ममुखेन तादात्म्यरूपसे एकत्वको प्राप्त सभी धर्मों का अल्लण्डरूपसे युगपत् कथन हो जाता है। इसीका नाम सकलादेश है। विकलादेश नयरूप है और सकलादेश प्रमाणरूप है। कहा भी है—विकलादेश नयाधीन है और सकलादेश प्रमाणाधीन है।

७. सकलादेशकी अपेक्षा ऊहापोह

जिस समय एक वस्तु अखण्डरूपसे विवक्षित होती है उस समय वह अस्तित्वादि धर्मोंकी अभेदवृत्ति या अभेदोपचार करके पूरीकी पूरी एक शब्द द्वारा कही जाती है। इसी का नाम सकलादेश है, क्योंकि द्रव्याधिक नयमे सभी धर्मोंमे अभेदवृत्ति घटित हो जानेसे अभेद है तथा पर्यायाधिक नयसे प्रत्येक धर्ममे दूसरे धर्मोंसे भेद होने पर भी अभेदोपचार कर लिया जाता है। जिसे श्याद्वाद कहते हैं उसमे हम दृष्टिसे प्रत्येक भंग समग्र वस्तुको ग्रहणनेवाला माना जाता है इसीको आगे सप्तभंगीके द्वारा स्पष्ट करते हैं—

८. सप्तभंगीका स्वरूप और उसमें प्रत्येक भंग की सार्थकता

सप्तभंगीका कहनेसे इसके अन्तर्गत सात भंगोंका बोध होता है। वे हैं—(१) स्यात् है ही जीव, (२) स्यात् नहीं ही है जीव, (३) स्यात् अवक्तव्य ही है जीव, (४) स्यात् है और नहीं है जीव, (५) स्यात् है और अवक्तव्य है जीव, (६) स्यात् नहीं है और अवक्तव्य है जीव तथा (७) स्यात् है, नहीं है और अवक्तव्य है जीव।

प्रश्नके बश होकर एक वस्तुमें अविरोधपूर्वक विधि-प्रतिषेध वल्पनाका नाम सप्तभंगी है। किसी वस्तुको जाननेके लिए जिज्ञासा सात प्रकारकी होती है, इसलिए एक सप्तभंगीमे भंग भी सात ही होते हैं। ये भंग पूर्वमे दिये ही हैं।

शंका—उक्त सात भंगोंमे यदि 'स्यादस्त्येव जीवः' यह भंग सकलादेशी है तो इसी एक भंगसे जीव-द्रव्यके सभी धर्मोंका ग्रहण हो जाता है, इसलिये आगेके सभी भंग निरर्थक हैं ?

समाधान—गौण और मुख्य विवक्षाने सभी भङ्ग सार्थक हैं। द्रव्याधिक नयकी प्रधानता और पर्यायाधिक नयकी गौणतामे प्रथम भङ्ग सार्थक है। तथा पर्यायाधिक नयकी मुख्यता और द्रव्याधिकनयकी गौणतामे दूसरा भङ्ग सार्थक है। यहाँ इतना विशेष जानना चाहिये कि यहाँ प्रधानता केवल शब्द प्रयोगकी है। वैसे प्रमाण सप्तभंगीकी अपेक्षा वस्तु तो प्रत्येक भंगमे पूरी ही ग्रहण की जाती है। जो शब्दसे कहा नहीं गया है अर्थात् गम्य हुआ है वह प्रकृतमे अप्रधान है। तृतीय भंगमे कहनेकी युगपत् विवक्षा होनेसे दोनों ही अप्रधान हो जाते हैं, क्योंकि दोनोंको एक साथ प्रधानभावसे कहनेवाला कोई शब्द नहीं है। चौथे भंगमे क्रमशः उभय धर्म प्रधान होते हैं। इसी सरणिसे आगेके तीन भंगोंका विचार कर लेना चाहिये।

८. प्रत्येक भंगमें 'अस्ति' आदि पदोंको सार्थकता

'स्यादस्त्येव जीवः' इस वाक्यमें 'जीव'पद विशेष्य है—द्रव्यवाची है और 'अस्ति' पद विशेषण है—गुणवाची है। उसमे परस्पर विशेषण विशेष्यभाव है इसके द्योतनके लिये 'एव' पदका प्रयोग किया गया है। इससे इतर धर्मोंकी निवृत्तिका प्रसंग प्राप्त होनेपर उन धर्मोंके सद्भाव को द्योतन करनेके लिए उक्त वाक्यमें 'स्यात्' शब्दका प्रयोग किया गया है। यहाँ 'स्यात्' तिङ्न्तप्रतिरूपक निपात है। प्रकृतमें इसका अर्थ अनेकान्त लिया गया है।

शंका—जब कि 'स्यात्' पदसे ही अनेकान्तका द्योतन हो जाता है तो फिर 'अस्त्येव जीवः' या 'नास्त्येव जीवः' इत्यादि पदोंके प्रयोगकी कोई सार्थकता नहीं रह जाती है ?

समाधान—माना कि 'स्यात्' पदसे अनेकान्तका द्योतन हो जाता है फिर भी विशेषार्थी विशेष शब्दोंका प्रयोग करते हैं। जैसे जीव कहनेसे मनुष्यादि सभीका ग्रहण हो जाता है, फिर भी विवक्षित पर्यायविशिष्ट जीवको जाननेवाला उस-उस शब्दका प्रयोग करता है। इसलिये पूर्वोक्त कोई दोष नहीं है।

एक बात और है। वह यह कि यद्यपि 'स्यात्' पद अनेकान्तका द्योतक होता है और जो द्योतक होता है वह किसी वाचक शब्दके द्वारा कहे गये अर्थको ही अनेकान्तरूप द्योतन करता है, अतः वाचक द्वारा प्रकाश्य धर्मकी सूचनाके लिये इतर शब्दोंका प्रयोग किया जाता है। बात यह है कि जब हम किसी विवक्षित धर्मके

द्वारा वस्तुका कथन करते हैं तब वस्तुमें रहनेवाले अन्य सब धर्म अविवक्षित रहते हैं, इसलिये उनको सूचित करनेके लिये 'स्यात्' पदका प्रयोग किया जाता है। यदि 'स्यात्' पदका प्रयोग न किया जाय तो सभी प्रयोग अनुक्तनुव्य ही जाने हैं। 'स्यात्' पद अनेकान्तका द्योतक है इस अर्थको स्पष्ट करते हुए आप्तमीमांसामें आचार्य समन्तभद्र कहते हैं—

वाक्येष्वनेकान्तद्योतो गम्यं प्रति विशेषणम् ।

स्यान्निपातोऽर्थयोगि-वात्तत्र केवलनामपि ॥ १०३ ॥

हे भगवन् ! आपके शासनमें 'रथावस्थेव जीव' या 'स्यान्नास्थेव जीव' इत्यादि वाक्योंमें अर्थके सम्बन्धवश 'स्यात्' पद अनेकान्तका द्योतक होता है और गम्य अर्थका विशेषण होता है। प्रकृतमें 'स्यात्' पद निपात है। यह केवलियों और श्रुतकेवलियों दोनोंको अभिमत है।

यहाँ आचार्य समन्तभद्रने यह स्पष्ट किया है कि सप्तभङ्गीके प्रत्येक भङ्गको 'स्यात्' पदसे युक्त करनेके दो प्रयोजन हैं। प्रथम प्रयोजनके अनुसार तां प्रत्येक वाक्यमें 'स्यात्' पद अनेकान्तका द्योतक होता है, क्योंकि निपात द्योतक होने है ऐसा वचन है। दूसरे प्रयोजनके अनुसार जिस वाक्यमें जो गम्य अर्थ है उसका विशेषण होनेसे वह अपेक्षा विशेषको सूचित करता है। इसमें हम जानते हैं कि प्रथम भंगमें 'जीव है ही' यह जो कहा गया है वह अपेक्षा विशेषसे ही कहा गया है और दूसरे भंगमें 'जीव नहीं ही है' यह जो कहा गया है वह भी अपेक्षा विशेषसे ही कहा गया है। इन प्रकार प्रत्येक भंगमें 'स्यात्' पदका प्रयोग होनेमें एक तो अनुक्त धर्मोंका स्वीकार हो जाता है दूसरे विवक्षित भंग किस अपेक्षामें कहा गया है इसका सूचन हो जाता है यह उक्त कथनका तात्पर्य है। सप्तभंगोंमें सात भगोंके प्रत्येक पदकी सार्थकताका निर्देश हम पहले ही कर आये हैं।

एक बात यहाँ विशेष जाननी चाहिये कि वही किसी वक्तानें 'स्यात्' पदका प्रयोग नहीं भी किया हो तो वहाँ वह है ही ऐसा समझ लेना चाहिए। क्योंकि ऐसा वचन भी है कि 'स्यात्' शब्दके प्रयोगका आशय रखनेवाला वक्ता कदाचित् 'स्यात्' शब्दका प्रयोग नहीं भी करता है तो भी वह प्रकरण आदिको ध्यानमें रख कर समझ लिया जाता है। कहा भी है—

तथा प्रतिज्ञाशयतोऽप्रयोगः ।

जिसके अभिप्रायमें उन प्रकारकी प्रतिज्ञा है, वह 'स्यात्' शब्दका प्रयोग नहीं करता तो भी कोई दोष नहीं है।

९. कालादि आठकी अपेक्षा विशेष खुलासा

पहले हम यह बतला आये हैं कि प्रथम भंगमें यत् द्रव्याधिकनयकी मुख्यता रहती है, इसलिये उसके द्वारा कालादिकी अपेक्षा अभेदवृत्ति करके पूरी वस्तु स्वीकार कर ली जाती है और दूसरे भंगमें यत् पर्यायाधिकनयकी प्रधानता रहती है इसलिये वहाँ कालादि की अपेक्षा अभेदोपचार करके उसके द्वारा समग्र वस्तु स्वीकार कर ली जाती है। अतः प्रकृतमें उन कालादि आठका निर्देश करके उन द्वारा प्रकृत विषय पर विशेष प्रकाश डालते हैं। वे कालादि आठ ये हैं—काल, आत्मरूप, अर्थ, सम्बन्ध, उपकार, गुणिदेश, संसर्ग और शाब्द। इन आठकी अपेक्षा खुलासा इस प्रकार है—

(१) 'कथंचिन् है ही जीव' यहाँ अस्तित्वविषयक जो काल है वही काल अन्य अशेष धर्मोंका है इसलिये समस्त धर्मों की एक वस्तुमें कालकी अपेक्षा अभेदवृत्ति बन जाती है। (२) जैसे अस्तित्व वस्तुका आत्म-स्वरूप है वैसे अन्य अनन्त धर्म वस्तुके आत्मस्वरूप है, इसलिये समस्त धर्मोंकी एक वस्तुमें आत्मस्वरूपकी अपेक्षा अभेदवृत्ति बन जाती है। (३) जो द्रव्य अस्तित्वका आधार है वही अन्य अनन्त धर्मोंका आधार होनेसे अर्थकी अपेक्षा समस्त धर्मों की एक वस्तुमें अभेदवृत्ति बन जाती है। (४) वस्तुके साथ अस्तित्वका जो तादात्म्य

लक्षण सम्बन्ध है वही अन्य समस्त धर्मोंका भी है, इसलिये सम्बन्धकी अपेक्षा समस्त धर्मोंकी एक वस्तुमें अभेदवृत्ति पाई जाती है। (५) गुणीसे सम्बन्ध रखनेवाला जो देश अस्तित्वका है वही देश अन्य समस्त धर्मोंका है, इसलिये गुणिवेशकी अपेक्षा समस्त धर्मोंकी एक वस्तुमें अभेदवृत्ति बन जाती है। (६) जो उपकार अस्तित्वके द्वारा किया जाता है वही अनन्त धर्मोंके द्वारा किया जाता है, इसलिये उपकारकी अपेक्षा एक वस्तुमें समस्त धर्मोंकी अभेदवृत्ति बन जाती है। (७) एक वस्तुरूपसे अस्तित्वका जो ससर्ग है वही अनन्त धर्मोंका है, इसलिये संसर्गकी अपेक्षा एक वस्तुमें समस्त धर्मोंकी अभेदवृत्ति बन जाती है। (८) जिस प्रकार 'अस्ति' यह शब्द अस्तित्व धर्मरूप वस्तुका वाचक है उसी प्रकार वह अशेष धर्मात्मक वस्तुका भी वाचक है, इसलिये शब्दकी अपेक्षा एक वस्तुमें समस्त धर्मोंकी अभेदवृत्ति बन जाती है। यह सब व्यवस्था पर्यायाधिक नयको गौणकर द्रव्याधिक नयकी मुख्यतासे बनती है।

परन्तु पर्यायाधिक नयकी प्रधानता रहनेपर अभेदवृत्ति सम्भव नहीं है। खूलासा इस प्रकार है—बात यह है कि पर्यायाधिक नयकी प्रधानता रहनेपर अभेदवृत्ति सम्भव नहीं है, क्योंकि (१) इस नयकी विवक्षासे एक वस्तुमें एक समय अनेक धर्म सम्भव नहीं है। यदि एक कालमें अनेक धर्म स्वीकार भी किये जायें तो उन धर्मोंकी आधारभूत वस्तुमें भी भेद स्वीकार करना पड़ता है। (२) एक धर्मके साथ सम्बन्ध रखनेवाला जो वस्तुरूप है वह अन्यका नहीं हो सकता और जो अन्यसे सम्बन्ध रखनेवाला वस्तुरूप है वह उसका नहीं हो सकता। यदि ऐसा न माना जाय तो उन धर्मोंमें भेद नहीं हो सकता। (३) एक धर्मका आश्रयभूत अर्थ भिन्न है और दूसरे धर्मका आश्रयभूत अर्थ भिन्न है। यदि धर्मभेदसे आश्रय भेद न माना जाय तो एक आश्रय होनेसे धर्मोंमें भेद नहीं रहेगा। (४) सम्बन्धीके भेदसे सम्बन्धमें भी भेद देखा जाता है, क्योंकि नाना सम्बन्धियोंकी अपेक्षा एक वस्तुमें एक सम्बन्ध नहीं बन सकता है। (५) अनेक उपकारियोंके द्वारा जो उपकार किये जाते हैं वे अलग-अलग होते हैं उन्हें एक नहीं माना जा सकता है (६) प्रत्येक धर्मका गुणिवेश भिन्न-भिन्न होता है वह एक नहीं हो सकता। यदि अनन्त धर्मोंका एक गुणिवेश मान लिया जाय तो वे धर्म अनन्त न होकर एक हो जायेंगे। अथवा भिन्न-भिन्न वस्तुओंके धर्मोंका भी एक गुणिवेश हो जायगा। (७) अनेक ससर्गोंकी अपेक्षा संसर्गमें भी भेद है, वह एक नहीं हो सकता। (८) तथा प्रतिपाद्य विषयके भेदसे प्रत्येक शब्द जुदाजुदा है। यदि सभी धर्मोंको एक शब्दका वाच्य माना जायगा तो वाचकके अभेदसे उन वाच्यभूत धर्मोंमें भी भेद नहीं रहेगा। इस प्रकार पर्यायदृष्टिसे विचार करनेपर कालादिकी अपेक्षा अर्थभेद स्वीकार किया जाता है। फिर भी उनमें अभेदका उपचार कर लिया जाता है। अतः इस विधिसे जिस वचन प्रयोगमें अभेदवृत्ति और अभेदोपचारकी विवक्षा रहती है वह वचन प्रयोग सकलादेश है यह निश्चित होता है। यद्यपि प्रमाण सप्तभंगीका प्रत्येक भंग सुनयवाच्य है, फिर भी वह प्रमाणाधीन है, क्योंकि उसके द्वारा अशेष वस्तु कही जाती है।

यह प्रमाण सप्तभंगीके दो भंगोंकी मीमासा है। शेष पाँच भंगोंकी मीमासा भी इसी विधिसे कर लेनी चाहिये। इन भंगोंको विशेष रूपसे समझनेके लिये तद्वार्थवातिक अ० ४के अन्तिम सूत्रवृत्तिपर दृष्टिपाठ करना चाहिये।

१० पूर्वोक्त विषयका सुबोध शैलीमें खूलासा

यहाँ तक हमने शास्त्रीय दृष्टिसे अनेकान्तके स्वरूपका विचार किया। आगे उसपर सुबोध शैलीमें विशेष प्रकाश डाला जाता है। यहाँ यह कहा जा सकता है कि जो वस्तु तत्स्वरूप ही वही अतत्स्वरूप कैसे हो सकती है, क्योंकि एक ही वस्तुको तत्-अतत् स्वरूप माननेपर विरोध दिखाई देता है। परन्तु विचारकर देखा जाय तो इसमें विरोधकी कोई बात नहीं है। खूलासा इस प्रकार है—

यहाँपर बस्तुको जिस अपेक्षसे तत्स्वरूप स्वीकार किया है उसी अपेक्षामे उसे अतत्स्वरूप नहीं स्वीकार किया है। उदाहरणार्थ एक ही व्यक्ति अपने पिताकी अपेक्षा पुत्र है और अपने पुत्रकी अपेक्षा पिता है, इसलिए जिस प्रकार एक ही व्यक्तिमें भिन्न-भिन्न अपेक्षाओंसे पितृत्व और पुत्रत्व आदि विविध धर्मोंका सद्भाव बन जाता है उसी प्रकार प्रत्येक पदार्थ द्रव्याधिक दृष्टिसे तत्स्वरूप है, क्योंकि अनन्तकाल पहले वह जितना और जैसा था उतना और वैसा ही वर्तमानकालमें भी दृष्टिगोचर होता है और वर्तमानकालमें वह जितना और जैसा है उतना और वैसा ही वह अनन्तकाल तक बना रहेगा। उससे कोई एक प्रदेश या गुण विसर्ग जाता हो और उसका स्थान कोई अन्य प्रदेश या गुण ले लेता हो ऐसा नहीं है, इसलिए तो वह सदाकाल तत्स्वरूप ही है।

किन्तु इस प्रकार उसके तत्स्वरूप सिद्ध होनेपर भी पर्यायरूपसे भी वह नहीं बदलता हो ऐसा नहीं है, क्योंकि हम देखते हैं कि जो बालक जन्मके समय होता है। कालान्तरमें वह बही होकर भी अन्य रूप भी हो जाता है, अन्यथा उसमें बालक, युवा और वृद्ध इत्यादिरूपसे विविध अवस्थाएँ दृष्टिगोचर नहीं हो सकती, इसलिए विषयाभेदमे तत् और अतत् इन दोनों धर्मोंको एक ही वस्तुमें स्वीकार करनेमें कोई बाधा नहीं आती। मात्र अन्यको स्वीकार करनेवाले द्रव्याधिकनयकी दृष्टिमें विचार करनेपर तो प्रत्येक पदार्थ हमें तत्स्वरूप ही प्रतीत होता है और उसी पदार्थको व्यतिरेकको स्वीकार करनेवाले पर्यायाधिकनयकी दृष्टिमें देखनेपर वह मात्र अतत्स्वरूप ही प्रतीत होता है। इसलिए प्रत्येक पदार्थ द्रव्याधिकनयसे तत्स्वरूप ही है और पर्यायाधिकनयसे अतत्स्वरूप ही है।

इसी प्रकार प्रत्येक पदार्थ सत् भी है और असत् भी है। प्रत्येक पदार्थ स्वद्रव्य, स्वधोत्र, स्वकाल और स्वभावरूपसे अस्तिरूप ही है, इसलिए तो वह सत् ही है और उसमें परद्रव्य, परधोत्र, परकाल और परभावका सर्वथा अभाव है इसलिए इस दृष्टिसे वह असत् ही है। प्रत्येक पदार्थकी नित्यानित्यता और एकात्मकता इसी प्रकार साध लेनी चाहिये, क्योंकि जब हम किसी पदार्थका द्रव्यदृष्टिमें अवलोकन करते हैं तो वह जहाँ हमें एक ओर नित्य प्रतीत होता है वहाँ उसे पर्यायदृष्टिसे देखनेपर उसमें अनेकता और अनित्यता भी प्रमाणित होती है।

शास्त्रोंमें प्रकृत विषयको पृष्ट करनेके लिए अनेक उदाहरण दिये गये हैं। विचार करनेपर विदित होता है कि प्रत्येक द्रव्य एक अखण्ड पदार्थ है। इस दृष्टिसे उसका विचार करनेपर उसमें द्रव्यभेद, क्षेत्रभेद, कालभेद और भावभेद सम्भव नहीं है, अन्यथा वह अखण्ड एक पदार्थ नहीं हो सकता, इसलिए द्रव्याधिकदृष्टि (अभेददृष्टि) से उसका अवलोकन करनेपर वह तत्स्वरूप, एक, नित्य और अस्तिरूप ही प्रतीतिमें आता है। किन्तु जब उसका नाना अवयव, अवयवोंका पृथक्-पृथक् क्षेत्र, प्रत्येक समयमें होनेवाला उनका परिणामलक्षण स्वकाल और उसके रूप-रसादि या ज्ञान दर्शनादि विविध भाव इन सबकी दृष्टिसे विचार करते हैं तो वह एक अखण्ड पदार्थ अतत्स्वरूप, अनेक, अनित्य और नास्तिरूप ही प्रतीतिमें आता है।

प्रत्येक पदार्थ तद्भिन्न अन्य अनन्त पदार्थोंसे पृथक् होनेके कारण उसमें उन अनन्त पदार्थोंका अत्यन्त-भाव है यह तो स्पष्ट है ही, अन्यथा उनका स्वद्रव्यादिकी अपेक्षा स्वरूपास्तित्व आदि ही सिद्ध नहीं हो सकता और न उन अनन्त पदार्थोंमें अपने-अपने द्रव्यादिकी अपेक्षा भेदक रेखा ही खींची जा सकती है। आचार्य समन्तभद्रने अत्यन्तभावके नहीं माननेपर किसी भी द्रव्यका विवक्षित द्रव्यादिरूपसे व्यपदेश करना सम्भव नहीं है यह जो आपत्ति दी है वह इसी अभिप्रायको ध्यानमें रख कर ही दी है। साध ही गुण-पर्यायोंके किञ्चित् मिलित स्वभावरूप वह स्वयं ही एक है और एक नहीं है, नित्य है और नित्य नहीं है, तत्स्वरूप है और

तत्स्वरूप नहीं है तथा अस्तिरूप है और अस्तिरूप नहीं है, क्योंकि द्रव्याधिकदृष्टिसे उसका अवलोकन करनेपर जहाँ वह एक, नित्य, तत्स्वरूप और अस्तिरूप प्रतीतिमें आता है वहाँ पर्यायाधिकदृष्टिसे उसका अवलोकन करनेपर वह एक नहीं है अर्थात् अनेक है, नित्य नहीं है अर्थात् अनित्य है, तत्स्वरूप नहीं है अर्थात् अतत्स्वरूप है और अस्तिरूप नहीं है, अर्थात् नास्तिरूप है ऐसा भी प्रतीतिमें आता है। अन्यथा उसमें प्रागभाव, प्रध्वसाभाव और अन्योन्याभावकी सिद्धि न हो सकनेके कारण न तो उसका विवक्षित समयमें विवक्षित आकार ही सिद्ध होगा और न उसमें जो गुणभेद और पर्यायभेदकी प्रतीति होती है वह भी बन सकेगी। आचार्य समन्तभद्रने प्रागभावके नहीं माननेपर कार्यद्रव्य अनादि हो जायगा, प्रध्वसाभावके नहीं माननेपर कार्यद्रव्य अनन्तताको प्राप्त हो जायगा और इतरंतराभावके नहीं माननेपर वह एक सर्वात्मक हो जायगा यह जो आपत्ति दी है वह इसी अभिप्रायको ध्यानमें रखकर ही दी है। स्वामी समन्तभद्र 'प्रत्येक पदार्थ कर्षाचित सत् है और कर्षाचित असत् है' इसे स्पष्ट करते हुए कहते हैं—

मदेव सर्वं को नेच्छत् स्वरूपादिचतुष्टयात् ।
असदेव विपर्यासान्न चेन्न व्यवांतष्ठते ॥१५॥

ऐसा कौन गुरु है, जो, चेतन और अचेतन समस्त पदार्थ जात स्वद्रव्य, स्वक्षेत्र, स्वकाल और स्वभावकी ओपेक्षा सत्स्वरूप ही है, ऐसा नहीं मानता और परद्रव्य, परक्षेत्र, परकाल और परभावकी अपेक्षा असत्स्वरूप ही है, ऐसा नहीं मानता, क्योंकि ऐसा स्वीकार किये बिना किसी भी इष्टतत्त्वकी व्यवस्था नहीं बन सकती ॥१५॥

उक्त व्यवस्थाको स्वीकार नहीं करनेपर इष्ट तत्त्वकी व्यवस्था किस प्रकार नहीं बन सकती इस विषयको स्पष्ट करते हुए विद्यानन्दस्वामी उक्त श्लोककी टीकामें कहते हैं—

स्वपररूपो गदानापोहनव्यवस्थापाद्यत्वाद्बस्तुनि वस्तुत्वस्य, स्वरूपादिव पररूपादपि सत्त्वे चेतनादरेचेननादित्वप्रसंगात् तत्त्वात्मवत्, पररूपादिव स्वरूपादप्यसत्त्वे सर्वथा शून्यतापत्तेः, स्वद्रव्यादिव परद्रव्यादपि सत्त्वे द्रव्यप्रतिनियमविरोधात् ।

इसमें सर्वप्रथम तो वस्तुका वस्तुत्व क्या है इसका स्पष्टीकरण करते हुए आचार्य विद्यानन्दने कहा है कि जिस व्यवस्थामें स्वरूपका उपादान और पररूपका अपोहन हो वही वस्तुका वस्तुत्व है। फिर भी जो इस व्यवस्थाको नहीं मानना उसके मामले जो आपत्तियाँ आती हैं उनका खुलासा करते हुए वे कहते हैं—

१. यदि स्वरूपके समान पररूपसे भी वस्तुको अस्तिरूप स्वीकार किया जाता है तो जितने भी चेतनादि पदार्थ है वे जैसे स्वरूपसे चेतन हैं वैसे ही वे अचेतन आदि भी हो जावेंगे ।

२. पररूपसे जैसे उनका असत्त्व है उसी प्रकार स्वरूपसे भी यदि उनका असत्त्व मान लिया जाता है तो स्वरूपान्तित्वके नहीं बननेमें सर्वथा शून्यताका प्रमग आ जायगा ।

३. तथा स्वद्रव्यके समान परद्रव्यरूपसे भी यदि सत्त्व मान लिया जाता है तो द्रव्योंका प्रतिनियम होनेमें विरोध आ जायगा ।

यत उक्त दोष प्राप्त न हों अतः प्रत्येक चेतन-अचेतन द्रव्यको स्वरूपसे सद्रूप ही और पररूपसे असद्रूप ही मानना चाहिए ।

११. उदाहरण द्वारा उक्त विषयका स्पष्टीकरण

एक घटके आश्रयसे भट्टकलंकदेवने घटका स्वात्मा क्या और पङ्कतमा क्या इस विषयपर महत्त्वपूर्ण प्रश्न डाला है। इसमें समय-प्रभृत आदि शास्त्रोंमें स्वसमय और परसमयका जो स्वरूप बतलाया गया है

उसपर मौलिक प्रकाश पड़ता है, इसलिए यहाँपर घटका स्वात्मा क्या और परात्मा क्या इसका विविध दृष्टिधौसे ऊहापोह करना इष्ट समझकर तत्त्वार्थवातिक, (अ० १, सूत्र ६) में इस सम्बन्धमे जो कुछ भी कहा गया है उसके भावको यहाँ उपस्थित करते हैं—

१. जो घट बुद्धि और घट शब्दकी प्रवृत्तिका हेतु है वह स्वात्मा है और जिसमे घट बुद्धि और घट शब्दकी प्रवृत्ति नहीं होती वह परात्मा है। घट स्वात्माकी दृष्टिसे अस्तित्वरूप है और परात्माकी दृष्टिसे नास्तित्वरूप है।

२. नामघट, स्थापनाघट, द्रव्यघट और भावघट इनमेसे जब जो विवक्षित हो वह स्वात्मा और तदितर परात्मा। यदि उस समय विवक्षितके समान इतररूपसे भी घट माना जाय या इतर रूपसे जिस प्रकार वह अघट है उसी प्रकार विवक्षित रूपसे भी वह अघट माना जाय तो नामादि व्यवहारके उच्छेदका प्रसंग आता है।

३. घट शब्दके वाच्य समान धर्मवाले अनेक घटोंमेसे विवक्षित घटके ग्रहण करने पर जो प्रतिनियत आकार आदि है वह स्वात्मा और उसमे भिन्न अन्य परात्मा। यदि इतर घटोंके आकारमे वह घट अस्तित्वरूप हो जाय तो सभी घट एक घटरूप हो जायेंगे और ऐसी अवस्थामे सामान्यके आश्रयमे होनेवाले व्यवहारका लोप ही हो जायगा।

४. द्रव्यार्थकदृष्टिसे अनेक क्षणस्थायी घटमे जो पूर्वकालीन कुशूलपर्यन्त अवस्थामे होती है वे और जो उत्तरकालान कपालादि अवस्थामे होती है वे सब परात्मा और उनके मध्यमे अवस्थित घटपर्याय स्वात्मा। मध्यवर्ती अवस्थारूपसे वह घट है, क्योंकि घटके गुण-क्रिया आदि उमी अवस्थामे होते हैं। यदि कुशूलान्त और कपालादिरूपसे भी घट होवे तो घट अवस्थामे भी उनकी उपलब्धि होनी चाहिए। और ऐसी अवस्थामे घटकी उत्पत्ति और विनाशके लिए जो प्रयत्न किया जाता है उसके अभावका प्रसंग आता है। क्षणा ही क्यों, यदि अन्तरालवर्ती अवस्थारूपसे भी वह अघट हो जावे तो घटकार्य और उसमे होनेवाले फलकी प्राप्ति नहीं होनी चाहिये।

५. उस मध्य कालवर्ती घटस्वरूप व्यञ्जनपर्यायमे भी घट प्रति ममय उपचय और अपचयरूप होता रहता है, अतः ऋजुसूत्रनयका दृष्टिसे एक क्षणवर्ती घट ही स्वात्मा है और उमी घटकी अतीत और अनागत पर्याय परात्मा है। यदि प्रत्युपन्न क्षणकी तरह अतीत और अनागत क्षणोंसे भी घटका अस्तित्व माना जाय तो सभी घट वर्तमान क्षणमात्र हो जायेंगे। या अतीत अनागतके समान वर्तमान क्षणरूपमे भी अस्तित्व माना जाय तो घटके आश्रयसे होनेवाले व्यवहारका ही लोप हो जायगा।

६. अनेक रूपादिके समुच्चयरूप उसी वर्तमान घटमे पृथुबुध्नांदराकारसे घट अस्तित्वरूप है, अन्यरूपसे नहीं; क्योंकि उक्त आकारसे ही घट व्यवहार होता है, अन्यसे नहीं। यदि उक्त आकारमे घट न होवे तो उसका अभाव ही हो जायगा और अन्य आकारसे रहित पदार्थोंमे भी घटव्यवहार होने लगेगा।

७. रूपादिके सन्निवेशविशेषका नाम संस्थान है। उसमे चक्षुसे घट-ग्रहण होने पर रूपमुखसे घटका ग्रहण हुआ इसलिए रूप स्वात्मा है और रसादि परात्मा है। वह घट रूपसे अस्तित्वरूप है और रसादिरूपसे नास्तित्वरूप है। जब चक्षुसे घटको ग्रहण करते हैं तब यदि रसादि भी घट है ऐसा ग्रहण हो जाय तो रसादि भी चक्षुप्राप्त होनेसे रूप हो जायेंगे और ऐसी अवस्थामे अन्य इन्द्रियोंकी कल्पना ही निरर्थक हो जायगी। अथवा चक्षु इन्द्रियसे रूप भी घट है ऐसा ग्रहण न होवे तो वह चक्षु इन्द्रियका विषय ही न टहरेगा।

८. शब्दभेदसे अर्थभेद होता है, अतः घट, कुट आदि शब्दोंका अलग अलग अर्थ होगा। जो घटनक्रियासे परिणत होगा वह घट कहलायेगा और जो कुटिलरूप क्रियासे परिणत होगा वह कुट कहलायेगा।

ऐसी अवस्थामें घटन क्रियाका कर्तुभाव स्वात्मा है और अन्य परात्मा । यदि अन्यरूपसे भी घट कहा जाय तो पटादिके भी घट व्यवहार होना चाहिए और इस तरह सभी पदार्थ एक शब्दके वाच्य हो जायेंगे । अथवा घटन क्रियाको करते समय भी वह अघट होने तो घट व्यवहारकी निवृत्ति हो जायगी ।

९. घट शब्दके प्रयोगके बाद उत्पन्न हुआ घटरूप उपयोग स्वात्मा है, क्योंकि वह अन्तरंग है और अह्य है तथा बाह्य घटाकार परात्मा है, क्योंकि उसके अभावमें भी घटव्यवहार देखा जाता है । वह उपयोगाकारसे है अन्य रूपसे नहीं । यदि घट उपयोगाकारसे भी न हो तो वक्ता और श्रोताके उपयोगरूप घटाकारका अभाव हो जानेसे उसके आश्रयसे होनेवाला व्यवहार लुप्त हो जायगा । अथवा इतररूपसे भी यदि घट होवे तो पटादिको भी घटत्वका प्रसंग आ जायगा ।

१०. चैतन्यशक्तिके दो आकार होते हैं—ज्ञानाकार और ज्ञेयाकार । प्रतिबिम्बसे रहित दर्पणके समान ज्ञानाकार होता है और प्रतिबिम्बयुक्त दर्पणके समान ज्ञेयाकार होता है । उसमें घटरूप ज्ञेयाकार स्वात्मा है, क्योंकि इसीके आश्रयसे घट व्यवहार होता है और ज्ञानाकार परात्मा है, क्योंकि वह सर्वसाधारण है । यदि ज्ञानाकारसे घट माना जाय तो पटादि ज्ञानके कालमें भी ज्ञानाकारका सन्निधान होनेसे घटव्यवहार होने लगेगा और यदि घटरूप ज्ञेयाकारके कालमें घट नास्तित्वरूप माना जाय तो उसके आश्रयसे इति-कर्तव्यताका लोप हो जायगा ।

यह एक ही पदार्थमें एक कालमें नभेदसे सत्त्वधर्म और असत्त्वधर्मकी व्यवस्था है । आशय यह कि प्रत्येक पदार्थमें जब जो धर्म विवक्षित होता है तब उसकी अपेक्षा वह अस्तित्वरूप होता है और तदितर अन्य धर्मोंकी अपेक्षा वह नास्तित्वरूप होता है । अस्तित्व धर्मका नास्तित्व धर्म अविनाभावी है, इसलिए जहाँ किसी एक विवक्षामें अस्तित्व घटित किया जाता है वहाँ तद्भिन्न अन्य विवक्षामें नास्तित्व धर्म होता ही है । न तो केवल अस्तित्व ही वस्तुका स्वरूप है और न केवल नास्तित्व ही । सत्ताका लक्षण करते हुए आचार्यों ने उसे सप्रतिपक्ष कहा है वह इसी अभिप्रायसे कहा है ।

उदाहरणार्थ जब हम किसी विवक्षित मनुष्यको नाम लेकर बुलाने हैं तो उसमें उसमें भिन्न अन्य मनुष्योंको बुलानेका निषेध गभित रहता ही है । या जैसे हम किसी विवक्षित पर्यायके ऊपर दृष्टि डालते हैं तो उसमें तद्भिन्न पर्यायोंका अभाव गभित रहता ही है । या जब हम किसीके भव्य होनेका निर्णय करते हैं तो उसमें अभव्यताका अभाव गभित है ही । इसलिए कहीं पर मात्र विधिद्वारा किसी धर्म विशेषका सत्त्व स्वीकार किया गया हो तो उसमें तदितरका अभाव गभित हो है ऐसा समझना चाहिए । एक वस्तुमें विवक्षित धर्मकी अपेक्षामें अस्तित्व और अन्यकी अपेक्षामें नास्तित्व यही अनेकान्त है । इसमें विवक्षित वस्तुमें धर्म-विशेषकी प्रतिष्ठा होकर उसमें अन्यका उस रूपमें होनेका निषेध हो जाता है । यहाँ जिस प्रकार सदसत्त्वकी अपेक्षा अनेकान्तका निर्देश किया है उसी प्रकार तदतन्त्र, एकानेकत्व और भेदाभेदत्व आदिकी अपेक्षा भी उसका निर्देश कर लेना चाहिए । इस विषयको स्पष्ट करते हुए नाटकमयसारके स्याद्वाद अधिकारमें पण्डित-प्रवर बनारसीदासजी कहते हैं—

द्रव्य क्षेत्र काल भाव चारों भेद वस्तु ही में
अपने चतुष्क वस्तु अस्तिरूप मानिये ।
परके चतुष्क वस्तु न अस्ति नियत अंग
ताको भेद द्रव्य परयाय मध्य जानिये ॥
दरव जो वस्तु क्षेत्र सत्ताभूमि ताल चाल
स्वभाव सहज मूल सकति बखानिये ।

यार्हा भाँति पर विकल्प बुद्धि कल्पना
व्यवहार दृष्टि अंश भेद परमानिये ॥१०॥

प्रवचनसार ज्योषिकार गाथा १०३ से ११५ तक विशेष द्रष्टव्य है। इसमें एक ही द्रव्य कैसे तत्-
अतस्त्वरूप आदि है यह स्पष्ट करनेके साथ सप्तभंगीका भी निर्देश किया गया है।

१२. जिनागममें मूल दो नयोंका ही उपदेश है

प्रवचनसार और तत्त्वार्थसूत्र आदिमें द्रव्यका "गुणपर्यायवद्द्रव्यम्"। यह लक्षण दृष्टिगोचर होता है।
इसपर तत्त्वार्थवार्तिकमें शंकासमाधान करते हुए भट्टाकलकदश कहते हैं—

गुणा इति संज्ञा तन्त्रान्तराणाम्, आहंनाना तु द्रव्यं पर्यायश्चेति द्वितीयमेव तत्त्वम्, अतश्च
द्वित यमेव तद्द्वयैःपदेशात्। द्रव्याधिकः पर्यायाधिक इति द्वावेव मूलनयो। यदि गुणोऽपि कश्चित्
स्यात्, तद्विषयेण मूलनयेन तृतीयेन भवितव्यम्। न चास्त्यसर्वाविति अतो गुणाभावात् गुणपर्यायवदिति
निर्देशो न युज्यते ? तन्न, किं कारणम्, अहंत्प्रवचनहृदयादिषु गुणोपदेशात्। उक्तं हि अहंत्प्रवचने
'द्रव्याश्रया निर्गुणा गुणाः' इति। अन्यत्र चोक्तम्—

गुण इति द्रव्यविधाणं द्रव्यवियारो य पञ्जयो भणितो।
तेहि अणूणं द्रव्यं अजुदपसिद्धं ह्वदि णिच्चं ॥

यदि गुणोऽपि विद्यते, ननु चोक्तम् - तद्विषयस्तृतीयो मूलनयः। नोति ? नैव दोषः, द्रव्यस्य
द्वावात्मनो सामान्य विशेषश्चेति। तत्र सामान्यमुत्सर्गाश्रयः गुण इत्यनर्थान्तरम्। विशेषो भेद-
पर्याय इति पर्यायशब्दः। तत्र सामान्यविषयो नयो द्रव्याधिकः। विशेषविषयः पर्यायाधिकः। तदुभयं
समुदितमयुतसिद्धरूपं द्रव्यमित्युच्यते। न तद्विमयस्तृतीयो नो भवितुमर्हति, विकल्पादेशत्वात्सामान्य-
यानाम्। तत्समुदायोऽपि प्रमाणगोचरः, सकलादेशत्वात् प्रमाणस्य। गुणा एव पर्याया इति वा
निर्देशः। अथवा उत्पाद व्यय-धोव्याणि न पर्यायाः। न तेभ्योऽन्ये गुणा सन्ति। ततो गुणा एव
पर्याया इति सति समानाधिकरण्ये मतो सति गुण-पर्यायवदिति निर्देशो युज्यते। पृ० २४२।

शंका—गुण यह संज्ञा अन्य दर्शनोंको है। अहंत दर्शनमें तो द्रव्य और पर्याय इस प्रकार दो रूप
ही तत्त्व है और इसलिये तत्त्वको दो रूप स्वीकार कर उन दोका उपदेश दिया गया है। द्रव्याधिक और
पर्यायाधिक ये दो मूल नय है। यदि गुण भी कोई पृथक् तत्त्व है तो उसको विषय करनेवाला तीसरा नय
होना चाहिये। परन्तु तीसरा नय नहीं है, इसलिये गुणका अभाव होनेसे 'गुण-पर्यायवद् द्रव्यम्' यह निर्देश
नहीं बन सकता ?

समाधान—ऐसा नहीं है, क्योंकि अहंत्प्रवचन आदि आगमोंमें गुणका उपदेश है। अहंत्प्रवचनमें कहा
भी है—जो द्रव्यके आश्रयसे हो और स्वयं गुणरहित हों वं गुण है। अन्यत्र भी कहा है—

प्रत्येक द्रव्यके त्रिकाली स्वरूपका स्थापन करनेवाला गुण है और द्रव्यका विकार पर्याय कहा गया
है। इन दोनोंसे सदा काल अयुतसिद्ध द्रव्य है।

शंका—यदि गुण अस्तिरूप है तो हम जो कह आये है कि उसको विषय करनेवाला तीसरा नय
होना चाहिये ?

समाधान—यह कोई दोष नहीं है, क्योंकि द्रव्य सामान्य और विशेष इन दो रूप है। उनमेंसे
सामान्य, उत्सर्ग, अन्वय और गुण ये एक ही अर्थके वाचक शब्द है। तथा विशेष, भेद और पर्याय ये तीनों
पर्यायवाची शब्द है। उनमेंसे सामान्यको विषय करनेवाले नयका नाम द्रव्याधिक है और विशेषको विषय

करनेवाले नयका नाम पर्यायाधिक है। इन दोनोंस अयुतसिद्ध समुदायरूप द्रव्य कहा जाता है। अतएव गुणको विषय करनेवाला तीसरा नय नहीं हो सकता, क्योंकि नय विकल्पोंके अनुसार प्रवृत्त होते हैं। सामान्य और विशेषका समुदित रूप प्रमाणका विषय है, क्योंकि प्रमाण सकलादेशी होता है।

अथवा गुण ही पर्याय है ऐसा निर्वेद करना चाहिये। अथवा उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य है, पर्याय नहीं है और उनसे भिन्न गुण नहीं है। इसलिये गुण ही पर्याय है। ऐसी अवस्थामें समानाधिकरणमें मवुप् प्रत्यय करनेपर 'गुण-पर्यायवद् द्रव्यम्' यह निर्देश बन जाता है।

आशय यह है कि गुणोका सामान्यमें अन्तर्भाव होनेपर वे द्रव्याधिक नयके विषय है और भेद विवक्षामें गुण और पर्यायोंमें अभेद स्वीकार करनेपर वे पर्यायाधिक नयके विषयरूपमें स्वीकृत किये जाते हैं, इसलिये द्रव्याधिक और पर्यायाधिक ये दो ही नय सिद्ध होते हैं, तीन नहीं।

तत्त्वार्थश्लोकवातिकमें भी द्रव्यके उक्त लक्षणपर विचार करते हुए आचार्य विद्यानन्द कहते हैं—

नन्वेवमत्रापि पर्यायवद् द्रव्यामित्युक्ते गुणवदित्यनर्थकम्, सर्वद्रव्येषु पर्यायबन्धस्य भावात्।
गुणवदिति चोक्ते पर्यायवदिति व्यर्थम्, तत्र एवेति तदुभय लक्षणं द्रव्यस्य किमर्थमुक्तम्।

शंका—जो गुण पर्यायवाला हो वह द्रव्य है इस लक्षणमें भी जो पर्यायवाला हो वह द्रव्य है इतना कहनेपर जो गुणवाला है वह द्रव्य है ऐसा कहना निरर्थक है, क्योंकि सभी द्रव्योंमें पर्यायोंकी अनुवृत्ति देवी जाती है। और यदि जो गुणवाला हो वह द्रव्य है ऐसा कहनेपर जो पर्यायवाला हो वह द्रव्य है ऐसा कहना व्यर्थ है, क्योंकि सभी द्रव्य गुणवाले देखे जाते हैं, इसलिये द्रव्यका लक्षण उभयरूप किसलिये कहा गया है ?

यह एक शंका है। इसका समाधान करते हुए आचार्य विद्यानन्द कहते हैं—

गुणवद् द्रव्यामित्युक्तं सहानेकान्तसिद्धये।

तथा पर्यायवद् द्रव्यं क्रमानेकान्तसिद्धये ॥२॥ पृ० ४३८ ॥

जो गुणवाला हो वह द्रव्य है यह वचन सह अनेकान्तकी सिद्धिके लिये कहा गया है तथा जो पर्यायवाला हो वह द्रव्य है यह वचन क्रम अनेकान्तकी सिद्धिके लिये कहा गया है ॥२॥

आशय यह है कि प्रत्येक द्रव्य युगपत् अनेक धर्मोंका आधार है। इस प्रकार परस्पर विरुद्ध अनेक धर्मोंका सद्भाव एकद्रव्यमें बन जाता है इसलिये सह अनेकान्तकी सिद्धिके लिये द्रव्यका जो गुणवाला हो वह द्रव्य है यह लक्षण योजित किया गया है। परन्तु जो द्रव्यजात है वह नित्य होनेके साथ परिणामी भी है इस प्रकार क्रम अनेकान्तकी सिद्धिके लिये द्रव्यका जो पर्यायवाला हो वह द्रव्य है यह लक्षण कहा गया है।

इस प्रकार प्रत्येक द्रव्य परस्पर विरुद्ध अनेक धर्मोंका आधा होनेके साथ कथञ्चित् (किसी अपेक्षासे) नित्य ही है और कथञ्चित् (किसी अपेक्षासे) अनित्य ही है यह सिद्ध हो जाता है।

इस प्रकार प्रत्येक द्रव्यके अपेक्षा भेदसे तत्-अतत्, एक-अनेक, सत्-असत् और नित्य-अनित्य सिद्ध होनेमें कोई बाधा नहीं आती।

शंका—यदि सापेक्ष दृष्टिसे वस्तुको अनेकान्तात्मक माना जाता है तो प्रत्येक वस्तु स्वरूपसे अनेकान्तरूप है यह नहीं सिद्ध होता !

समाधान—अनेकान्त यह वस्तुका स्वरूप है, क्योंकि अपने स्वरूपको ग्रहणकर और परके स्वरूपका अपोहनकर स्थित रहना यह वस्तुका वस्तुत्व है। इसलिये अपेक्षा भेदसे अनेकान्तरूप वस्तुकी सिद्धि करना अन्य बात है। स्वरूपकी दृष्टिसे देखा जाय तो निरपेक्षरूपसे वह स्वयं ही अनेकान्तमय है।

१३. स्यात् पदकी उपयोगिता

इस प्रकार प्रत्येक वस्तु स्वयं अनेकान्तस्वरूप कैसे है और इस रूप उसकी सिद्धि कैसे होती है इसका स्पष्टीकरण करनेके बाद अब जयध्वला पु० १ पु० २८१ के आधारसे स्यात् पदकी उपयोगितापर विशेष प्रकाश डालते हैं ।

रसकषाय किसे कहते हैं इसका समाधान करते हुए आचार्य यतिवृषभ कहते हैं कि कषायरसवाले द्रव्य या द्रव्योंको कषाय कहते हैं । (ज० ध०, पु० १, पु० २७७)

इस सूत्रकी टीका करते हुए आचार्य वीरसेन कहते हैं कि द्रव्य दो प्रकारके पाये जाते हैं एक कषाय (कसैले) रसवाले और दूसरे अकषाय (अकसैले) रसवाले । इसलिये उक्त सूत्रका यह अर्थ होता है कि जिस एक या अनेक द्रव्योंका रस कसैला होता है वे स्यात् कषाय कहलाते हैं ।

इसपर यह शंका हुई कि सूत्रमें 'स्यात्' पदका प्रयोग नहीं किया गया है, फिर यहाँ स्यात् पदका प्रयोग क्यों किया गया है । इसका समाधान करते हुए आचार्य वीरसेन कहते हैं कि जिस प्रकार प्रभा दो स्वभाववाली होती है । एक तो वह अन्धकारका ध्वंस करती है और दूसरे वह सभी पदार्थोंको प्रकाशित करती है उसी प्रकार प्रत्येक शब्द प्रतिपक्ष अर्थका निराकरणकर इष्टार्थका ही समर्थन करता है । इसलिये विवक्षित अर्थके साथ प्रतिपक्ष अर्थ है इमे श्योतित करनेके लिये यहाँ सूत्रमें 'स्यात्' पदके प्रयोगका अध्याहार किया गया है । इतना स्पष्ट करनेके बाद उक्त तथ्यको ध्यानमें रखकर सप्तभंगीकी योजना की गई है । यथा—

(१) द्रव्य स्यात् कषाय है ।

(२) स्यात् नोकषाय है । ये प्रथम दो भंग हैं । इनमें प्रयुक्त हुआ 'स्यात्' पद क्रमसे नोकषाय और कषाय तथा कषाय-नोकषायविषयक अर्थ पर्यायोंको द्रव्यमें घटित करता है ।

(३) स्यात् अवक्तव्य है । यह तीसरा भंग है । यहाँ कषाय और नोकषायविषयक अर्थपर्यायोंकी अपेक्षा द्रव्यको अवक्तव्य कहा गया है । और स्यात् पद द्वारा कषाय-नोकषायविषयक व्यंजनपर्यायों को द्रव्यमें घटित किया गया है ।

(४) द्रव्य स्यात् कषाय और नोकषाय है । यह चौथा भंग है । यहाँ प्रयुक्त हुआ स्यात् पद द्रव्यमें कषाय और नोकषाय विषयक अर्थपर्यायोंको घटित करता है ।

(५) द्रव्य स्यात् कषाय और अवक्तव्य है । यह पाँचवाँ भंग है । इसमें प्रयुक्त हुआ स्यात् पद द्रव्यमें नोकषायपनेको घटित करता है ।

(६) द्रव्य स्यात् नोकषाय और अवक्तव्य है । यह छठा भंग है । इसमें प्रयुक्त हुआ स्यात् पद कषायपनेको घटित करता है ।

(७) द्रव्य स्यात् कषाय, नोकषाय और अवक्तव्य है । यह सातवाँ भंग है । इसमें प्रयुक्त हुआ स्यात् पद कषाय, नोकषाय और अवक्तव्य इन तीनों धर्मोंकी अक्रमवृत्तिको सूचित करता है ।

इससे विदित होता है कि प्रमाण सप्तभंगीका प्रत्येक भंग किस प्रकार अपूर्व धर्मके साथ समग्र वस्तुको सूचित करता है । इस दृष्टिसे देखा जाय तो ये सातों भंग अपुनरुक्त है यह सूचित होता है । इसीका नाम स्याद्वाद है । तथा इसीको कथंचित्वाद भी कहते हैं ।

१४. अनेकान्त कथंचित् अनेकान्तस्वरूप है

इस प्रकार प्रमाण सप्तभंगीके द्वारा अनेकान्तस्वरूप वस्तुका कथन करनेके बाद अनेकान्तरूप वस्तु सर्वथा अनेकान्तरूप है या कथंचित् अनेकान्तरूप है इसे स्पष्ट करनेके लिये तत्त्वार्थवातिक अ० १ सू० ६ में शंका-समाधान करते हुए लिखा है—

शंका—अनेकान्तमें यह विधि-प्रतिषेध कल्पना नहीं घटित होती। यदि अनेकान्तमें भी विधि-प्रतिषेध कल्पना घटित होती है तो जिस समय प्रतिषेध कल्पना द्वारा अनेकान्तका निषेध किया जाता है उस समय एकान्तकी प्राप्ति होती है। यदि अनेकान्तमें भी अनेकान्त लगाया जाता है तो अनबस्था दोष आता है, इसलिये वहाँ अनेकान्तपना ही बननेसे उसमें सप्तभंगी घटित नहीं होती ?

समाधान—नहीं, क्योंकि अनेकान्तमें भी सप्तभंगी घटित हो जाती है। यथा—

(१) स्यात् एकान्त है, (२) स्यात् अनेकान्त है, (३) स्यात् उभय है, (४) स्यात् अवक्तव्य है, (५) स्यात् एकान्त अवक्तव्य है, (६) स्यात् अनेकान्त अवक्तव्य है, (७) स्यात् एकान्त, अनेकान्त अवक्तव्य है।

शंका—यह कैसे ?

समाधान—प्रमाण और नयकी मुख्यतासे यह व्यवस्था बन जाती है। इसे स्पष्ट करते हुए वे लिखते हैं—

एकान्त दो प्रकारका है—सम्यक् एकान्त और मिथ्या एकान्त। अनेकान्त भी दो प्रकारका है—सम्यक् अनेकान्त और मिथ्या अनेकान्त। खुलासा इस प्रकार है।

प्रमाणके द्वारा निरूपित वस्तुके एक देशको समुचित ग्रहण करनेवाला सम्यक् है। एक धर्मकी सर्वथा अवधारणा करके अन्य धर्मोंका निराकरण करनेवाला मिथ्या एकान्त है। तथा एक वस्तुमें युक्ति और आगम-से अविच्छन्न अनेक विरोधी धर्मोंको ग्रहण करनेवाला सम्यक् अनेकान्त है और वस्तुको सत्-असत् आदि स्वभाव-से शून्य कहकर उसमें अनेक धर्मोंकी मिथ्याकल्पना करनेवाला मिथ्या अनेकान्त है। इनमेंसे सम्यक् एकान्त नय कहलाता है और सम्यक् अनेकान्त प्रमाण कहलाता है। उक्त तथ्यको स्पष्ट करते हुए आचार्य समन्त-भद्र स्वयंभूस्तोत्रमें कहते हैं—

अनेकान्तोऽप्यनेकान्तः प्रमाण-नयसाधनः ।

अनेकान्तः प्रमाणात् तदेकान्तोऽर्पितान्नयात् ॥१०३॥

हे भगवान् आपके शासनमें प्रमाण और नयके द्वारा साधित होनेसे अनेकान्त भी अनेकान्त स्वरूप है। प्रमाणकी अपेक्षा अनेकान्तस्वरूप है और विवक्षित नयकी अपेक्षा एकान्तस्वरूप है ॥१०३॥

विकलादेश और मप्तभंगी

इस प्रकार विवक्षित नयकी मुख्यतासे वस्तुके कथंचित् एकान्तस्वरूप सिद्ध होनेपर विकलादेश क्या है और उस दृष्टिसे सप्तभंगी कैसे बनती है इस पर ऊहापोह करते हैं—

एक अखण्ड वस्तुमें गुणभेदमें अंश कल्पना करना विकलादेश है। इसमें भी कालादिकी अपेक्षा भेद-वृत्ति और भेदोपचारेसे सप्तभंगी घटित हो जाती है। यथा 'स्यादस्यैव जीवः' यह प्रथम भंग है तथा 'स्यान्नास्यैव जीवः' यह दूसरा भंग है। इसी प्रकार उत्तर पाच भंग जान लेने चाहिये। सर्व सामान्य आदि किसी एक द्रव्याद्यद्विशकी अपेक्षा पहला विकलादेश है। इस भंगमें वस्तुमें यद्यपि अन्य धर्म विद्यमान हैं तो भी कालादिकी अपेक्षा भेद विवक्षा होनेसे शब्द द्वारा वाच्यरूपसे वे स्वीकृत नहीं हैं। न तो उनका विधान ही है और न प्रतिषेध ही है। इसी प्रकार अन्य भंगोंमें भी स्वविवक्षित धर्मोंकी प्रधानता रहती है। तथा अन्य धर्मोंके प्रति उदासीनता रहती है। न तो उनका विधान ही होता है और न प्रतिषेध ही।

शंका—'अस्यैव जीव' इसमें एव पद लगाकर विशेषण-विशेष्यभावका नियमन करते हैं तब अर्थात् ही इतर धर्मोंकी निवृत्ति हो जाते हैं, उदासीनता कहाँ रही ?

समाधान—इत्यथि इतर धर्मोंको छोटन करनेके लिये 'स्यात्' पदवा प्रयोग किया जाता है। तात्पर्य यह है कि एवकारके प्रयोगसे जब इतर निवृत्तिका वस्तुतः प्रसंग प्राप्त होता है तब 'स्यात्' पद विवक्षित धर्मके साथ इतर धर्मोंकी सूचना दे देता है।

यहाँ भी पहला भंग द्रव्याधिकनयकी विवक्षासे कहा गया है और दूसरा भंग पर्यायाधिकनयकी विवक्षासे घटित होता है। द्रव्याधिक नय सत्त्वको विषय करता है और पर्यायाधिक नय असत्त्वको विषय करता है। यहाँ असत्त्वका अर्थ सर्वथा अभाव नहीं है। किन्तु भावान्तरस्वभाव धर्म ही यहाँ असत्त्वपदने स्वीकृत है।

यह प्रमाण सप्तभंगीके साथ नय सप्तभंगीको संक्षिप्त प्ररूपणा है।

१५. मोक्षमार्गमें दृष्टिको मुख्यता है

अब सवाल यह है कि जीवनमें मोक्षमार्गकी प्रसिद्धिके अभिप्रायसे द्रव्यानुयोग परमागममें आत्माको जो स्वतः सिद्ध होनेसे अनदि अनन्त, विशदव्योति, और नित्य उद्योतरूप एक ज्ञायकस्वरूप बतलाया गया है सो क्यों, क्योंकि जब आत्मा द्रव्य-पर्याय उभयरूप है तब आत्मा प्रमत्त नहीं है, अप्रमत्त नहीं है ऐसा कहकर पर्यायस्वरूप आत्माका निषेध क्यों किया गया है ? यह एक सवाल है जो उन महाशयोंको ओरमें उठाया जाता है जो तत्त्वप्ररूपणा और मोक्षमार्ग प्ररूपणाको मिलाकर देखते हैं। वस्तुतः ये महाशय आचार्योंको दृष्टिमें करुणाके पात्र हैं।

यहाँ यह दृष्टिमें नहीं लेना है कि उपयोग लक्षणवाला जीव अनेकान्तस्वरूप कैसे है। आत्मज्ञान करते समय यह तो पहले ही हृदयंगम कर लिया गया है। यहाँ तो यह दृष्टिमें लेना है कि किम रूपमें स्वात्माकी भावना करनेमें हम मोक्षमार्गके अधिकारी बनकर मोक्षके पात्र हो सकते हैं। समयवार परमागममें इसी तथ्यको विशदरूपसे स्पष्ट किया गया है। हमें समयवार परमागमका मनन इसी दृष्टिमें करना चाहिये।

बैसे विचार कर देखा जाय तो वहाँ हमें अनेकान्तगमित स्याद्वादवाणीका पद-पद पर दर्शन हांता है क्योंकि उसमें आचार्य कुन्दकुन्दने परमें भिन्न एकत्वरूप आत्माको दिखलाते हुए उस द्वारा उन्नी अनेकान्तका सूचन किया है। वे यह नहीं कहते कि जिसका कोई प्रतिपत्ति ही नहीं है ऐसे एकत्वको दिखलाऊंगा। यदि वे ऐसी प्रतिज्ञा करते तो वह एकान्त हो जाता जो मिथ्या होनेमें इष्टार्थकी विद्रिमें प्रयोजक नहीं होता। किन्तु वे प्रतिज्ञा करते हुए कहते हैं कि मैं आत्माके जिम एकत्वका प्रतिपादन करनेवाला हूँ उसका परमें भेद दिखलाते हुए ही प्रतिपादन करूँगा। यदि कोई ममत्ते कि वे इस प्रतिज्ञा बचनको ही करके रूँ गये हैं सो भी बात नहीं है, क्योंकि जहाँ पर भी उन्होंने आत्माके ज्ञायकस्वभावकी स्थापना की है वहाँ पर उन्होंने परको स्वीकार करके उसमें परका नास्तित्व दिखलाते हुए ही उसकी स्थापना की है। इसी प्रकार प्रकृतिमें प्रयोजनीय अन्य तत्त्वका कथन करते समय भी उन्होंने गौण-मुख्यभावमें विधि-निषेध दृष्टिको साथ कः ही उनका कथन किया है। अब इस विषयको स्पष्ट करनेके लिए हम समयप्रभूतके कुछ उदाहरण उपस्थित कर देना चाहते हैं—

१. 'ण वि होदि अपमत्तो ण पमत्तो' इत्यादि गाथाको ले। इस द्वारा आत्माके ज्ञायकस्वभावका 'अस्तित्वधर्म' द्वारा और उममें प्रमत्ताप्रमत्तभावका 'नास्तित्वधर्म' द्वारा प्रतिपादन किया गया है। दृष्टियाँ दो हैं—द्रव्याधिकदृष्टि और पर्यायाधिकदृष्टि। द्रव्याधिक दृष्टिसे आत्माका अवलोकन करने पर वह ज्ञायकस्वभाव ही प्रतीतिमें आता है क्योंकि यह आत्माका त्रिकालाबाधित स्वरूप है। किन्तु पर्यायाधिकदृष्टिसे उसी आत्माका अवलोकन करने पर वह प्रमत्तभाव और अप्रमत्तभाव आदि विविध पर्यायरूप ही प्रतीत होता है। इन दोनों रूप आत्मा है इसमें सन्देह नहीं। परन्तु यहाँ पर बन्वपर्यायरूप प्रमत्तादि क्षणिक भावोंमें रुचि हटाकर

इस आत्माको अपने द्रुवस्वभावकी प्रतीति करानी है, इसलिए मोक्षमार्गमें द्रव्याधिकदृष्टि (निश्चयनय) की मुख्यता होकर पर्यायाधिकदृष्टि (व्यवहारनय) गौण हो जाती है। अर्थात् दृष्टिमें उनका निवेश हो जाता है। यही कारण है कि यहाँ पर द्रव्याधिकदृष्टिकी मुख्यता होनेसे आत्मा ज्ञायकस्वभाव है इसकी अस्तित्व धर्म द्वारा प्रतीति कराई गई है और आत्माके त्रिकालाबाधित ज्ञायकस्वभावमें प्रमत्तादि भाव नहीं है यह जानकर आत्मामें इनकी नास्तित्व धर्म द्वारा प्रतीति कराई गई है। तात्पर्य यह है कि प्रकृतमें द्रव्याधिकनयका विषय विवक्षित होनेसे विवक्षितका 'अस्तित्व' द्वारा और अविवक्षितका 'नास्तित्व' द्वारा कथन कर अनेकान्तकी ही प्रतिष्ठा की गई है।

२ अब 'ववहारेणुवदिस्सइ णाणिसस' इत्यादि गाथाको ले। इसमें सर्वप्रथम उस ज्ञायकस्वभाव आत्मामें पर्यायाधिकदृष्टिमें ज्ञान, दर्शन, चारित्र्य और वीर्य आदि विविध धर्मोंकी प्रतीति होती है यह दिखलानेके लिए व्यवहार नयसे उनका सद्भाव स्वीकार किया गया है इसमें संदेह नहीं। किन्तु द्रव्याधिक दृष्टिसे उगी आत्माका अवलोकन करनेपर ये भेद उसमें लक्षित न होकर एकमात्र त्रिकाली ज्ञायकस्वभावी आत्मा ही प्रतीतिमें आता है, इसलिए यहाँपर भी गाथाके उत्तरार्धमें ज्ञायकस्वभाव आत्माकी अस्तित्व धर्म द्वारा प्रतीति कराकर उसमें अनुपचरित सद्भूत व्यवहारका 'नास्तित्व' दिखलाते हुए अनेकान्तको ही स्थापित किया गया है।

३. जब कि मोक्षमार्गमें निश्चयके विषयमें व्यवहारनयके विषयका असन्ध ही दिखलाया जाता है तो उसके प्रतिपादनकी आवश्यकता ही क्या है ऐसा प्रश्न होनेपर 'जह ण व सक्कमणज्जो' इत्यादि गाथामें दृष्टान्त द्वारा उसके कार्यक्षेत्रकी व्यवस्था की गई है और तीवी तथा दशवी गाथामें दृष्टान्तको दार्ष्टान्तमें घटित करके बतलाया गया है। इन तीनों गाथाओका सार यह है कि व्यवहारनय निश्चयनयके विषयका ज्ञान करानेका साधन (हेतु) होनेसे प्रतिपादन करने योग्य तो अवश्य है, परन्तु मोक्षमार्गमें अनुसरण करने योग्य नहीं है। क्यों अनुसरण करने योग्य नहीं है इस बातका समर्थन करनेके लिए ११वी गाथामें निश्चयनयकी भूतार्थता और व्यवहारनयकी अभूतार्थता स्थापित की गई है। यहाँपर जब व्यवहारनय है और उसका विषय है तो निश्चयनयके समान यथावसर उसे भी अनुसरण करने योग्य मान लेनेमें क्या आपत्ति है ऐसा प्रश्न होनेपर १२वी गाथा द्वारा उसका समाधान करते हुए बतलाया गया है कि मोक्षमार्गमें उपादेयरूपसे व्यवहारनय अनुसरण करने योग्य तो कभी भी नहीं है। हाँ गुणस्थान परिपाटीके अनुसार वह जहाँ जिस प्रकारका होना है उतना जाना गया प्रयोजनवान् अवश्य है। इस प्रकार इस वक्तव्य द्वारा भी व्यवहारनय और उसका विषय है यह स्वीकार करके तथा उसका त्रिकाली द्रुवस्वभावमें अस्तित्व दिखलाते हुए अनेकान्तकी ही प्रतिष्ठा की गई है।

४. गाथा १३में जीवादि नौ पदार्थ हैं यह कहकर व्यवहारनयके विषयको स्वीकृति देकर भी भूतार्थरूपसे वे जाने गये सम्यग्दर्शन हैं सो प्रकृतमें भूतार्थरूपसे उनका जानना यही है कि जीवपदार्थ नौ तत्त्वगत होकर भी अपने एकत्वसे व्याप्त रहता है यह कहकर मोक्षमार्गमें एकमात्र निश्चयनयका विषय ही उपादेय है यह दिखलाया गया है। इसके बाद गाथा १४में भूतार्थरूपसे नौ पदार्थोंके देखनेपर एकमात्र अबद्धस्पष्ट, अनन्य, नियत अविशेष और असंयुक्त आत्माका ही अनुभव होता है, अतएव इस प्रकार आत्माको देखनेवाला जो नय है उसे शूद्रनय कहते हैं यह कहकर व्यवहारनयके विषयको गौण और निश्चयनयके विषयको मुख्य करके पुनः अनेकान्तकी ही प्रतिष्ठा की गई है।

५. १५वी गाथामें उक्त विशेषणोंसे उक्त आत्माको जो अनुभवता है उसने पुरे जिनगासनको अनुभवा यह कहकर पूर्वोक्त प्रतिपादित निश्चय मोक्षमार्गकी महिमा गाई गई है। व्यवहारनय है

और उसका विषय भी है, परन्तु उससे मुक्त होनेके लिए व्यवहारनयके विषय परमे अपना लक्ष्य हटाकर निश्चयनयके विषयपर अपना लक्ष्य स्थिर करी। ऐसा करनेसे ही व्यवहाररूप बन्धपर्याय छूट कर निश्चय रत्नत्रयस्वरूप मुक्तिकी प्राप्ति होगी। जिस महान् आत्माने व्यवहाररूप बन्धपर्यायको गौण करके निश्चय रत्नत्रयकी आराधना द्वारा साक्षात् निश्चय रत्नत्रयको प्राप्त किया है उसीने तत्त्वतः पूरे जिनशासनकी अनुभवा है। सोचिये तो कि इसके सिवा जिनशासनका अनुभवना और क्या होता है। जंतघर्मेके विविध शास्त्रोंको पढ़ लिया, किसी विषयके प्रगाढ़ विद्वान् हो गये यह जिनशासनका अनुभवना नहीं है। जिनशासन तो रत्नत्रयस्वरूप है और उसकी प्राप्ति व्यवहारको गौण किये बिना तथा निश्चयपर आम्ह टुप बिना ही नहीं सकती, अतः जिसे पूरे जिनशासनकी अपने जीवनमे अनुभवना है उसे हेय या बन्धमार्ग जानकर व्यवहारको गौण और मोक्षमार्गमें उपादेय जानकर निश्चयको मुख्य करना ही होगा तभी उसे निश्चय रत्नत्रयस्वरूप जिनशासनके अपने जीवनमे दर्शन होंगे। यह इस गाथाका भाव है। इस प्रकार हम देखते हैं कि इस गाथा द्वारा भी गौण-मुख्यभावसे उसी अनेकान्तका उद्घोष किया गया है।

६. 'दंसण-णाण-चरित्ताणि' यह सोलहवीं गाथा है। इसमें सर्वप्रथम साधु अर्थात् जानीको निरन्तर दर्शन, ज्ञान और चारित्रिके सेवन करनेका उपदेश देकर व्यवहारका सूचन किया है। परन्तु विचार कर देखा जाय तो ये दर्शन, ज्ञान और चारित्र आत्माको छोड़कर अन्य कुछ भी नहीं है, इसलिए इस द्वारा भी तत्त्वरूप अखण्ड आत्मा सेवन करने योग्य है यह सूचित किया गया है। तात्पर्य यः है कि निश्चयका ज्ञान करानेके लिए व्यवहार द्वारा ऐसा उपदेश दिया जाता है इसमें मन्देह नहीं, पर उसमें मुख्यता निश्चयकी ही रहती है। इसके विपरीत यदि कोई उस व्यवहारकी ही मुख्यता मान ले तो उसे तत्त्वरूप अखण्ड और अविचल आत्माकी प्रतीति त्रिकाल्मे नहीं हो सकती। इस गाथाका यही भाव है।

इस विषयको स्पष्टरूपसे ममज्ञानके लिए गाथाके उत्तरार्धपर ध्यान देनेकी आवश्यकता है, क्योंकि गाथाके पूर्वार्धमे जो कुछ कहा गया है उसका उत्तरार्धमे निषेध कर दिया है। सो क्यों? इसलिए नहीं कि दर्शन, ज्ञान और चारित्र आदि पर्यायदृष्टिसे भी अभूतार्थ है, बल्कि इसलिए कि व्यवहारनयसे देखनेपर ही उनकी सत्ता है। निश्चयनयसे देखा जाय तो एक जायकस्वरूप आत्मा ही अनुभवमें आता है, ज्ञान, दर्शन चारित्र नहीं। इसलिए इस कथन द्वारा भी एक अखण्ड और अविचल आत्मा ही उपामना करने योग्य है यही सूचित किया है। इस प्रकार विचार करके देखा जाय तो इस गाथा द्वारा भी व्यवहारको गौण करके और निश्चयको मुख्य करके अनेकान्त ही सूचित किया गया है।

इस प्रकार आचार्य कुन्दकुन्दने व्यवहारसे क्या कहा जाता है और निश्चयस क्या है इसकी सन्धि मिलाते हुए सर्वत्र अनेकान्तकी ही प्रतिष्ठा की है। इतना अवश्य है कि बहुत सा व्यवहार तो ऐसा होता है जो अखण्ड वस्तुमें भेदमूलक होता है। जैसे आत्माका ज्ञान, दर्शन और चारित्र आदिरूपमे भेद-व्यवहार या बन्धपर्यायकी दृष्टिसे आत्माने नारकी, तिर्यञ्च, मनुष्य, देव, मतिमान्नी, धृतजानी, स्त्री, पुरुष और नपुंसक आदिरूपसे पर्यायरूप भेदव्यवहार। ऐसे भेदद्वारा एक अखण्ड आत्माका जो भी कथन किया जाता है, पर्यायकी मुख्यतासे आत्मा वैसा है इसमें मन्देह नहीं, क्योंकि आत्मा जत्र जिस पर्यायरूपमे परिणत होता है उस समय वह तद्रूप होता है, अन्यथा आत्माके संसारी और मुक्त ये भेद नहीं बन सकते, इसलिये जब भी आत्माके जायक स्वरूपमें उक्त व्यवहारका 'नास्तित्व' कहा जाता है तब भेदमूलक व्यवहार गौण है और त्रिकाली ध्रुवस्वरूपकी मुख्यता है यह दिखलाना ही उसका प्रयोजन रहता है।

परन्तु बहुत-सा व्यवहार ऐसा भी होता है जो आत्मामे बाह्य निमित्तादिकी दृष्टिसे या प्रयोजन विशेषसे आरोपित किया जाता है। यह व्यवहार आत्मामें ही नहीं, पर परसंयोगकी दृष्टिसे उसमें कल्पित किया

गया है यह उक्त कथनका भाव है। इस विषयको ठीक तरहसे समझनेके लिए स्थापना निक्षेपका उदाहरण पर्याप्त होगा। जैसे किसी पाषाणकी मूर्तिमें इन्द्रकी स्थापना करनेपर यही तो कहा जायगा कि वास्तवमें वह पाषाणकी मूर्ति इन्द्रस्वरूप है नहीं, क्योंकि उसमें जीवत्व, आज्ञा, ऐश्वर्य आदि आत्मगुणोका अत्यन्ताभाव है। फिर भी प्रयोजनविशेषसे उसमें इन्द्रकी स्थापना की गई है उसी प्रकार बाह्य निमित्तादिकी अपेक्षा आरोपित व्यवहार जानना चाहिए। बाह्य निमित्तादिकी दृष्टिसे आरोपित व्यवहार, जैसे कुम्हारको घटका कर्ता कहना। प्रयोजन विशेषसे आरोपित व्यवहार, जैसे शरीरकी स्तुतिकी तीर्थंकरकी स्तुति कहना या सेनाके निकलनेपर राजा निकला ऐसा कहना आदि।

विचार कर देखा जाय तो रागादिरूप जीवके परिणाम और कर्मरूप पुद्गल परिणाम ये एक दूसरेके परिणामनमें निमित्त (उपचरित हेतु) होते हुए भी तन्वत जीव और पुद्गल परस्परमें कर्तृ-कर्मभावसे रहित है। ऐसा तो है कि जब विवक्षित मिट्टी अपने परिणामस्वभावके कारण घटरूपसे परिणत होती है तब कुम्हारकी योग-उपयोगरूप पर्याय स्वयमेव उसमें निमित्त व्यवहारको प्राप्त होती है। ऐसी वस्तुमयीया है। परन्तु कुम्हारकी उक्त पर्याय घट पर्यायकी उत्पत्तिमें व्यवहारसे निमित्त होनेमात्रसे उसकी कर्ता नहीं होती, और न घट उसका कर्म होता है, क्योंकि अन्य द्रव्यमें अन्य द्रव्यके कर्तृत्व और कर्मत्व धर्मका अत्यन्त अभाव है। फिर भी लोक-व्यवहारवश कुम्हारकी विवक्षित पर्यायमें मिट्टीकी घट पर्यायको उत्पन्न किया इस प्रकार उस पर मिट्टीकी घट पर्यायके कर्तृत्व धर्मका और घटमें कुम्हारके कर्मत्वधर्मका आरोप किया जाता है। यद्यपि शास्त्रकारोंने भी इसके अनुसार लौकिक दृष्टिसे बचन प्रयोग किये हैं, परन्तु है यह व्यवहार असत् ही। यह तो बाह्य निमित्तादिकी दृष्टिसे आरोपित व्यवहारकी चरचा हुई।

अब प्रयोजनविशेषसे आरोपित व्यवहारके उदाहरणोंका विश्लेषण कीजिए—जितने भी संसारी जीव हैं उनके एक कालमें कम्से कम दो और अधिकसे अधिक चार शरीरोंका संयोग अवश्य होता है। यहाँ तक कि तीर्थंकर मयोमी-अयोमी जिन भी इसके अपवाद नहीं हैं। अब विचार कीजिए कि जीवके साथ एकक्षेत्रा-वगाहीरूपमें सम्बन्धको प्राप्त हुए उन शरीरोंमें जो अमुक प्रकारका रूप होता है, उनका यथासम्भव जो अमुक प्रकारका मस्थान और संहतन होता है इमका व्यवहार हेतु पुद्गल विषाको कर्मोंका उदय ही है, जीवकी वर्तमान पर्याय नहीं तो भी शरीरमें प्राप्त हुए रूप आदिको देखकर उस द्वारा तीर्थंकर केवली जिनकी स्तुति-की जाती है और कहा जाता है कि अमुक तीर्थंकर केवली लोहित वर्ण है, अमुक तीर्थंकर केवली शुक्ल वर्ण है और अमुक तीर्थंकर केवली पीतवर्ण है आदि। यह तो है कि जब शरीर पुद्गल द्रव्यकी पर्याय है तो उसका कोई न कोई वर्ण अवश्य होगा। पुद्गलकी पर्याय होकर उसमें कोई न कोई वर्ण न हो यह नहीं हो सकता। परन्तु विचार कर देखा जाय तो तीर्थंकर केवलीकी पर्यायमें उसका अत्यन्त अभाव ही है क्योंकि तीर्थंकर केवली जीवद्रव्यकी एक पर्याय है जो अनन्त जानादि गुणोंग विभूषित है। उसमें पुद्गलद्रव्यके गुणोका सद्भाव कैसे हो सकता है? अर्थात् विकालमें नहीं हो सकता। फिर भी तीर्थंकर केवलीमें संयोगका प्राप्त हुए शरीर-में अन्य तीर्थंकर केवलीसे संयोगको प्राप्त हुए शरीरमें वर्णका भेद दिखानेरूप प्रयोजनसे यह व्यवहार किया जाता है कि अमुक तीर्थंकर केवली लोहित वर्ण है और अमुक तीर्थंकर केवली पीतवर्ण है आदि। जैसा कि हम लिख आये हैं कि तीर्थंकर केवली जीव द्रव्यकी एक पर्याय है। उसमें वर्णका अत्यन्त अभाव है। फिर भी लोकानुरोधवश प्रयोजन विशेषवश तीर्थंकर केवलीमें उक्त प्रकारका व्यवहार किया जाता है जो तीर्थंकर केवलीमें सर्वथा असत् है, हमलिय प्रयोजन विशेषमें किया गया यह आरोपित असत् व्यवहार ही जानना चाहिये।

सेनाके निकलनेपर राजा निकला ऐसा कहना भी आरोपित असद् व्यवहारका दूसरा उदाहरण है। बिचार कर देखा जाय तो सेना निकली यह व्यवहार स्वयं उपचरित है। उसमें भी सेनासे राजामें अत्यन्त भेद है। वह सेनाके साथ गया भी नहीं है। अपने महलमें आराम कर रहा है। फिर भी लोकानुरोधवश प्रयोजनविशेषसे सेनाके निकलनेपर राजा निकला या राजाकी सवारी निकली यह व्यवहार किया जाता है जो सर्वथा असत् है इसलिये प्रयोजन विशेषमें किये गये इस व्यवहारको भी आरोपित असद् व्यवहार ही जानना चाहिए।

इसो प्रकार लोकमें और भी बहुतसे व्यवहार प्रचलित हैं, क्योंकि वे किसी द्रव्यके न तो गुण ही हैं और न पर्याय ही हैं। इसलिए जो व्यवहार विवक्षित पदार्थोंमें पर्यायदृष्टिसे प्रतीतिमें आता है वह मोक्षमार्गमें अनुपादेय होनेसे आश्रय करने योग्य नहीं माना गया है अतएव उसे गौण करके अनेकान्तमूर्ति जायकस्वभाव आत्माकी स्थापना करना तो उचित है।

किन्तु जो व्यवहार वस्तुभूत न होनेसे सर्वथा असत् है, मात्र लौकिकदृष्टिमें ज्ञानमें उसकी स्वीकृति है। उसका मोक्षमार्गमें सर्वथा निषेध ही करना चाहिये। वस्तुमें अनेकान्तकी प्रतिष्ठा करते समय आत्मामें ऐसे व्यवहारको गौण करनेका प्रयत्न ही नहीं उठता, क्योंकि जो व्यवहार भूतार्थ होता है उसे ही नय विशेषके आश्रयसे गौण किया जाता है। किन्तु जिनकी विवक्षित वस्तुमें सत्ता ही नहीं है उसे गौण करनेका अर्थ ही उसकी सत्ताको स्वीकार करना है जो युक्तियुक्त नहीं है। इसलिए जितना भी असत् व्यवहार है उसे दूरमें ही त्यागकर और जितना पर्यायदृष्टिसे भूतार्थ व्यवहार है उसे गौण करके एकमात्र जायकस्वभाव आत्माकी उपासना ही मोक्षमार्गमें तरणोपाय है ऐसा निर्णय यहाँपर करना चाहिए।

यहाँपर यह प्रश्न होता है कि वर्णादि तो पुद्गलके धर्म हैं, इसलिए आत्मामें जायकस्वभावके अस्तित्वको दिखलाकर उसमें उनका नास्तित्व दिखाना तो उचित प्रतीत होता है। परन्तु आत्मामें जायकभावके अस्तित्वका कथन करते समय उनमें प्रमत्तादि भावोंके नास्तित्वका कथन करना उचित प्रतीत नहीं होता, क्योंकि ये दोनों भाव (जायक भाव और प्रमत्तादि भाव) एक द्रव्यके आवरण रहते हैं, इनलिए एक द्रव्यवृत्ति होनेसे जायकभावके अस्तित्वके कथनके समय इन भावोंका निषेध नहीं बन सकता, अतएव इस दृष्टिसे अनेकान्तका कथन करते समय 'कथंचित् आत्मा जायक भावरूप है और कथंचित् प्रमत्तादि भावरूप है' ऐसा कहना चाहिए। यह कहना तो बनता नहीं कि आत्मामें प्रमत्तादि भावोंकी सर्वत्र व्याप्ति नहीं देखी जाती, इसलिये आत्मामें उनका निषेध किया है, क्योंकि कहींपर (प्रमत्तगुणस्थान तक) प्रमत्तभावकी और आगे अप्रमत्तभावकी व्याप्ति बन जानेसे आत्मामें जायकभावके साथ इनका सद्भाव मानना ही पड़ता है।

यह एक प्रश्न है। समाधान यह है कि इस अनेकान्तस्वरूप प्रत्येक पदार्थका कथन शब्दोंसे दो प्रकारसे किया जाता है। एक क्रमिकरूपसे और दूसरा योगपद्यरूपन। कथन करनेका तीसरा कोई प्रकार नहीं है। जब अस्तित्व आदि अनेक धर्म कालादिकी अपेक्षा भिन्न-भिन्न अर्थरूप विवक्षित होते हैं उस समय एक शब्दमें अनेक धर्मोंके प्रतिपादनको शक्ति न होनेसे क्रमसे प्रतिपादन होता है। इसे विकलादेश कहते हैं। परन्तु जब उन्ही अस्तित्वादि धर्मोंकी कालादिकी दृष्टिसे अभेद विवक्षा होती है तब एक ही शब्दके द्वारा एक धर्ममुखेन तादात्म्यरूपमें एकत्वको प्राप्त सभी धर्मोंका अलण्डभावसे युगपत् कथन हो जाता है। यह सकलादेश कहलाता है। विकलादेश नयरूप है और सकलादेश प्रमाणरूप। इसलिए वस्तुके स्वरूपके स्पर्शके लिए सकलादेश और

विकलादेश दोनों ही कार्यकारी हैं ऐसा यहाँ समझना चाहिए। एक ही वचनप्रयोग जिस हम सकलादेश कहते हैं वह विकलादेशरूप भी होता है और सकलादेश रूप भी। यह वक्तोंके अभिप्रायपर निर्भर है कि वह विवक्षित वचन प्रयोग किस दृष्टिमें कर रहा है। यथावत्तर उसे समझनेकी चेष्टा तो की न जाय और उसपर एकान्त कथनका आरोप किया जाय यह उचित नहीं है। अतएव वक्ता कहीं किस अभिप्रायसे वचनप्रयोग कर रहा है इसे समझकर ही पदार्थका निर्णय करना चाहिए।

‘कथंचित् जीव है ही’ यह वचनप्रयोग मकलादेश भी है और विकलादेशरूप भी। यदि इस वाक्यमें ‘स्थित है’ पद अन्य अशेष धर्मोंको अभेदवृत्तिसे स्वीकार करता है तो यहाँ वचन सकलादेशरूप हो जाता है और इस वाक्यमें स्थित ‘है’ पद मुख्यरूपसे अपना ही प्रतिपादन करता है तथा शेष धर्मोंको ‘कथंचित्’ पद द्वारा गौणभावसे ग्रहण किया जाता है तो यही वचन विकलादेशरूप हो जाता है। कौन वचन सकलादेशरूप है और कौन वचन विकलादेशरूप यह वचन प्रयोगपर निर्भर न होकर वक्तोंके अभिप्रायपर निर्भर करता है। अतएव ‘जीव जायकभावरूप ही है’ ऐसा कहनेपर यदि इस वचनमें अभेदवृत्तिकी मुख्यता है तो यही वचन सकलादेशरूप हो जाता है और इस वचनमें कथंचित् पद द्वारा गौणभावसे अन्य अशेष धर्मोंको स्वीकार किया जाता है तो यही वचन विकलादेशरूप भी हो जाता है ऐसा यहाँपर समझना चाहिए।

यद्यपि यह बात तो है कि सम्यग्दृष्टिके जानमें जहाँ जायकस्वभाव आत्माकी स्वीकृति है वहाँ उसमें संसार अवस्था और मुक्ति अवस्थाकी भी स्वीकृति है। वह जीवकी संसार और मुक्त अवस्थाका अभाव नहीं मानता। संसारमें जो उसकी नर-नारकादि और मत्तिज्ञान-श्रुतज्ञानादि रूप विविध अवस्थाएँ होती हैं उनका भी अभाव नहीं मानता। यदि वह वर्तमानमें उनका अभाव माने तो वह मुक्तिके लिए प्रयत्न करना ही छोड़ दे। सो तो वह करता नहीं, इसलिए वह इन सबको स्वीकार करके भी इन्हें आत्मकार्यकी सिद्धिमें अनुपादेय मानता है, इसलिए वह इनमें रहता हुआ भी इनका आश्रय न लेकर त्रिकाली नित्य एकमात्र जायकस्वभावका आश्रय स्वीकार करता है। निश्चयनय और व्यवहारनयके विषयोंको जानना अन्य बात है और जानकर निश्चयनयके विषयका अवलम्बन लेना अन्य बात है। मोक्षमार्गमें इस दृष्टिकोणसे हेयोपादेयका विवेक करके स्वात्मा और परमात्माका निर्णय किया गया है। यदि लौकिक उदाहरण द्वारा इसे समझाना चाहे तो यों कहा जा सकता है कि जैसे किसी गृहस्थका एक मकान है। उसमें उसके पढ़ने-लिखने और उठने-बैठनेका स्वतन्त्र कमरा है। वह घरके अन्य भागको छोड़कर उसीमें निरन्तर उठता-बैठता और पढ़ता-लिखता है। वह कदाचित् मकानके अन्य भागमें भी जाता है। उसकी सार-सम्हाल भी करता है। परन्तु उसमें उसकी विवक्षित कमरेके समान आत्मीय बुद्धि न होनेसे वह मकानके शेष भागमें रहना नहीं चाहता। ठीक यही अवस्था सम्यग्दृष्टि की होती है। जो उसे वर्तमानमें नर-नारक आदि वर्तमान पर्याय मिला हुई है वह उसीमें रह रहा है। अभी उसका पर्यायरूपसे त्याग नहीं हुआ है। परन्तु उसने अपनी बुद्धि द्वारा द्रव्याधिकनयका विषयभूत जायकस्वभाव आत्मा ही मेरा स्वात्मा है ऐसा निर्णय किया है, इसलिए वह व्यवहारनयके विषयभूत अन्य अशेष परमात्माओंको गौण कर मात्र उसीका आश्रय लेता है। कदाचित् रागरूप पर्यायकी तीव्रतावश वह अपने स्वात्माको छोड़कर परमात्मामें भी जाता है तो भी वह उसमें क्षणमात्र भी टिकना नहीं चाहता। उस अवस्थामें भी वह अपना तरणोपाय स्वात्माके अवलम्बनको ही मानता है। अतएव इस दृष्टिकोणसे विचार करनेपर सम्यग्दृष्टिका विवक्षित आत्मा स्वात्मा अन्य परात्मा यही अनेकान्त फलित होता है। इसमें ‘आत्मा कथंचित् जायक भावरूप है और कथंचित् प्रमत्तादि भावरूप है’ इत्यादी स्वीकृति आ ही जाती है, परन्तु जायकभावसे प्रमत्तादिभावोंकी ‘नास्ति’ है, इसलिए इस अपेक्षासे यह अनेकान्त फलित होता है कि ‘आत्मा

ज्ञायक भावरूप है अन्य रूप नहीं।' आचार्य अमृतचन्द्रने आत्माको ज्ञायकभावरूप माननेपर अनेकान्तकी सिद्धि किन्तु प्रकार होती है इसका निर्देश करते हुए लिखा है—

तत्स्वात्मवस्तुनो ज्ञानमात्रत्वेऽप्यन्तश्चकचकायमानज्ञानस्वरूपेण तत्वात् बहिरुन्मिपदनन्तज्ञे-
यतापन्नस्वरूपातिरिक्तपररूपेणातस्वात् सहकमप्रवृत्तानन्तचिदशसमुदयरू।विभागाद्रव्येणैकत्वात्
अविभागेकद्रव्यव्याप्तसहकमप्रवृत्तानन्तचिदंगरूपपर्यायैरनेकत्वात् स्वद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावभवन-
शक्ति-स्वभावत्वेन सत्वात् परद्रव्यक्षेत्र-काल-भावभवनशक्तिस्वभावत्वेनासत्वात् अनादिनिधना-
विभागेकवृत्तिपरिणतत्वेन नित्यत्वात् क्रमप्रवृत्तैकममयावच्छिन्नानानैकवृत्त्यंशपरिणतत्वेनानित्यत्वात्-
दत्तत्वमेकानेकत्वं सदसत्त्व नित्यानित्यत्व च प्रकाशत एव।

आत्माके ज्ञानमात्र होनेपर भी भीतर प्रकाशमान ज्ञानरूपसे तत्पना है और बाहर प्रकाशित होने हुए अनन्त ज्ञेयरूप आकारमे भिन्न पररूपसे अतत्पना है। सहप्रवृत्त और क्रमप्रवृत्त अनन्त चैतन्य अशोके समुदायरूप अविभागी द्रव्यकी अपेक्षा एकपना है और अविभागी एक द्रव्यमे व्याप्त हुए सदप्रवृत्त और क्रमप्रवृत्त अनन्त चैतन्य-अंशरूप पर्यायोंकी अपेक्षा अनेकपना है। स्वद्रव्य, क्षेत्र, काल और भावरूप होनेकी शक्तिरूप स्वभाववाला होनेसे सत्पना है और परद्रव्य, क्षेत्र काल और भावरूप नहीं होनेकी शक्तिरूप स्वभाववाला होनेसे असत्पना है तथा अनादिनिधन अविभागी एक वृत्तिरूपमे परिणत होनेके कारण नित्यपना है और क्रमशः प्रवर्तमान एक समयवर्ती अनेक वृत्त्यंशरूपमे परिणत होनेके कारण अनित्यपना है, इसलिए ज्ञानमात्र आत्मवस्तुको स्वीकार करनेपर तत्-अतत्पना, एक-अनेकपना, सदसत्पना और नित्यानित्यपना स्वयं प्रकाशित होता ही है।

अतएव अनेकान्तके विचारके प्रसंगसे मोक्षमार्गमे निश्चयनयके विषयको आश्रय करने योग्य माननेपर एकान्तका दोष कैसे नहीं आता इसका विचार किया। इसके विपरीत जो बन्धु अनेकान्तको एक वस्तुके स्वरूपमें घटित न करके 'भव्य भी है और अभव्य भी है' इत्यादि रूपमे या कुछ पर्यायों अमुक कालमें अमुकरूप है और कुछ पर्यायों तद्भिन्न दूसरे कालमें दूसररूप है' इत्यादि रूपसे अनेकान्तको घटित करते हैं उन्हें अनेकान्तकी शब्द ध्युतमे बोधनेवाली स्याद्वादकी अगभूत सप्तभंगीका यह लक्षण ध्यानमे ले लेना चाहिये।

प्रदन्वशादेकस्मिन् वस्तुन्यवरोधेन विधि प्रतषधकल्पना सप्तभंगी।

प्रश्नके अनुसार एक वस्तुमे प्रमाणमे अविद्घ विधि और प्रतिषेधरूप धर्मोंकी कल्पना सप्तभंगी है।

सप्तभंगीमे प्रथम भंग विधिरूप होता है और दूसरा भंग निषेधरूप होता है। विधि अर्थात् द्रव्याधिक तथा प्रतिषेध अर्थात् पर्यायाधिक। आचार्य कुन्दकुन्दने द्रव्याधिकका प्रतिषेधक और व्यवहारको प्रतिषेध इसी अभिप्रायसे लिखा है। जिस दृष्टिमे भेदव्यवहार है उमके आश्रयसे बन्ध है और जिसमे भेदव्यवहारका लोप है या अनेदवृत्ति है उसके आश्रयसे बन्धका अभाव है यह उनके उक्त कथनका तात्पर्य है। इस प्रकार अनेकान्त और उसे बन्धनव्यवहारका रूप देनेवाला स्याद्वाद है। उसकी मंश्रेषमे मीमांसा की।

भावमन सम्बन्धी वाद और खुलासा

बी० सं० २४६३में फलटणमें श्री १०५ क्षु० विमलसागर जी महाराज आदि ४ क्षुल्लक और श्रीयुक्त ब्र० देवपा कापमीकर व ब्र० नन्दलालजी इनका चतुर्मास था। चतुर्मासमें समयसारके ऊपर ब्र० नन्दलालजीका प्रवचन होता था। समयमारमें निश्चय दृष्टिसे कर्म निमित्तक भावोंको पर-पुद्गलरूप कहा गया है इसलिए समयसारका व्याख्यान करनेवाले निश्चयदृष्टिसे भावमनको पौद्गलिक कहते हैं। नन्दलालजी भी अपने व्याख्यानमें इसी विषयका उल्लेख करते हैं। इसके ऊपर श्री १०५ क्षुल्लक मूरिसिंह महाराजने यह प्रश्न किया है कि भाव मन पौद्गलिक न होकर आत्माका धर्म है। आगे यही विषय बारम्बार निकलनेके कारण वादका विषय हो गया तथा यह वाद उन दोनोंमें मीमित न रहकर बाहिर फैलने लगा। इसी कारणसे श्री १०५ क्षु० मूरिसिंहजी महाराजने शान्तिमिन्धमें श्रीयुक्त तलकचन्द वेणीचन्दजी सहा वकील इनके नामसे भावमनके सम्बन्धमें प्रकाशनार्थ एक लेख भेजा था। जिसके ऊपर दोनों दृष्टिकोणोंको बिलकुल स्पष्ट करनेके लिये मैंने एक टिप्पणी दे दी थी।

इस लेखके प्रकाशित हो जानेके कारण फलटणकी परिस्थिति और भी अधिक विषम हो गई और अन्तमें इस विषयके योग्य निर्णयके लिए श्रीमान् तलकचन्द वेणीचन्द सहा वकीलने तार द्वारा मुझे और श्रीयुक्त पं० बाहुबलिजी शास्त्रीका बुलाया। रात्रिको इस विषयका विचार करनेके लिए श्री १००८ आदिनाथ भगवान्के मन्दिरमें विचार विनिमय हुआ।

प्रारम्भमें श्रीयुक्त सहा तलकचन्द वेणीचन्द वकील सा० से पूछने पर कि आपने हम लोगोंको बुलाया है इसका क्या कारण है? उनके उत्तरमें आपने कहा कि हमारे यहाँ भावमनके सम्बन्धमें वाद चालू है इसलिये शास्त्राधारसे इस विषयका उचित निर्णय करानेके लिये आप लोगोंको बुलाया गया है।

उसके बाद श्रीयुक्त वकील सा० ने भावमनके सम्बन्धमें—उनको जो कुछ कहना था—अत्यन्त पद्धति पूर्वक प्रश्नरूपमें हम लोगोंके सामने रक्खा।

श्रीयुक्त वकील सा० का कहना यह था कि भावमन यह लविरूप या ज्ञानरूप होनेके कारण एकेंद्रियसे लेकर केवली पर्यंत सब जीविके व्यक्त और अव्यक्त रूपमें होता है। यदि एकेंद्रियादिक जीविके भावमन न माना जावे तो उनके कर्मबंध कैसे हो सकता है। उसी प्रकार ज्ञानरूप होनेके कारण वह केवली अवस्थामें भी नष्ट नहीं होता। इस कथनमें श्रीमान् १०५ क्षु० मूरिसिंह महाराज महमत थे। इसके बाद हम लोगोंने श्रीयुक्त, ब्र० नन्दलालजी सा० से पूछा कि आपको इस विषयमें कुछ कहना हो तो कहिये। जिसके ऊपर ब्र० जीने कहा कि हमें विशेष कुछ नहीं कहना है। इसी कथनपर आपलोग विचार करिए।

तदनन्तर मैंने वकील सा. से कहा कि भावमन यह ज्ञानकी पर्याय अथवा लविरूप होते हुए भी सभी जीविके नहीं पाया जाता है। कर्मबन्धका कारण भावमन न होकर मिथ्यात्व आदिक ही समझना चाहिए। भावमन यह क्षायोपशमिक भाव होनेके कारण सभी जीविके सभी अवस्थाओंमें उसका रहना कोई आवश्यक बात नहीं है। जहाँ नोईन्द्रियावरण कर्मका क्षयोपशम रहता है, वहीपर भावमन होता है। नोईन्द्रियावरण कर्मका क्षयोपशम त्रिपंचेंद्रिय जीविक मिथ्यात्व गुणस्थानसे लेकर १२वें गुणस्थान तक ही होता है, अतएव

भावमनका सद्भाव वहीं तक पाया जाता है। एकेंद्रिय जीवसे लेकर असंज्ञिपंचेंद्रिय जीव तक और तेरहवें गुणस्थानसे लेकर सिद्ध परमेष्ठी तक भावमनका सद्भाव नहीं पाया जाता है। भावमन यह ज्ञान सामान्य न होकर उसकी एक पर्याय विशेष है। और पर्याय विशेष द्रव्यकी सभी अवस्थाओमें उपलब्ध होनी ही चाहिये, ऐसा नियम नहीं किया जा सकता है। इस तरह ओग भी बहुत कुछ चर्चा होकर १२ बजेके करीब सभी महाराजोंके चले जानेपर आजकी चर्चा बन्द कर दी गई।

दूसरे दिन सुबह यह विचार करके कि इस मनोमालिन्यका कारण केवल भावमन सम्बन्धी चर्चा न होकर और भी कुछ होना चाहिए इसलिए इस विषयके विचारके लिए एक अर्धघंटा बयोवृद्ध बुद्धिमान्की और आवश्यकता है। अतएव फलटणके प्रसिद्ध वकील, अध्यात्मप्रेमी श्रीमान् दोशी चन्द्रूलालजी सा० को और बुलाया गया। प्रसन्नताकी बात है कि आपने इस निवेदनको स्वीकार कर लिया। इस समय श्रीयुक्त पं० बाहुबलीजी शास्त्रीके न आ सकनेके कारण वकील सा० और मैं इस तरह हम दोनों उभय पक्षके कथनको सुन आये। बाद सायंकालको हम तीनोंने मिलकर यह निश्चय किया कि मनोमालिन्यके ऐसे कोई विशेष कारण नहीं हैं, केवल अपने-अपने पक्षकी पुष्टिके लिये यह वाद बढ गया है। अथवा पुण्य महाराजोंकी दूसरी बातोंके विचार करनेका श्रावकोंको विशेष अधिकार नहीं है अथवा इममें विशेष स्वारम्य नहीं है। अतएव शास्त्रीय दृष्टिसे भावमनके सम्बन्धमें उचित निर्णय दे दिया जावे और वह शांतिस्थिमें जाहिर कर दिया जावे ताकि यह वाद अपने आप शान्त हो जावेगा। इस तरह हम तीनोंका एक मत हो जानेपर तीनों जनोंका शास्त्रीय दृष्टिसे विचार-विनिमय चालू हो गया। यहाँपर इस बातका विशेषरूपमें उल्लेख कर देना आवश्यक प्रतीत होता है कि सहूलियतकी दृष्टिसे श्रीयुक्त शास्त्री बाहुबलीजीने शर्मनि पूर्वपक्ष और मैंने उत्तर पक्षका काम लिया था तथा श्रीयुक्त वकील सा० मध्यस्थीका काम करते थे। चर्चाका विषय हमारी टिपणी रक्खी गई थी। चर्चाका प्रारम्भ करते हुए श्रीशास्त्रीजीने भावमन संयोगज धर्म है इन वाक्यके ऊपर आपत्ति उपस्थित की। इस विषयमें उनका कहना यह था कि यदि भावमन आत्माका निजभाव है, तो वह संयोगज कभी भी नहीं हो सकता है। इसके ऊपर मैंने कहा कि भावमन निजभाव न होकर आत्माका वैभाविक भाव है। अतएव उसे संयोगज मानना ही इष्ट है। वह वैभाविक भाव कैसे है ? आत्माकी सभी अवस्थाओमें क्यों नहीं हो सकता है। इसके लिये मैंने गोमट्टमार और सर्वाथमिदिके आधार निकाल कर दिखलाये। अन्तमें भावमन तेरहवें गुणस्थानमें नहीं पाया जाता है। इस प्रकारके स्पष्ट शास्त्रोत्प्लेख सहित इसका निर्णय शांतिस्निधुमें प्रकाशित कर दिया जावे, ऐसा अधिकार दोनों महानुभावोंने मुझे दिया। जिन अधिकारसे उम सम की चर्चाको ध्यानमें रखकर मैंने यह निर्णय शांतिस्निधुमें प्रकाशित कर दिया था। इस निर्णयमें पक्षविशेषकी पुष्टिका ध्यान न रखकर शास्त्र-पर्यायका ही ध्यान रक्खा गया है।

निर्णय

इस निर्णयमें भावमनका लक्षण, भावमन किम ज्ञानका भेद है, भावमनका स्वामी, भावमनका भाव, उसको जीव सम्बन्धी माननेमें हेतु, उसको पौद्गलिक माननेमें हेतु इत्यादि विषयोंका क्रमसे विवेचन किया गया है।

लक्षणविचार

ज्ञानावरण कर्मके भेदोंमेंसे नोइन्द्रियावरण कर्मके क्षयोपसमको लब्धिरूप भावमन कहते हैं और उसीके वस्तु-ग्रहणरूप प्रवृत्तिको उपयोगरूप भावमन कहते हैं। गोमट्टमार जीवकाङ्के संज्ञामार्गका प्रकरणमें यही कहा है।

‘नो इन्द्रियं मनः तदावरणक्षयोपशमं तज्जनितबोधनं वा संज्ञा’

नोइन्द्रिय मनको कहते हैं। उस नोइन्द्रियावरण कर्मके क्षयोपशमसे अथवा उससे उत्पन्न होनेवाले ज्ञानको संज्ञा कहते हैं। यहाँपर यह ध्यानमें रखना चाहिये कि संज्ञा और भावमन एकार्थवाची शब्द हैं।

‘वीर्यान्तरायनोइन्द्रियावरणक्षयःपशमापेक्षया आत्मनो विशुद्धिर्भावमनः।’ — सर्वार्थसिद्धिः।

वीर्यान्तराय और नोइन्द्रियावरण कर्मके क्षयोपशमसे जो आत्मामें विशुद्धि उत्पन्न होती है उसको भावमन कहते हैं। इस लक्षणमें जो वीर्यान्तराय कर्मका क्षयोपशमका उल्लेख किया है, उसका कारण इतना ही समझना चाहिये कि किसी भी ज्ञानकी प्रवृत्ति सामर्थ्यवीर्यके बिना नहीं हो सकती है। अतएव प्रत्येक ज्ञानमें वीर्यका सम्बन्ध जोड़ा है।

भावमन किस ज्ञानका भेद है ?

‘तत्रान्द्रियप्रत्यक्षमवग्रहादिधारणापर्यंततया चतुर्विधमपि बह्वादिद्वादशभेदमष्टचत्वारिंशत्संख्यं प्रतीन्द्रियं प्रतिपत्तव्यम्। अनिन्द्रियप्रत्यक्षस्य चोक्तप्रकारेणाष्टचत्वारिंशद्भेदेन मनोनयनरहितानां चतुर्णामपीन्द्रियाणां व्यंजनावग्रहस्याष्टचत्वारिंशद्भेदेन च समुदितस्येन्द्रियानिन्द्रियप्रत्यक्षस्य षट्त्रिंशद्दुत्तरा त्रिंशती संख्या प्रतिपत्तव्या।’ — प्रमेयरत्नमाला।

शास्त्रकारोंने मतिज्ञानके ३३६ भेद किये हैं। अवग्रह आदि चारको पाँच इन्द्रिय और मनसे गुणा करके बहू आदिक १० प्रकारके पदार्थोंसे गुणा करनेपर अर्थके २८८ भेद होते हैं और मन तथा नेत्र इन्द्रियसे रहित गेय चार इन्द्रियोंमें बहू आदिक १२ प्रकारके पदार्थोंका गुणा करनेपर व्यञ्जनावग्रहके ४८ भेद होते हैं। इस तरह कुल मतिज्ञानके भेद ३३६ होते हैं। इस तरह यह पता चल जाता है कि भावमन यह मतिज्ञानका एक भेद है। उसी भावमनका विषय श्रुतज्ञानके द्वारा जाना हुआ पदार्थ भी पड़ता है। इस कथनसे भावमनका आलंबन श्रुतज्ञानके लिये भी होता है। यह जाना जाता है। इस तत्त्वकी पुष्टि “श्रुतमनिन्द्रियस्य” इस सूत्रसे होती है।

भावमनका स्वामी ?

मनसहित जीवको संज्ञी कहते हैं और मन रहित जीवको असंज्ञी कहते हैं।

‘मनो व्याख्यातं सह तेन ये वर्तते ते समनस्काः संज्ञिन इत्युच्यन्ते। पारिशेष्यादितरे संसारिण प्राणिनोऽसंज्ञिन इति सिद्धम्। — सर्वार्थसिद्धिः

मनका व्याख्यान पहिले कर आये, जो मनसहित है उन्हें समनस्क अर्थात् सञ्ज्ञी कहते हैं। तथा बाकीके जो संसारी प्राणी हैं वे अमनस्क अर्थात् असंज्ञी समझना चाहिये। एकैन्द्रियसे लेकर असंज्ञी पंचेन्द्रिय पर्यंत अमनस्क समझना चाहिये और समनस्कता भी बारहवें गुणस्थान पर्यंत होती है।

सण्णी सण्णपहुदी खीणकसाओत्ति होदि ।णयमेण ।

थावरकायप्पहुदी असण्णत्ति हवे असण्णी हु ॥६९७॥

‘संज्ञिमार्गणायां संज्ञीजीवः संज्ञिमिथ्यादृष्ट्यादिकीणकषायातं भवति’। — जीवकांड.

संज्ञिमार्गणामें संज्ञीजीव संज्ञिमिथ्यादृष्टिसे लेकर बारहवें गुणस्थान पर्यंत होता है और असंज्ञी एकैन्द्रियसे लेकर असंज्ञी पर्यंत होता है। इससे यह सिद्ध हो जाता है कि सयोगकेवलीके भावमन नहीं होता है, फिर भी इसकी पुष्टिके लिये और खुलासा किया जाता है।

योगिनो हि द्रव्यमनसदपि न भावमनसहितं द्रव्येन्द्रियं च न भावेन्द्रिययुक्तं क्षायिकज्ञानेन सह क्षायोपशमिकस्य भावमनोज्ञस्य विरोधात्। — श्लोकवार्तिक.

सयोगकेवलीके द्रव्यमन होने हुए भी भावमनसहित द्रव्यमन नहीं होता है। उन्मी तरह भावेन्द्रिय सहित द्रव्येन्द्रिय न हो कर केवल द्रव्येन्द्रिय ही होती है। कारण क्षायिकज्ञानके साथ क्षायोपशमिक भावमन और भावेन्द्रियोंके रहनेका विरोध है। अर्थात् जहाँपर क्षायिकज्ञान होता है, वहाँपर क्षायोपशमिक ज्ञान नहीं रह सकता है। भावमन यह क्षायोपशमिक ज्ञानका एक भेद है अतएव सयोगकेवली अवस्थामें उसका सद्भाव बिल्कुल ही नहीं हो सकता है। गोमट्टसार जीवकाधर्म भी कहा है।

पञ्जत्ती पाणा विय सुगमा भावादिद्यं ण जोगिम्ह ।

तहि वाचुस्सासाउगकायत्तिगदुगमजोगिणो आऊ ॥

सयोगिजिने भावेन्द्रियं न, द्रव्येन्द्रियापेक्षया षट् पर्याप्तयः वागुच्छ्वासिनःश्वासायुःकायप्राणा श्वत्वारि भवति । शेषेन्द्रियमनःप्राणाः षट् संति ।

सयोगी जिनमें भावेन्द्रिय अर्थात् पाँच भाव इन्द्रियाँ और भावमन नहीं होता है। द्रव्येन्द्रियकी अपेक्षासे सयोगी भगवान्के छह पर्याप्तियाँ कही जा सकती हैं। वचन, उच्छ्वास, आयु और कायबल इम तः केवल चार ही प्राण जिन भगवान्के होते हैं। बाकीके पाँच इन्द्रिय प्राण और एक मनप्राण इम तरह छह प्राण उनके नहीं होते हैं।

झाणं तह ज्ञायारो ज्ञेयवियप्पा य हींति मणसहिए ।

तं णत्थि केवलीदुगे तम्हा झाण ण सभवई । — भावसंग्रह.

ध्यान, 'याता व घ्येयांचे विकल्प हे मनसहित जीवाच्या ठिकाणी संभवतात । हे विकल्प सयोगकेवली व सयोगकेवली यांच्या ठिकाणी संभवत नाहीत याचे कारण हे आहे की उपर्युक्त केवलद्विवाच्या ठिकाणी मन नाही । वीर्यतिराय कर्माच्या क्षयोपशम व नो इन्द्रियावरण कर्माचा क्षयोपशम आला म्हणजे आत्म्याचे प्रदेश मन् स्वकल्पानें परिणत होता त । या केवलीद्वयानी अंतराय कर्माचा य वीर्यतिराय कर्माचा नाश केल्यामुळे त्याचा ठिकाणी मन कसे असणार ? अर्थात् केवली अमनस्क असतात । 'अमनस्काः केवलिनः' अमे आगमात लिहिले आहे मनसहित जीवामर्च्ये ध्यान होने । पृष्ठ ३-५ अनु० पं० जिनदाम पावर्चनाथजी फडकुले न्यायतीर्थ । इस कथनमें बिल्कुल ही स्पष्ट हो जाता है कि भाव मनका स्वामी मिथ्यादृष्टि गुणस्थानसे लेकर वारहूत्रे गुणस्थानतक एक संजी पंचेन्द्रिय ही होता है । एकेंद्रियसे लेकर असंजी पंचेन्द्रिय पर्यंत भावमन नहीं पाया जा सकता है ।

भाव विचार—

जीवके पाँच भाव कहे गये हैं । उनमेंसे भावमनका सद्भाव क्षायोपशमिक भावमें ही होता है जो उसके लक्षणसे ही स्पष्ट है । भावमन यह मतिज्ञान का एक भेद है । और मतिज्ञान यह क्षायोपशमिक है अतएव भावमन यह क्षायोपशमिक ही ठहरता है । इसकी पुष्टि ऊपरके कथन से भले प्रकार हो जाती है । अतएव इसके लिये स्वतंत्र प्रमाण देनेकी विशेष आवश्यकता नहीं है ।

भावमन जीवका धर्म है इसमें हेतु—

भावमन यह ज्ञान विशेष होनेके कारण वह जीवका धर्म है, ऐसा मान लेनेमें विशेष कुछ भी आपत्ति नहीं है । 'चेतनालक्षणो जीव.' जीवका लक्षण ही चेतना अर्थात् ज्ञान और दर्शन किया है, अतएव वह जीवका धर्म ठहर जाता है ।

भाव मनको पौद्गलिक माननेमें हेतु—

ऊपर हम भावमनको ज्ञान विशेष है, ऐसा स्वीकार कर आये हैं । फिर भी यहाँपर उसे पौद्गलिक सिद्ध करना यह परस्पर विरोध है । परन्तु दृष्टि भेषसे विचार करनेपर यह विरोध अपने आप नष्ट हो जाता

है। कारण ऊपर ज्ञानकी विभावरूप अवस्था विशेषको भावमन कहा गया है और यहाँपर निमित्तकी मुख्यतासे वर्णन किया जा रहा है; जब कि भावमन यह जीवकी शुद्ध अवस्थामे नहीं पाया जाता है और क्षयोपशमरूप है तो वह नैमित्तिक होना ही चाहिए। इसमे कुछ भी संदेह नहीं है। स्वर्णमें किट्ट कालिमाके निमित्तसे उत्पन्न हुई जो विरूपता है वह स्वर्णकी मानी जावे अथवा उस प्रकारका श्रद्धान किया जावे, तो इससे अपनी श्रद्धा मिथ्या कही जावेगी। कारण कि यह निमित्तजन्य अवस्था है; शुद्ध स्वर्णकी निज परणति नहीं है। उसी प्रकार भावमन यह जीवकी अशुद्ध अवस्थामे उत्पन्न हुई कर्मनिमित्तक परणति है। अतएव वह जीवकी नहीं कही जा सकती है। यदि जीवको कहना भी हो, तो विभावरूपसे ही उसे जीवकी कहनी होगी; स्वभावरूपसे नहीं। परन्तु विभाव यह जीवका निजभाव-स्वभाव नहीं है। वह तो परके निमित्तसे उत्पन्न हुआ विकारी भाव है।

अब देखना यह है कि इस विभाव अवस्थामें निमित्त कौन है ?

यह सबको ही विदित है कि संसारी आत्मा कर्मबद्ध है। अतएव अपने-अपने विरोधी कर्मका सद्भाव रहते हुए जितने भी भाव उत्पन्न होते हैं, वे सबके सब विभाव है। कारण कि उनमे कर्मके उदयादि कारण पडते हैं। अतएव यह सिद्ध हो जाता है कि विभाव अवस्थामे निमित्त कर्म है। भावमन भी अपने विरोधी नो-इन्द्रियावरण कर्मके सद्भावमें ही उत्पन्न होता है। अतएव वह ज्ञानकी पर्यायविशेष होते हुए भी स्वभाव नहीं है। इसीलिए तो उसे पीद्गलिक कहा जाता है। भगवान् पूज्यपादने जो उसे 'पुद्गलावलंबनात् पुद्गलम्' ऐसा कहा है उसका भी यही कारण समझना चाहिये।

यहाँपर यह प्रश्न उत्पन्न होता है कि सर्वार्थसिद्धिकारको जब वह केवलज्ञानरूप इष्ट था, तो उसी जगह उसे 'पुद्गलावलंबनात् पुद्गलम्' ऐसा कहनेकी क्या आवश्यकता थी। परन्तु थोड़ा सूक्ष्मदृष्टिसे विचार किया जावे, तो यह बात उसी समय समझमें आ जाती है कि पूज्यपाद स्वामीको एक ही जगह उपादान और निमित्त इन दोनों कारणोंका वर्णन करना इष्ट था। अतएव उन्होंने पुद्गलोपकार्य पदार्थोंमें निमित्त की मुख्यतासे भावमनका भी संग्रह कर लिया। यदि भावमन केवलज्ञानरूप ही है। उसमे कर्मका थोड़ा भी सम्बन्ध नहीं है, तो उसे पुद्गलोपकार्य नहीं कहना चाहिये था। संसारी आत्माको जब कि कथंचित् मूर्ति स्वीकार किया है, तो भावमनको कथंचित् पीद्गलिक मान लेनेमें विशेष आपत्ति नहीं दिखाई देती है।

संसारी आत्माको कथंचित् मूर्तिक माननेमें प्रमाण—

बंधं प्रत्येकत्वं लक्षणो भवति तस्य नानात्वम् । तस्मादमूर्तिभावो नैकांताद्भवति जीवस्य ।

—श्लोकवार्तिक

कर्म और आत्माके बंधकी अपेक्षासे एकपना है और लक्षणकी अपेक्षासे दोनोके भिन्नपना है। इसलिये आत्माके अमूर्तिपना एकांतसे नहीं हो सकता है। वह कथंचित् ही मानना चाहिये।

अब विचार करिये कि यदि कोई कर्मके निमित्तसे होनेवाले गुणधर्मोंको सर्वथा आत्माका मानने लगे, तो क्या उसकी यह मान्यता समीचीन कही जा सकेगी ? समयसारव प्रयोजन भी तो इसी दूषित दृष्टिको हटानेका है। हाँ, यदि कोई किसी आत्माको अशुद्ध अवस्थामे रहते हुए भी उस समय उसे शुद्ध मानने लगे,

तो उसकी वह मान्यता मिथ्या ही कही जावेग। असुद्धताके रहते हुए भी शुद्धताको न मानना दूसरी बात है और स्वल्प दृष्टिसे शुद्धताका अनुभव करना, दूसरी बात है।

इस तरह यह सिद्ध हो जाता है कि नयभेदसे यह सब कथन परस्पर विरोधी नहीं है। यदि भावमन सर्वाथा जीवका मान लिया जावे, तो वह आत्माकी शुद्ध अवस्थामे, क्यो उपलब्ध नहीं होता है ? यह प्रश्न खड़ा ही रहता। उसी प्रकार बद्ध अवस्था किसकी है। ऐसा प्रश्न किया जावे तो नहज हा कोई यही उत्तर देगा कि यह जीवकी पुद्गलके योगसे हुई है। तो इससे यह भी समझ लेना चाहिये कि उम अवस्थाके निमित्तसे उत्पन्न होनेवाले जितने भी गुणधर्म हैं वे सब एकके न होकर भी निमित्तके सद्भावमे ही होते हैं। उन गुणधर्मोंमें कहीं आत्मा उपादान रहता है और कहीं पुद्गल उपादान रहता है। भूमे विस्वास है कि इस ऊपरके कथनसे भावमानके संबंधमें दोनों दृष्टिकोणोंका उत्तम प्रकार से खुलासा हो गया होगा।



भावमन और द्रव्यमन

भावमन आत्माका स्वभाव नहीं है। वह ज्ञानकी एक पर्याय है जो लक्ष्मिरूप भी है और उपयोगरूप भी। ज्ञानावरणी कर्मके क्षयोपशम रूप होनेके कारण उसे मंयोगज माना गया है। अतः भावमन विभाव भाव है। यहाँ आत्मा ही भावमनका आत्मा ही उपादान कारण है; द्रव्यमन उपादान कारण नहीं है। क्योंकि द्रव्यमन पुद्गल की पर्याय है और अंगोपांग नामकर्मके उदयके निमित्तसे उसकी रचना हुई है। जैसे मिट्टीके घटमें मिट्टी उसका उपादान कारण है, वैसे ही ज्ञान (आत्मा) ही भावमनका उपादान कारण है। 'धी का घड़ा लाओ' यह कहना व्यवहार है। यहाँ जैसे धी के निमित्तसे घड़ेको धी का घड़ा कहा जाता है, वैसे ही भावमनके निमित्तसे द्रव्यमनको भी मन कहनेका व्यवहार है।

मिथ्यान्त शास्त्रोंमें उपादान कारणकी मुख्यतासे भावमन ज्ञानात्मक कहा जाता है—इसमें किसीका भी विरोध नहीं है। परन्तु अध्यात्म शास्त्रोंमें कार्य-कारण और ध्याप्य-व्यापक सम्बन्धकी मुख्यतासे भावमनको पौद्गलिक कहा गया है। यदि ऐसा न माना जाय और इसकी उपेक्षा की जाय तो इससे तत्त्वज्ञानिकी सम्भावना है। प्रमाणके लिए आचार्योंके वाक्य उद्धृत है—

‘मिथ्यादृष्ट्यादीनि गुणस्थानानि हि पौद्गलिकमोहकर्मप्रकृतिविपाकपूर्वकत्वे सति नित्यमचेतनत्वात् कारणानुविधायीनि कार्याणीति कृत्वा यवपूषिका यवा यवा एवेति न्यायेन पुद्गला ऽव, न तु जीवः।

जो ये मिथ्यादृष्टि आदि गुणस्थान हैं वे पुद्गलरूप मोहकर्मकी प्रकृतिके उदय होनेसे होते हैं इसलिये नित्य ही अचेतन हैं क्योंकि जैसा कारग होता है उसीके अनुसार काम होता है जैसे-जैसे जो होते हैं वे यव ही हैं इसी न्यायकर वे पुद्गल ही हैं जीव नहीं हैं।

यः खलु मोहारागद्वेषसुखदुःखादि रूपेणांतरूपत्वमानं कर्मणः परिणामं स्पर्शसगंधवर्णशब्द-बंधसंस्थानस्थौल्यसौक्ष्म्यादिरूपेण बहिस्तत्त्वमानं नो कर्मणः परिणामं च समस्तमपि परमाद्यंतः पुद्गल-परोणामपुद्गलयोरेव घटमृत्तिकयोरेव व्याप्यव्यापकभावसद्भावात् कर्मत्वेन क्रियमाणं पुद्गलपरिणामात्मनो घटकुम्भकारयोरेव व्याप्यव्यापकभावाभावात् कर्तृकर्मत्वासिद्धौ न नाम करोत्यात्मा।

निश्चयकर मोह, राग, द्वेष, सुख, दुःख आदि स्वरूपकर अंतरंगमें उत्पन्न होता है वह तो कर्मका परिणाम है और स्पर्श, रस, गंध, वर्ण, शब्द, बंध, संस्थान, स्थौल्य, सूक्ष्म आदि रूपकर बाहर उत्पन्न होता है वह नो कर्मका परिणाम है। इस प्रकार ये सभी, परमाद्यंसे पुद्गल और पुद्गल परिणामका ही घट और मिट्टीके समान व्याप्यव्यापकभाव होनेसे स्वतंत्र व्यापक कर्तारूप पुद्गल द्रव्यके द्वारा स्वयं व्याप्यमान होनेके कारण कर्मके ही कार्य समझना चाहिये। पुद्गल परिणाम राग द्वेषादि और कुम्भकारकी तरह व्याप्यव्यापकभाव नहीं होनेके कारण कार्यकारणभाव सिद्ध न हो सकनेसे इन राग द्वेषादिका कर्ता आत्मा नहीं हो सकता है।

इससे यह पता चल जाता है कि द्वेष आदि भावोंका उपादान कारण आत्माका चारित्र्य गुण होते हुए भी वे स्वतंत्र आत्माके न होनेके कारण और पुद्गल कर्मके साथ उनका व्याप्यव्यापक सम्बन्ध होनेके कारण वे पुद्गलके कहे जाते हैं उसी प्रकार भावमनका उपादान कारण आत्माका ज्ञान गुण होते हुए भी भावमन स्वतंत्र आत्मासे उपलब्ध न होनेके कारण और पुद्गलके साथ उसका व्याप्यव्यापकसम्बन्ध होनेके कारण भावमन यह पौद्गलिक कहा जाता है। घटोत्पत्तिमें निमित्त यद्यपि कुम्भकार है फिर भी कुम्भकार और घटका व्याप्य-

व्यापक सम्बन्ध नहीं है इसलिये घटका कर्ता कुम्भकार नहीं कहा जाता है। इसलिये उपादान कारण ज्ञान गुण होते हुए भी व्याप्यव्यापक और कार्यकारणसम्बन्ध होनेसे भावमनको पीद्गलिक मान लेनेमें विशेष कुछ आपत्ति नहीं है। नहो तो वह आत्माका स्वाभाविक धर्म ठहर जावेगा। यदि दो वस्तुओंके संयोगजन्य कार्य और स्वतंत्र एक वस्तुके कार्यको ध्यानमें लाया जावे तो यह भेद उसी समय ध्यानमें आ सकता है। अध्यात्मशास्त्रोंमें आत्माके निजस्वरूपके दिखानेका प्रयोजन रहता है। पुद्गलके निजस्वरूपके दिखानेका प्रयोजन नहीं है अतएव भावमन संयोगजन्म होनेके कारण निजव्यदृष्टिसे वह आत्माका नहीं कहा जा सकता है। प्रत्येक संयोगजन्ममें इसी दृष्टिको सामने रखने पर शुद्ध वस्तुका बोध हो सकता है। विचार करिये यदि कोई भी स्वरूपका चित्तवन करने वाला भय्य राग द्वेष जीवका है, मिथ्याज्ञान जीवका है, अज्ञान जीवका है, भावमन जीवका है, औपशमिकभाव जीवका है, गुणस्थान आदि जीवके है ऐसा चित्तवन करता रहे तो क्या उसे शुद्ध स्वरूपका बोध अथवा उसकी प्राप्ति हो सकती है? कभी नहीं। स्वरूप प्राप्तिके लिये तो उसे दिव्यदृष्टि ही होना पड़ेगा। ये सब पर्यायदृष्टिके विषय है इसलिये आत्माको सर्व कालीन ऐसा नहीं माना जा सकता है। और जो जिसके सर्वकालीन नहीं होने हैं वे उसके नहीं कहे जा सकते हैं। भावमनके सम्बन्धमें भी यही ममझना चाहिये। इसीसे—कुम्भकार निमित्त होते हुए भी घट कुम्भकार क्यों नहीं कहा जाता है और भावमन पीद्गलिक क्यों कहा जाता है—इसका स्पष्ट खुलासा हो जाता है। रह गई चीके घटकी बात तो घी और घटका कोई व्याप्यव्यापक और कार्यकारण सम्बन्ध नहीं है अतएव भावमनके लिये यह दृष्टान्त उपयोगी नहीं है। 'भावमन पीद्गलिक है और घीका घटा' इन दोनों वचनोंके व्यवहार करनेमें बड़ा भारी अन्तर है। घीका घटा यहाँ पर केवल आधार आशेष सम्बन्धसे घीका घड़ा यह वचन व्यवहार प्रवृत्त होता है अतएव ऐसे उदाहरणोंमें मूल कथनका खंडन नहीं होता है।

भावमन क्षायोपशमिक भाव है यह तो पंडितजीको इष्ट ही होगा। अब हम यहाँपर यह पूछने हैं कि जब के भावमन आत्माका निजभाव है फिर उस क्षायोपशमिक ज्ञानको हेय क्यों बताया है। यदि आप कहेंगे कि वह सर्वथा निजभाव नहीं है तो फिर उसे पीद्गलिक मान लेनेमें आपत्ति ही क्यों होनी चाहिये।

जलमें सूर्यका प्रतिबिंब पड़ता है। अब यदि वह केवल जलका कहा जावे तो सूर्यके अभावमें भी जलमें सूर्यका प्रतिबिंब दिखना चाहिये परन्तु ऐसा नहीं होता है इसीलिये वह प्रतिबिम्ब सूर्यका कहा जाता है कारण प्रतिबिंब और सूर्यका व्याप्यव्यापक और कार्यकारण संबंध है। यहाँ पर यद्यपि जल उपादान कारण है फिर भी वस्तुके मूलस्वरूपके लिये उपयुक्त कथन ही उपयोगी है। आशा है इससे पंडितजीको दूसरे दृष्टिकोणका पता लग जावेगा।

तत्त्वार्थ सूत्रके दूसरे अध्यायका पहला सूत्र है—'औपशमिकक्षायिकी भावो मिश्रश्च जीवस्य स्वतत्त्वमौदयिकपरिणामिकश्च'।

तत्त्वार्थसूत्रके दूसरे अध्यायका पहिला सूत्र 'औपशमिकक्षायिकी' इत्यादि है। इसमें औपशमिक आदि पाँच भाव जीवके स्वतन्त्र स्वरूपमें ही ऐसा भगवान् उमास्वामीने कहा है। 'स्वतत्त्व आत्मनः स्वभावाः श्रद्धेया' ऐसा स्वतत्त्व शब्दका खुलासा है।

विचार—पंडितजीने भावमनको क्षायोपशमिक भाव होनेके कारण तत्त्वार्थसूत्रका उल्लेख करके आत्माका निजभाव कहा है इसका हम निषेध भी तो नहीं करते हैं। परन्तु यह कथन पर्यायदृष्टिसे है। इधर पंडितजीका लक्ष्य ही नहीं जाता है और इसलिये अध्यात्म शास्त्रोंमें दिव्यदृष्टिसे प्रतिपादित विषयोंके संबंधा भुला देना चाहते हैं। हम पंडितजीसे ही पूछते हैं कि ये औदायिक, क्षायोपशमिक आदि भाव यदि सर्वथा जीव-

के है तो अध्यात्मशास्त्रोंमें 'बे हेय है' ऐसा उपदेश क्यों दिया जाता है । 'ये सब आत्माके निजस्वरूप हैं इनका भ्रष्टान करना चाहिये' इत्यादि उपदेश देना चाहिये था । उसी तरह तत्त्वार्थसूत्रके दशवें अध्यायमें 'औपशमिका-दिभयत्वानां च' ऐसा कथन करके सिद्धजीवके इनका निवेश क्यों किया जाता है, मेरी प्रार्थना है कि पंडितजी दोनों दृष्टिकोणोंको प्रतिपादन करनेवाले दोनों शास्त्रोंका समन्वय करके इस विषयका विचार करेंगे । यह तो निश्चित ही है कि क्षायोपशमिक और औपशमिक आदि भावोंमें आत्मा उपादान कारण है तथा औद्यिक भावोंमें जितने जीवविपाकी है उनमें आत्मा और पुद्गलविपाकी भावोंमें पुद्गल उपादान कारण है इसलिये उपादान कारणकी मुख्यतासे वे भाव उस उमके कहे जावेंगे । परन्तु यहाँपर प्रयोजन शुद्ध जीवके स्वरूपके प्रतिपादन करनेका होनेके कारण पुद्गलनिमित्तक अथवा पुद्गलउपादान कारणका जितने भी भाव है उन सबको पीद्गलिक कहा जाता है कारण उन भावोंका व्याप्यव्यापक संबंध कर्मके साथ है । इसका हम पहले ही बुरासा कर आये है । क्षायोपशमिक आदि भाव हेय है इसमें प्रमाण—

कम्मदुयज पजजाया हेयं खाओवमियणाणं खु । सगदव्वमुवादेयं णिच्छित्ति होदि सण्णाणं ॥४॥

—द्वादशानुप्रेक्षा.

कर्मके उदयसे उत्पन्न होनेवाली पर्यायों और क्षायोपशमिक ज्ञान हेय है । तथा निज द्रव्य उपादेय है ऐसा निश्चय होना सम्यग्ज्ञान है ।

पदार्थ जिस समय जिस परिणाम—अवस्थारूपसे परिणत होता है उस समय वह तत्स्वरूप माना जाता है । इस नियमसे वह उस समय तन्मय होता है । वह अवस्था उस पदार्थसे अभिन्नरूप रहती है । जैसे धर्म परिणत आत्मा धर्म माना जाता है । यह भावमन जीवसे कर्थाचित् अभिन्न है कारण नोइन्द्रिया-करणकर्मके क्षायोपशमसे आत्मप्रदेश भावमनरूपसे परिणत होते हैं । इसलिये मन यह आत्मासे और आत्मा मनसे कर्थाचित् अभिन्न है । और मनके अभाव होनेपर भी आत्मा रहता है [वह भावमन आत्मामें रहता है] उस (भावमन) का अभाव [अत्यन्ताभाव] नहीं होता है इसलिये वह भावमन कर्थाचित् भिन्न है [संज्ञा, लक्षण, प्रयोजन इसकी अपेक्षासे भिन्न है]

विचार—जो पदार्थ जिस समय जिस अवस्था रूपसे परिणत होता है वह पदार्थ उस समय उस रूप माना जाता है इसमें मुझे कुछ भी विशेष विवाद नहीं है । परन्तु आगे चलकर पंडितजी ने जो भावमनको कर्थाचित् अभिन्न सिद्ध करनेके लिये नोइन्द्रियावरण कर्मके क्षायोपशमसे भावमनरूप आत्मप्रदेश परिणत होते है ऐसा लिखा है इस विषयमें जरूर आपत्ति है वह यह कि आत्मप्रदेशोंको तो भावमन कहींपर भी नहीं कहा है । हाँ आत्मप्रदेश द्रव्यमनरूप अवश्य परिणत होते हैं उसमें भी कारण नोइन्द्रियावरण कर्मका क्षायोपशम न होकर पुद्गल विपाकी अंगोपांगनामकर्मका उदय ही समझना चाहिये । नोइन्द्रियावरणकर्मके क्षायोपशमसे भावमन अवश्य होता है । परन्तु वह ज्ञानविशेष है आत्माके प्रदेश विशेष नहीं । भावमन वह ज्ञान विशेष होते हुए भी निश्चय दृष्टिसे उसे आत्माका न कहना इसमें कारण उसका विभारूप होना ही है । यहाँपर उसे आत्मासे कर्थाचित् भिन्न और कर्थाचित् अभिन्न सिद्ध करनेमें विशेष प्रयोजन ही नहीं है । यह कथन तो तब उपयोगी था जब कि मनको आत्मासे सर्वथा भिन्न माना जाता अथवा गुण गुणी आदिमें सर्वथा भेद या अभेद माना जाता । यहाँपर तो तत्त्वचर्चिका दृष्टिकोण ही दूसरा है । यहाँपर तो यह विचार करना है कि पर वस्तुके सम्बन्धसे रहित ऐसा शुद्ध आत्मा और परवस्तुसे सम्बन्धको प्राप्त ऐसा अशुद्ध आत्मा इन दोनोंमें जब भेद देखना होगा तो सम्बन्धसे उत्पन्न होनेवाले धर्मोंको किसका बहना चाहिये । यदि स्वरूपदृष्टिसे उन धर्मोंको आत्माका कहा जाय तो स्वतन्त्र शुद्ध अवस्थाका अशुद्ध अवस्थासे क्या फरक रहेगा ।

यदि फरक न माना जावे तो मुक्तिके लिये प्रयत्न करना ही निष्फल ठहर जावेगा। इसलिये अत्यात्मशास्त्रमें संयोगसे उत्पन्न होनेवाले धर्मांको जिसके संयोगसे वे उत्पन्न होते हैं उमका कहा जाता है। ऐसा मानने अथवा श्रद्धान करनेपर तत्त्व हानि न होकर तत्त्व प्राप्ति ही होती है।

आगे चलकर पंडितजीने जो यह लिखा है कि मनका अभाव हो जानेपर भी आत्मा रहता है। (भावमन आत्मामे रहता है) उसका अभाव (अत्यन्ताभाव) नहीं होता है।

इस वाक्यके ऊपरसे तो सचमुचमें मुझे ऐसा मालूम पड़ता है कि इस लेखके लेखक स्वयं पंडितजी नहीं हैं। हो सकता है कि इस प्रकार लिखनेमें मेरा अज्ञान कारण हो परन्तु मुझे जैसा समझमें आता है उस प्रकार लिख देना अनुचित भी नहीं है।

भावमनका अभाव हो जानेपर भी आत्मा रहता है इसका पं० जी ने जो कोसमें खुलासा किया है कि वह मन आत्मामे रहता है। इधर उसका अभाव बताते हैं दूसरी ओर उसका सद्भाव बताते हैं। मेरी समझसे ऐसा लिखनेके दो कारण हो सकते हैं। एक तो यह कि भावमन विशिष्ट आत्मप्रदेश रूप है और दूसरा यह कि वह सामान्यज्ञान स्वरूप है। परन्तु ये दोनों कल्पनाये बराबर नहीं हैं इसका खंडन हमारे ऊपरके कथनसे हो जाता है। भावमन यह ज्ञान विशेष है। इसलिये उसका सद्भाव सर्वदा रहना ही चाहिये ऐसा कोई नियम नहीं है। क्रमभावी पर्याय होती है और सहभावी गुण होता है इस नियमके अनुसार भावमनको क्रमभावी समझना चाहिये, कारण वह ज्ञान गुणकी विशेष पर्याय है। सामान्यज्ञान गुण नहीं। दूसरे पंडितजीने जो अत्यन्ताभावका निषेध किया है सो पर्यायके अभावमें अत्यन्ताभाव कारण नहीं होता है। अत्यन्ताभाव तो भिन्न दो द्रव्योंमें होता है यहाँ उमका विधान कौन करेगा। यहाँ नो प्रध्वंसाभाव समझना चाहिये। परन्तु प्रध्वंसाभाव हो जानेपर भी वह पर्याय उस वस्तुमें रहती ही है यह कल्पना कुछ नई है। इस तरहसे तो संसार अवस्था का प्रध्वंस हो जानेपर भी मूक्तजीवमें संसार अवस्थाका सद्भाव मानना पड़ेगा। परन्तु ऐसा नहीं है।

भावमन यह सर्वथा पौद्गलिक माननेपर उसको ज्ञानस्वरूप नहीं कहा जा सकता है। उसको अचेतन कहना पड़ेगा। अकलंकादिक आचार्योंने भावमनका आत्मामे अन्तर्भाव किया है। द्रव्यमन मात्र रूपादिक पुद्गल गुणोंसे सहित होनेके कारण वह पौद्गलिक है। पुद्गल विषाकी कर्मके उदयमें द्रव्यमन होता है। द्रव्यमनका (भेद) जो निर्वृत्ति युक्त द्रव्यमन है वह आत्मके प्रदेशरूप अष्टदल कमलाकार बनता है उसको अम्यन्तर निर्वृतियुक्त मन कहते हैं। अर्थात् इन आकारके आत्मप्रदेशोंको अर्थात् मनको आत्मा माननेमें कुछ हानि नहीं है। अर्थात् अम्यन्तर निर्वृत्ति, क्षयोपशममे उत्पन्न होनेवाली विशुद्धि और उसकी सहायतासे पदार्थोंको माननेके लिये होनेवाली प्रवृत्ति यह सब (तीनों) आत्मस्वरूप ही है ऐसा समझना चाहिये। इस अष्टदल कमलाकार आत्मप्रदेशोंके ऊपर गुणदोषोंका विचार करनेके लिये सहायता करनेवाले जिन पुद्गल परमाणुओंकी रचना होती है उनको पौद्गलिक कहते हैं। अर्थात् बाह्य निर्वृत्ति पौद्गलिक है।

विचार—“भावमनको सर्वथा पौद्गलिक माननेपर उसको ज्ञानरूप नहीं कहा जा सकता है” पंडितजीके इस वाक्यका तो यही अर्थ होता है कि वह सर्वथा पौद्गलिक तो नहीं है किन्तु कथंचित् पौद्गलिक है। यदि पंडितजीको यह अर्थ इष्ट हो तां अकलंकादिक आचार्योंने उसका जो केवल आत्मामे अन्तर्भाव किया है वह पंडितजीके उपर्युक्त कथनसे तो कभी भी नहीं बन सकता है। यदि पंडितजीको उसे केवल ज्ञानस्वरूप मानना इष्ट था तो ‘सर्वथा पौद्गलिक माननेपर’ इस प्रकारका वचन प्रयोग नहीं करना चाहिये था। क्योंकि उसके ऊपरके कथनसे तो वह कथंचित् अचेतन और कथंचित् चेतन ही सिद्ध होता है। पंडितजी यदि इस विषयका स्पष्ट खुलासा कर दें तो बड़ी अच्छी बात हो। इस विषयमें मेरी तो यह समझ है कि कोः भी

विशेष धर्म भिन्न दो द्रव्योंका कभी भी नहीं हो सकता है। वह किसी एक द्रव्यका ही होना चाहिये। इस दृष्टिसे विचार करनेपर ज्ञान यह आत्माका धर्म होनेके कारण और भावमन यह ज्ञानविशेष होनेके का ण वह आत्माका ही ठहरता है। उसे पौद्गलिक कभी भी नहीं कहा जा सकता है। ऐसे स्थलोंमें 'भावमनको सर्वथा पौद्गलिक माननेपर' यह वाक्य प्रयोग ही अयोग्य है। अब जो अध्यात्मशास्त्रोंमें भावमनको पौद्गलिक कहा जाता है इसका अर्थ यह नहीं है कि वह पुद्गलके धर्म है, पुद्गलमें और इन धर्मोंमें गुणगुणी सम्बन्ध है। यह कुछ भी नहीं होते हुए भी निश्चयदृष्टि इन औपाधिक भावोंको आत्माका ग्रहण नहीं करता है अतएव वे उपाधिजन्य अर्थात् पौद्गलिक कहे जाते हैं।

आगे चलकर पंडितजीने "द्रव्यमन मात्र रूपादिगुणानी युक्त असले मुळे तें पौद्गलिक आहे" ऐसा लिखा है सो पंडितजीके इस एकान्तका खंडन आगे चलकर स्वयं पंडितजीके द्वारा ही आभ्यन्तर निर्वृत्ति रूप द्रव्यमनको आत्माके प्रदेश रूप स्वीकार लेनेसे हो जाता है। इसके आगे जो कुछ लिखा गया है उस विषयमें विशेष कुछ लिखनेकी आवश्यकता नहीं है।

यदि भावमन पौद्गलिक होता तो वह मूर्तिक पदार्थको ही जानता परन्तु शुद्ध आत्मानुभव यह इंद्रियका विषय नहीं है। इस आत्मानुभवरूप विषयमें स्पर्शनादिक इन्द्रियोंका उपयोग नहीं होता है परन्तु भावमनका मात्र उपयोग होता है। कारण वह मूर्त और अमूर्त दोनोंको जानता है। पंचाध्यायीकारने तो आत्मानुभवके समय मन यह ज्ञान ही होता है ऐसा स्पष्ट कहा है। इस सम्बन्धमें पंचाध्यायीके आधार यहाँपर देनेमें विशेष कुछ हानि नहीं है।

पंडितजीने जो यह लिखा है कि 'यदि भावमन पौद्गलिक होता तो वह मूर्तिक पदार्थको ही जानता' इस वाक्यका सीधे शब्दोंमें यही अर्थ होता है कि जो विचारे ज्ञान केवल मूर्तिक पदार्थको जानते हैं वे पौद्गलिक हैं। ऐसा अर्थ करनेपर अवधिज्ञान, मनःपर्ययज्ञान और इन्द्रियज्ञान ये सब पौद्गलिक ठहर जावेंगे। परन्तु पंडितजी ऐसा कथन करते समय यह बिल्कुल ही भूल जाते हैं कि ये ज्ञान भी भावमनकी तरह आत्मोपादानकारणक और क्षायोपशमिक हैं। फिर भावमन तो पौद्गलिक नहीं और ये ज्ञान विचारे पौद्गलिक ? यह कैसा न्याय है। सब जगह न्याय एक ही लागू होता है। आशा है पंडितजी अपने उपसृक्त वाक्यका योग्य विचार करेंगे। आगे चलकर पंडितजीने जो यह लिखा है कि आत्मानुभवमें इंद्रियोंका उपयोग नहीं होता है यह बात हमें भी मान्य है परन्तु इससे इन्द्रियज्ञान पौद्गलिक और भावमन आत्मीक नहीं सिद्ध हो सकता है, यह विशेषता क्षयोपशमकी समझना चाहिये। श्रेणी तो दोनोंकी एक ही है। भावमन ऐसा क्षायोपशमिक ज्ञान है कि उसमें अनुभव करने और विचार करनेकी सामर्थ्य उत्पन्न होती है इतने मात्रसे वह क्षयोपशम रूप जातिको उल्लंघन नहीं कर सकता है। वह तो विषय भेद है जाति भेद नहीं। मतिज्ञान आदि चारों ज्ञानोंमें विषय भेदसे ही भेद है जाति तो चारोंकी क्षायोपशमिक ही है।

आगे चलकर पंडितजीने जो यह लिखा है कि आत्मानुभवके समय भावमन स्वयं ज्ञान ही होता है। यहाँपर इतना अवश्य पूछना है कि जिसको आत्मानुभव नहीं होता है उसका भावमन क्या ज्ञानरूप होता है या नहीं ? यदि होता है तो फिर यहाँ और कौनसी विशेषता उत्पन्न हो गई। यदि नहीं होता है तो आत्मानुभवको छोड़कर शेष दशामें भावमन यह पौद्गलिक ही ठहरेगा।



महार्बध : एक अध्द्ययन

१. षट्सखण्डागमका मूल आधर और विषयनिर्देश

चौदह पूर्वोंमें अत्रायणीय पूर्व दूसरा है । इसके चौदह अर्थाधिकार हैं । पाँचवाँ अर्थाधिकार चयन-लब्धि है, वेदनाकुत्सनप्राभृत यह इसका दूसरा नाम है । इसके चौबीस अर्थाधिकार हैं । जिनमेंसे प्रारम्भके छह अर्थाधिकारोंके नाम हैं—कृति, वेदना, स्पर्श, कर्म, प्रकृति और बन्धन । उन्हीं छह अर्थाधिकारोंको प्रकृत षट्सखण्डागम सिद्धान्तमें निबद्ध किया गया है । मान चूलिका अनुयोगद्वार सहित जीवदुगुण इसका अपवाद है । एक तो जीवस्थान चूलिकाकी सम्यक्त्वोत्पत्ति नामक आठवाँ चूलिका दृष्टिवाद अंगके दूसरे सूत्र नामक अर्थाधिकारसे निकली है । दूसरे गति-आगत नामक नौवीं चूलिका व्याख्याप्रज्ञप्तिसे निकली है ।

यह षट्सखण्डागम सिद्धान्तको प्रातःस्मरणीय आचार्य पुण्डवन्त भूतवल्लभे किस आध्यात्मके निबद्ध किया था इसका सामान्य अवल कन है । प्रत्येक खण्डका अन्त स्पर्श करने पर विहित होता है कि परमाणुमें बन्धन अर्थाधिकारके बन्ध, बन्धक, बन्धनीय और बन्ध विधन नामक जिन चार अर्थाधिकारोंका निर्देश किया गया है उनमेंसे बन्ध नामक अर्थाधिकारसे प्रारम्भकी सात चूलिकाएँ निबद्ध की गई हैं । इन सब चूलिकाओंमें प्रकृतमें उपयोगी होनेसे कर्मोंकी मूल व उत्तर प्रकृतियोंको उम उम कर्मकी उत्तर प्रकृतियोंके बन्ध व अधिकारी भेदसे बननेवाले स्थानोंको, कर्मोंकी जघन्य व उत्कृष्ट स्थितियोंको तथा गति भेदमें प्रथम मध्यवत्वकी उत्पत्ति के सम्मुख हुए जीवोंके बंधनेवाली प्रकृतियोंसम्बन्धी तीन महादण्डकोंको निबद्ध किया गया है ।

षट्सखण्डागमका दूसरा खण्ड क्षुल्लक बन्ध है । इसमें सब जीवोंमें कौन जीव बन्धक है और कौन जीव अबन्धक है इसका स्पष्ट खुलासा करना प्रयोजन होनेसे बन्धक नामक दूसरे अर्थाधिकारको निबद्ध कर जो जीव बन्धक है वे क्यों बन्धक है और जो जीव अबन्धक है वे क्यों अबन्धक है इसे स्पष्ट करने के लिये चौदह मार्गणाओंके अवागतर भेदोंसहित सब जीव कर्मके उदय, उपशम, क्षय और क्षयोंपशममें यथाम्भव वद्ध और अबद्ध होत हैं इसे निबद्ध किया गया है । आगे छठवे खण्डमें बन्धनके चारों अर्थाधिकारोंको निबद्ध करना प्रयोजन होनेसे इस खण्डको क्षुल्लक बन्ध कहा गया है । इस खण्डमें उक्त दो अनुयोगद्वारोंको छोड़कर अन्य जितने भी अनुयोगद्वार निबद्ध किये गये हैं, प्रकृतमें उनका स्पष्टीकरण करना प्रयोजनीय नहीं होनेसे उनके विषयमें कुछ भी नहीं लिखा जा रहा है ।

षट्सखण्डागमका तीसरा खण्ड बन्ध स्वामित्वविचय है । यद्यपि क्षुल्लक बन्धमें सब जीवोंमेंसे कौन जीव बन्धक है और कौन जीव अबन्धक है इसे स्पष्ट किया गया है पर वहाँ अधिकारी भेदसे बन्धको प्राप्त होने वाली प्रकृतियोंका नाम निर्देश नहीं किया गया है और न यही बतलाया गया है कि उक्त जीव किस गुणस्थान तक किन प्रकृतियोंका बन्ध करते हैं और उसके बाद वे उन प्रकृतियोंके अबन्धक होते हैं यह सब ओष और आदेशसे सप्रयोजन स्पष्ट करनेके लिए इस खण्डको निबद्ध किया गया है ।

षट्सखण्डागमका चौथा खण्ड वेदना है और पाँचवे खण्डका नाम वर्गणा है । इन दोनों खण्डोंमें प्रथम खण्डमें कर्म प्रकृति प्राभूतके कृति और वेदना अर्थाधिकारोंका तथा दूसरे खण्डमें स्पर्श, कर्म और प्रकृति अर्थाधिकारोंके साथ बन्धन अर्थाधिकारके बन्धनीय अर्थाधिकारको निबद्ध किया गया है ।

इस प्रकार उक्त पाँच खण्डोंमें निबद्ध विषयका सामान्य अवलोकन करनेपर विदित होता है कि उक्त पाँच खण्डोंमें कर्म विषयक सामग्रीका भी यथासंभव अन्वय सामग्रीके साथ यथास्थान निबद्धीकरण हुआ है। फिर भी बन्धन अर्थाधिकारके बन्ध, बन्धक, बन्धनीय और बन्धविधान इन चारों अर्थाधिकारोंको समग्र भावसे निबद्धीकरण नहीं हो सका है। अतः इन चारों अर्थाधिकारोंको अपने अवान्तर भेदोंके साथ निबद्ध करनेके लिए छठवें खण्ड महाबन्धको निबद्ध किया गया है।

वर्तमानमें जिस प्रकार प्रारम्भके पाँच खण्डोंपर आचार्य वीरसेनकी ध्वला नामक टीका उपलब्ध होती है उस प्रकार महाबन्धपर कोई टीका उपलब्ध नहीं होती। इसका परिमाण अनुष्टुप् श्लोकोंमें चालीस हजार श्लोक प्रमाण स्वीकार किया गया है। आचार्य वीरसेनके निर्देशानुसार यह आचार्य भूतबलीकी अमर कृति है। यद्यपि इसका मूल आधार बन्धन नामक अर्थाधिकार है, परन्तु उसके आधारसे आचार्य भूतबलीने इसे निबद्ध किया है, इसीलिए यहाँ उसे उनकी अमर कृति कहा गया है।

२. महाबन्ध इस नामकरणकी सार्थकता

यह हम पहले ही बतला आये हैं कि षट्खण्डागम सिद्धान्तमें दूसरे खण्डका नाम श्वत्क बन्ध है और तीसरे खण्डका नाम बन्धस्वामित्वविषय है। किन्तु उनमें बन्धन अर्थाधिकारके चारों अर्थाधिकारोंमें से मात्र बन्धक अर्थाधिकारके आधारसे विषयको सप्रयोजन निबद्ध किया गया है। तथा वर्णाखण्डमें वर्णाओंके तेईस भेदोंका सांगोपाग विवेचन करते हुए उनमेंसे प्रसंगवश ज्ञानावरणादि कर्मोंके योग्य कामणि वर्णाएँ हैं यह बतलाया गया है। वहाँ बन्ध तत्त्वके आश्रयसे बन्ध, बन्धक, बन्धनीय और बन्धविधान इन चारोंको एक शृंखलामें बाँधकर निबद्ध नहीं किया गया है जिसकी पूर्ति इस खण्ड द्वारा की गई है, अतः इसका महाबन्ध यह नाम सार्थक है।

३. निबद्धीकरण सम्बन्धी शैलीका विचार

किसी विषयका विवेचन करनेके लिए तत्सम्बन्धी विवेचन के अनुसार उसे अनेक प्रमुख अधिकारोंमें विभक्त किया जाता है। पुनः अवान्तर प्रकरणों द्वारा उसका सर्वांग विवेचन किया जाता है। प्रवृत्तमें भी इसी पद्धतिसे द्रव्यकर्म बन्ध तत्त्वको प्रकृतिबन्ध, स्थितिबन्ध, अनुभागबन्ध और प्रवेशबन्ध इन चार प्रमुख अधिकारोंमें विभक्त कर उनमेंसे प्रत्येकका ओष और आदेशसे अनेक अनुयोग द्वारोंका आलम्बन लेकर विचार किया गया है। इससे द्रव्यकर्म बन्ध तत्त्व सम्बन्धी समग्र मीमांसाको निबद्ध करनेमें सुगमता आ गई है। समग्र षट्खण्डागम इसी शैलीमें निबद्ध किया गया है। अतः महाबन्धको निबद्ध करनेमें भी यही शैली अपनाई गई है। ऐसा करते हुए मूलमें कहीं भी किसी पारिभाषिक शब्दकी व्याख्या नहीं की गई है। मात्र प्रकरणानुसार उसका उपयोग किया गया है। किन्तु एक पारिभाषिक शब्द एक स्थलपर जिस अर्थमें प्रयुक्त हुआ है, सर्वत्र उसी अर्थमें उसका प्रयोग हुआ है।

४. कर्म शब्दके अर्थकी व्याख्या

कर्म शब्दका अर्थ कार्य है। प्रत्येक द्रव्य, उत्पाद, व्यय और ध्रुव स्वभाववाला होनेसे अपने ध्रुव-स्वभावका त्याग किये बिना प्रत्येक समयमें पूर्व पर्यायका व्यय होकर जो पर्याय रूपसे नया उत्पाद होता है वह उस द्रव्यका कर्म कहलाता है। यह व्यवस्था द्रव्योंके समान जीव और पुद्गल द्रव्योंमें भी पटित होती है। किन्तु यहाँ जीवके मिथ्यात्व, अविरोध, प्रमाद, कषाय और योगमें से क्रमसे यथासम्भव पाँच, चार, तीन, दो या एकको निमित्त कर कामणवर्णाओका जो ज्ञानावरणादिरूप परिणमन होता है उसे 'कर्म' कहा गया

है। ज्ञानावरणादिरूपसे स्वयं कामणवर्गणायें परिणमी, इसलिए नोआगम भावकी अपेक्षा तो वह कर्मरूप परिणाम स्वयं पुद्गलका है। किन्तु उन कामणवर्गणाओंके परिणमनमे जीवके मिथ्यात्व आदि भाव निमित्त होते हैं, इसलिए निमित्त होनेकी अपेक्षा उसे उपचारसे जीवका भी कर्म कहा जाता है। इस प्रकार इन ज्ञानावरणादि कर्मोंकी जीवका कहना यह नोआगम द्रव्यनिक्षेपका विषय है, नोआगम भाव निक्षेपका विषय नहीं, इसलिए आगममे इसे द्रव्य कर्मरूपमे स्वीकार किया गया है। काल-प्रत्यामत्ति या बाह्यव्याप्ति वक्ष विवक्षित दो द्रव्योंमें एकता स्थापित कर जब एक द्रव्यके कार्यको दूसरे द्रव्यका कहा जाता है तभी नोआगमनयकी अपेक्षा ज्ञानावरणादिरूप पुद्गल परिणामको जीवका कार्य कहा जा सकता है, अन्यथा नहीं; यह उक्त कथनका तात्पर्य है। इस प्रकार प्रकृतमे उपयोगी कुछ तथ्योंका निर्वेध करनेके बाद अब महाबन्ध परमागममे निबद्ध विषयपर सांगोपांग विचार करते हैं।

५. महाबन्ध परमागममें निबद्ध विषय

यह तो हम पहले ही बतला आये हैं कि बन्ध, बन्धक, बन्धनीय और बन्धविधान इन चारों विषयोंको ध्यानमें रखकर महाबन्धमें बन्ध तत्त्वको निबद्ध किया गया है। यह प्रत्येक द्रव्यगत स्वभाव है कि प्रत्येक द्रव्यके कार्यमें बाह्य और आभ्यन्तर उपाधिकी समप्रता होती है। यत ज्ञान-ज्ञान स्वभाववाला जीव स्वतन्त्र द्रव्य है और प्रत्येक जीव द्रव्य पृथक् पृथक् मत्ता-सम्पन्न होनेमे सब जीव अनन्त हैं तथा पर्यायदर्शितसे वे समारी और मुक्त ऐसे दो भागोंमें विभक्त हैं। जो चतुर्गतिके परिभ्रमणसे छूटकारा पा गये हैं उन्हें मुक्त कहते हैं। किन्तु जो चतुर्गति परिभ्रमणसे मुक्त नहीं हुए हैं उन्हें समारी कहते हैं। अब प्रश्न यह है कि जीवोंकी ये दो प्रकारकी अवस्थायें कैसे होती हैं? यद्यपि इस प्रश्नका समाधान पूर्वोक्त इस कथनसे हो जाता है कि प्रत्येक द्रव्यके कार्यमें बाह्य और अन्तरंग उपाधिकी समप्रता होती है फिर भी यहाँ उस बाह्य सामग्रीकी सांगोपांग भीमासा करनी है, आभ्यन्तर उपाधिके साथ जिसकी प्राप्ति होनेपर जीवोंकी संसार (चतुर्गति परिभ्रमणरूप) अवस्था नियमसे होती है। भगवान् भूतबलीने इसी प्रश्नके उत्तरस्वरूप महाबन्ध परमागमको निबद्ध किया है। इयमे जीव सम्बद्ध उस बाह्य सामग्रीकी कर्म संज्ञा रख कर और उसे व्यवहारनय (नैगमनय) से जीवका कार्य स्वीकार कर बतलाया गया है कि वे कर्म कितने प्रकारके हैं, उनकी प्रकृति, स्थिति और अनुभाग क्या हैं। संख्यामे वे प्रदेशोंकी अपेक्षा कितने होने हैं। बन्धकी अपेक्षा भोध और आदेशसे कौन जीव किन कर्मोंका बन्ध करते हैं। वे सब कर्म मूल और अवान्तर भेदोंकी अपेक्षा कितने प्रकारके हैं। क्या सभी पुद्गल कर्मभावको प्राप्त होते हैं या नियत पुद्गल ही कर्मभावको प्राप्त होते हैं। उनका अवस्थान काल और क्षेत्र आदि कितना है, आदि प्रकृत विषय सम्बन्धी प्रश्नोंका समाधान विधि रूपसे महाबन्ध परमागम द्वारा किया गया है। इसमे सब कर्मोंके प्रकृतिबन्ध, स्थितिबन्ध, अनुभागबन्ध और प्रदेशबन्ध ऐसे चार भेद करके उक्त विधिले बन्ध तत्त्वकी अपेक्षा सब कर्मोंका विचार किया गया है ऐसा यहाँ समझना चाहिए।

१. प्रकृति बन्ध

प्रकृति बन्ध यह पद प्रकृति और बन्ध इन दो शब्दोंसे मिलकर बना है। प्रकृति, शील और स्वभाव ये एकार्थवाची शब्द हैं। इससे ज्ञात होता है कि जीवके मिथ्यादर्शन आदिको निमित्त कर जो कामण वर्गणायें कर्म भावको प्राप्त होती हैं उनकी मूल प्रकृति जीवकी विविध नर-नरकादि अवस्थाओंके होनेमें तथा मिथ्यादर्शनादि भावके होनेमें निमित्त होती है। अर्थात् जब जीव अपनी पुद्गलार्थहीनताके कारण आभ्यन्तर उपाधिकवच जिस अवस्थाको प्राप्त होता है उसकी उस अवस्थाके होनेमे ये ज्ञानावरणादि कर्म निमित्त (व्यवहार हेतु) होते हैं यह उनकी प्रकृति है।

किन्तु कार्मण वर्गणाओंके, मिथ्यादर्शन आदिके निमित्तसे कर्म भावको प्राप्त होने पर वे कर्म जीवसे सम्बद्ध होकर रहते हैं या असम्बद्ध होकर रहते हैं इसीके उत्तर स्वरूप यहाँ बन्ध-तत्त्वकी स्वीकार किया गया है। परमाणुमें बन्ध दो प्रकारका बतलाया है—एक तादात्म्य सम्बन्ध रूप और दूसरा संयोग सम्बन्धरूप। इनमेंसे प्रकृतमें तादात्म्य सम्बन्ध विवक्षित नहीं है, क्योंकि प्रत्येक द्रव्यका अपने गुण पर्यायके साथ ही तादात्म्य-रूप बन्ध होता है, दो द्रव्यों या उनके गुण-पर्यायोंके मध्य नहीं। संयोग सम्बन्ध अनेक प्रकारका होता है सो उसमें भी दो या दोसे अधिक परमाणुओं आदिमें जैसा इलेष बन्ध होता है वह भी यहाँ विवक्षित नहीं है, क्योंकि पुद्गल स्पर्शवान द्रव्य होने पर भी जीव स्पर्शादि गुणोंसे रहित अमूर्त द्रव्य है, अतः जीव और पुद्गल-का इलेष बन्ध बन नहीं सकता। स्वर्णका कीचड़के मध्य रह कर दोनोंका जैसा संयोग सम्बन्ध होता है ऐसा भी यहाँ जीव और कर्मका संयोग सम्बन्ध नहीं बनता, क्योंकि स्वर्णके कीचड़के मध्य होते हुए भी स्वर्ण कीचड़-से अल्पत रहता है, क्योंकि कीचड़के निमित्तसे स्वर्णमें किसी प्रकारका परिणाम नहीं होता। मात्र परस्पर अवगाहुरूप संयोगसम्बन्ध भी जीव और कर्मका नहीं स्वीकार किया जा सकता, क्योंकि जीव प्रदेशोंका विस्-सोपचयोंके साथ परस्पर अवगाह होने पर भी विस्सोपचयोंके निमित्तसे जीवमें नरकादिरूप व्यञ्जन पर्याय और मिथ्यादर्शनादि भावरूप किसी प्रकारका परिणाम नहीं होता। तब यहाँ किस प्रकारका बन्ध स्वीकार किया गया है ऐसा प्रश्न होने पर उसका समाधान यह है कि जीव के मिथ्यादर्शनादि भावोंको निमित्त कर जीव प्रदेशोंमें अवगाहन कर स्थित विस्सोपचयोंके कर्म भावको प्राप्त होने पर उनका और जीव प्रदेशोंका परस्पर अवगाहन कर अवस्थित होना यही जीवका कर्मके साथ बन्ध है। ऐसा बन्ध ही प्रकृतमें विवक्षित है। इस प्रकार जीवका कर्मके साथ बन्ध होने पर उसकी प्रकृतिके अनुसार उस बन्धको प्रकृति बन्ध कहते हैं। इसी प्रकृति बन्धको ओघ और आदेशसे महाबन्धके प्रथम अर्थाधिकारमें विविध अनुयोग द्वारोंका आलम्बन लेकर निवद्ध किया गया है।

वे अनुयोग द्वार इस प्रकार हैं—(१) प्रकृति समुत्कीर्तन (२) सर्वबन्ध (३) नोसर्वबन्ध (४) उक्तुष्ट-बन्ध (५) अनुष्टुक्तुष्टबन्ध (६) जघन्यबन्ध (७) अजघन्यबन्ध (८) सादिबन्ध (९) अनादिबन्ध (१०) ध्रुवबन्ध (११) अध्रुवबन्ध (१२) बन्धस्वामित्वविचय (१३) एक जीवकी अपेक्षा काल (१४) एक जीवकी अपेक्षा अन्तर (१५) सन्निकर्ष (१६) भंगविचय (१७) भागाभागानुगम (१८) परिमाणानुगम (१९) क्षत्रानुगम (२०) स्पर्शानुगम (२१) नाना जीवोंकी अपेक्षा कालानुगम (२२) नाना जीवोंकी अपेक्षा अन्तरानुगम (२३) भावानु-गम (२४) जीव अल्पबहुत्वानुगम और (२५) अद्वा-अल्पबहुत्वानुगम।

१. प्रकृति समुत्कीर्तन

प्रथम अन्थाग द्वार प्रकृति समुत्कीर्तन है। इसमें कर्मोंकी आठों मूल और उत्तर प्रकृतियोंका निर्देश किया गया है। किन्तु महाबन्धके प्रथम ताहपत्रके त्रुटित हो जानेसे महाबन्धका प्रारम्भ किस प्रकार हुआ है इसका ठीक ज्ञान नहीं हो पाता है। इतना अवश्य है कि इस अनुयोग द्वारका अवशिष्ट जो भाग मुद्रित है उसके अवलोकनसे ऐसा सुनिश्चित प्रतीत होता है कि बर्गणाखण्डके प्रकृति अनुयोग द्वारमें ज्ञानावरणकी पाँच प्रकृतियोंका जिस विधिसे निरूपण उपलब्ध होता है, महाबन्धमें भी ज्ञानावरणकी पाँच प्रकृतियोंके निरूपणमें कुछ पाठ भेदके साथ लगभग वही पद्धति अपनाई गई है। प्रकृति अनुयोग द्वारके ५९वें सूत्रका अन्तिम भाग इस प्रकार है—

संवच्छर-जुग-पुव्व-पव्व-पल्लिदोवम-सागरोव मादओ विधओ भवति ॥५९॥

इसके स्थानमें महाबन्धमें इस स्थलपर पाठ है—

अयथा संवच्छर-पलिदीवम-सागरोवमादओ भवति ।

इसी प्रकार प्रकृति अनुयोग द्वारके अवधिज्ञान सम्बन्धी जो सूत्र गाथाएँ निबद्ध हैं वे सब यद्यपि महा-बन्धके प्रकृति समुत्कीर्तनमें भी निबद्ध हैं, पर उनमें पाठभेदके साथ व्यतिक्रम भी देखा जाता है । उदाहरणार्थ प्रकृति अनुयोग द्वारमें 'काले चउष्ण उड्डी' यह सूत्र गाथा पहले है और 'तेजाकम्म सरीरं' यह सूत्र गाथा बाद में । किन्तु महाबन्धमें 'तेजाकम्म सरीरं' सूत्र गाथा पहले है और 'काले चटुण्हं वुड्डी' यह सूत्र गाथा बाद में । इसी प्रकार कतिपय अन्य सूत्र गाथाओंमें भी व्यतिक्रम पाया जाता है ।

आगे दर्शनावरणसे लेकर अन्तरायतक शेष सात कर्मोंकी किसकी कितनी प्रकृतियाँ हैं मात्र इतना उल्लेख कर प्रकृति समुत्कीर्तन अनुयोग द्वार समाप्त किया गया है । इतना अवश्य है कि नाम कर्मोंकी बन्ध प्रकृतियोंकी ४० संख्याका उल्लेख कर उसके बाद यह वचन आया है ।

'यं तं गदिणामं कम्मं तं चटुविधं—णिरयगदि याव देवगदि त्ति । यथा पगदिभंगो तथा कादव्वो ।' इसमें आये हुए 'पगदिभंगो कादव्वो' पदसे विदित होता है कि सम्भव है इस पदद्वारा वर्गणाखण्ड के प्रकृति अनुयोग-द्वारके अनुसार जाननेकी सूचना की गई है ।

समस्त कर्म विषयक वाङ्मयमें ज्ञानावरणादि कर्मोंका जो पाठ विषयक क्रम स्वीकार किया गया है उसके अनुसार ज्ञानकी प्रधानताको लक्ष्यमें रखकर ज्ञानावरण कर्मको सर्वप्रथम रखकर तदनन्तर दर्शनावरण कर्मको रखा है—यत दर्शनपूर्वक तत्त्वार्थोंका ज्ञान होनेपर ही उनका श्रद्धान किया जाता है, अतः दर्शनावरणके बाद मोहनीय कर्मका पाठ स्वीकार किया है । अन्तराय यद्यपि धातिकर्म है, पर वह नामादि तीन कर्मोंके निमित्तसे ही जीवके भोगादि गुणोंके घातनेमें समर्थ होता है इसलिए उसका पाठ अर्थात् कर्मोंके अन्तमें स्वीकार किया है । आयु भवमें अवस्थितिका निमित्त है इसलिए नाम कर्मका पाठ आयुक्रमके बाद रखा है तथा भवके होनेपर ही जीवका नीच-उच्चपना होना सम्भव है, इसलिए गोत्र कर्मका पाठ नाम कर्मके बाद स्वीकार किया है । यद्यपि वैदनीय अर्थात्कर्म है पर वह मोहके बलसे ही मुखदुःखका वेदन करनेमें समर्थ है, अन्यथा नहीं, इसलिए मोहनीय कर्मके पूर्व धातिकर्मके मध्य उसका पाठ स्वीकार किया है । यह आठों कर्मोंके पाठक्रमको स्वीकार करने विषयक उक्त कथन गोष्मटमार कर्मकाण्डके आधारसे किया है । बहुत सम्भव है कि इस पाठक्रमका निर्देश स्वयं प्रातःस्मरणीय आचार्य भूतबलीने प्रकृत अर्थाधिकारके प्रारम्भमें किया होगा । पर उनके प्रथम ताडपत्रके श्रुतित हो जानेके कारण ही हमने गोष्मटमार कर्मकाण्डके आधारसे यह स्पष्टीकरण किया है ।

यह तो सुनिश्चित है कि २३ प्रकारकी पुद्गल वर्गणाओंमेंसे सत्स्वरूप सभी वर्गणाओंसे ज्ञानावरणादि कर्मोंका निर्माण नहीं होता । किन्तु उनमेंसे मात्र कामंण वर्गणाएँ ही ज्ञानावरणादि कर्म भावको प्राप्त होती हैं । उसमें भी अपने निश्चय उपादानके अनुमाग ही वे वर्गणाएँ मिथ्यादर्शनादि बाह्य हेतुको प्राप्त कर कर्मभावको प्राप्त होती हैं, सभी नहीं । जिस प्रकार यह नियम है उसी प्रकार उपादान भावको प्राप्त हुई सभी कामंणवर्गणाएँ ज्ञानावरणादि रूपमें कर्मभावको प्राप्त नहीं होती । किन्तु जैसे गेहूँरूप परिणमन करनेवाले बीजरूप स्कन्ध अलग होते हैं और चनेरूप परिणमन करनेवाले बीजरूप स्कन्ध अलग होते हैं यह सामान्य नियम है वैसे ही ज्ञानावरणरूप परिणमन करनेवाली कामंण वर्गणाएँ जुती हैं और दर्शनावरणारूप परिणमन करनेवाली कामंणवर्गणाएँ अलग हैं । इन ज्ञानावरणादि कर्मोंका अपनी-अपनी जातिको छोड़कर अन्य कर्म रूप संक्रमित नहीं होनेका यही कारण है । तथा इसी आधारपर दर्शन मोहनीय और चारित्र मोहनीयका परस्पर संक्रमण नहीं होता यह स्वीकार किया गया है । चारों आयुओंका भी परस्पर संक्रमण नहीं होता, बहुत सम्भव है इसका भी यही कारण हो ।

२. सर्वबन्ध—नोसर्वबन्ध अनुयोगद्वार

यह प्रकृति समुत्कीर्तन अनुयोगद्वारका सामान्य अवलोकन है। आगे जितने भी अनुयोगद्वार आये हैं उनद्वारा इसी प्रकृति समुत्कीर्तन अनुयोगद्वारको आलम्बन बनाकर विशेष उद्घापोह किया गया है। उनके नाम पहले ही दे आये हैं। जिस अनुयोग-द्वारका जो नाम है उसमें अपने नामानुरूप ही विषय निबद्ध किया गया है। यथा सर्वबन्ध और नोसर्वबन्ध इन दो अनुयोग द्वारोंको लें। इनमें यह बतलाया गया है कि ज्ञानावरणादि आठों कर्मोंसे ज्ञानावरण और अन्तराय कर्मका बन्ध व्युच्छित होने तक सर्वबन्ध होता है, क्योंकि इन दोनों कर्मोंकी जो पाँच-पाँच प्रकृतियाँ हैं उनका अपने बन्ध होनेके स्थल तक सतत बन्ध होता रहता है। दर्शनावरण कर्मका सर्व बन्ध भी होता है और नोसर्वबन्ध भी होता है। सासादन गुणस्थान तक इसकी सभी प्रकृतियोंका बन्ध होनेसे सर्वबन्ध होता है, आगेके गुणस्थानोंमें नोसर्वबन्ध होता है, क्योंकि दूसरे गुणस्थानके अन्तमे स्थान-गुद्विचिककी बन्ध व्युच्छित हो जाती है। और अपूर्वकरणके प्रथम भागमे निद्रा और प्रचलाकी बन्ध व्युच्छित हो जाती है। इसी प्रकार मोहनीय और नामकर्मके विषयमे भी जानना चाहिए। इन दो कर्मोंमें सर्वबन्धसे तात्पर्य जो प्रकृतियाँ अधिकसे अधिक गुणगुप्त बंध सकती हैं उनकी विवक्षासे है। तथा उनसे कर्मका बन्ध जब होता तब वह नोसर्वबन्ध कहलाता है। वेदनीय, आयु, गोत्र इन तीन कर्मोंका नोसर्वबन्ध ही होता है, क्योंकि इन कर्मोंकी एक कालमे अपनी-अपनी विवक्षित एक प्रकृतिका ही बन्ध होता है। यह उक्त दो अनुयोग द्वारोंका स्पष्टीकरण है। इसी प्रकार अन्य अनुयोग द्वारोंका स्पष्टीकरण समझना चाहिए। इस अल्प निबन्धमे समग्र विवेचन सम्भव नहीं है। दिक्षा मात्रका ज्ञान कराया गया है। इतना अवश्य है कि महाबन्धमे जो बन्धस्वामित्व-विचय अनुयोगद्वार निबद्ध हैं उसीके अनुसार बन्धस्वामित्वविचय तीसरे खण्डकी रचना हुई है। दोनोंका विषय एक है, और शैली भी एक है। मात्र अन्तर इतना है कि बन्धस्वामित्वविचयमे ओषके समान प्रत्येक मार्गणामे और उसके अवान्तर भेदोंमे किन प्रकृतियोंका कौन बन्धक है और कौन अबन्धक है इसको प्रकृतियोंके नाम निर्देश पूर्वक निबद्ध किया गया है, जब कि महाबन्धके बन्ध स्वामित्व विचयमे जिस मार्गणास्थानके विषयकी पहलें कहे गये जिस ओष या मार्गणास्थानके विषयके साथ समानता है उसका 'एव' के साथ उस मार्गणास्थानका निर्देश करके रक्षोपीकरण कर दिया गया है। यथा—एव ओष मंगो पंचिदिय—तम० २ मनसि। इतना अवश्य है कि महाबन्धमे इस अनुयोगद्वारका बहुत कुछ भाग और एक जीवकी अपेक्षा काल अनुयोगद्वारका प्रारम्भका कुछ भाग इस विषय सम्बन्धी ताडपत्रके नष्ट हो जानेसे नुटित हो गया है। जिसकी पूर्ति बन्धस्वामित्व विषय, वर्गणाखण्ड तथा अन्य उपयोगी सामग्रिके आधारसे की जा सकती है। पहले जिस एक ताडपत्रके नष्ट होनेका निर्देश कर आये है उसकी भी यथासम्भव वर्गणाखण्डके प्रकृति समुत्कीर्तन अनुयोगद्वार आदिसे पूर्ति की जा सकती है।

२. स्थितिबन्ध

अवस्थान कालको स्थिति कहते हैं। ज्ञानावरणादि मूल और उनकी उत्तर प्रकृतियोंका बन्ध होनेपर उनका जितने काल तक अवस्थान रहता है उसे स्थितिबन्ध कहते हैं यह उक्त कथनका तात्पर्य है। वह मूल प्रकृति स्थितिबन्ध और उत्तर प्रकृति स्थितिबन्धके भेदसे दो प्रकारका है। उन्हीं दोनों स्थितिबन्धोंका इस अर्धाधिकारमें निरूपण किया गया है। सर्वप्रथम मूल प्रकृति स्थितिबन्धके प्रसंगसे ये चार अनुयोगद्वार निबद्ध किये गये हैं—स्थितिबन्धस्थान प्ररूपणा, निषेक प्ररूपणा, आबाधाकाण्ड प्ररूपणा और अल्पबहुत्व। इन चारों अनुयोगद्वारोंके वेदना खण्डके वेदना काल विधानमे जिस विधिसे निबद्ध किया है वही विधि यहाँ अपनाई गई है। दोनों स्थलोंपर सूत्र रचना सदृश है। मात्र महाबन्धमे परम्परोपनिषाके प्रसंगसे बहुत स्थल नुटित हो गया

है ऐसा प्रतीत होता है। महाबन्धमे इस स्थलपर इसका कोई संकेत दृष्टिगोचर नहीं होता। संक्षेपमे स्पष्टीकरण इस प्रकार है—

१४ जीव समाप्तोर्मि स्थितिवन्धस्थाने स्थितिवन्धस्थान—प्ररूपणा सहमनिगोदिया लब्धपर्याप्तकसे लेकर संजी पञ्चेन्द्रिय पर्याप्तक तक उत्तरोत्तर कितने गुणे होते हैं यह स्थितिवन्धस्थान प्ररूपणा इस अनुयोग-द्वारमे निबद्ध किया गया है। तथा इसी अनुयोगद्वारके उक्त चौदह जीवममाप्तोर्मि संकलेश विवृद्धिस्थानोके अल्प बहुत्वको निबद्ध किया गया है। यहाँ पर जिन परिणामोसे कर्मोकी स्थितयोका बन्ध होता है उनकी स्थितिवन्ध संज्ञा करके इस अनुयोगद्वारमे स्थितिवन्धके कारणोके आधारसे अल्प बहुत्वका विचार किया गया है यह उक्त कथनका तात्पर्य है।

परिवर्तमान असाता, अस्थिर, अशुभ, दुर्भंग, दुःस्वर, अनादेय, अयशःकीर्ति और नीच गोत्र प्रकृतियोके बन्धके योग्य परिणामोको संकलेश स्थान कहते हैं। तथा साता, स्थिर, शुभ, सुभंग, सुस्वर, आदेय, यशःकीर्ति और उच्चगोत्र प्रकृतियोके बन्ध योग्य परिणामोका विवृद्धिस्थान कहते हैं। यहाँ पर वर्धमान कषायका नाम सकलेश और हीयमान कषायका नाम विवृद्धि यह अर्थ परिगृहीत नहीं है, क्योंकि ऐसा स्वीकार करने पर दोनों स्थानोंको एक समान स्वीकार करना पड़ता है और ऐसी अवस्थामे जघन्य कषाय स्थानोको विवृद्धिरूप, उत्कृष्ट कषाय स्थानोको संकलेश रूप तथा मध्यके कषाय स्थानोको उभयरूप स्वीकार करना पड़ता है। दूसरे सकलेश स्थानोसे विवृद्धि स्थान थोड़े हैं इस प्रकार जो प्रवाह्यमान गुरुओंका उपदेश चला आ रहा है, इस कथनके साथ उक्त कथनका विरोध आता है। तीसरे उत्कृष्ट स्थिति बन्धके कारणभूत विवृद्धि स्थान अल्प हैं और जघन्य स्थिति बन्धके कारणभूत विवृद्धि स्थान बहुत हैं यह जो गुरुओंका उपदेश उपलब्ध होता है इस कथनके साथ भी उक्त कथनका विरोध आता है, इसलिए हीयमान कषाय स्थानोको विवृद्धि कहते हैं यह मानना समीचीन नहीं है।

यद्यपि दर्शन मोहनीय और चारित्र्य मोहनीयकी उपशमना और धृपणामे प्रति समय अव्यवहित पूर्व समयमे उदयागत अनुभाग स्पर्धकोसे अगले समयमे गुणहीन अनुभाग स्पर्धकोके उदयसे जो कषाय उदय स्थान उत्पन्न होते हैं उन्हें विवृद्धि स्वरूप स्वीकार किया गया है, इसलिए हीयमान कषायको विवृद्धि कहते हैं यह नियम यहाँ बन जाता है यह ठीक है। परन्तु इस नियमको जीवोकी अन्यत्र संसार स्वरूप अवस्थामे लागू नहीं किया जा सकता है, क्योंकि उस अवस्थामे छह प्रकारकी वृद्धि और छह प्रकारकी हानि द्वारा कषाय उदय स्थानोकी उत्पत्ति देखी जाती है।

माना कि संसार अवस्थामे भी अनन्तगुण हानिका उत्कृष्ट काल अन्तर्भूत स्वीकार किया गया है, इसलिए वहाँ भी अन्तर्भूत काल तक अनुभाग स्पर्धकोकी हानि होनेसे उतने ही काल तक विवृद्धि बन जाती है यह कहा जा सकता है। परन्तु यहाँ विवृद्धिका यह अर्थ विवक्षित नहीं है। किन्तु यहाँ पर साता आदिके बन्धके योग्य परिणामोको विवृद्धि कहते हैं। और असाता आदिके बन्धके योग्य परिणामोका सकलेश कहते हैं यही अर्थ विवक्षित है। अन्यथा उत्कृष्ट स्थितिके बन्धके योग्य विवृद्धिस्थान अल्प होते हैं यह नियम नहीं बन सकता। इसलिए जघन्य स्थिति बन्धसे लेकर उत्कृष्ट स्थिति बन्ध तक सकलेश स्थान उत्तरोत्तर अधिक होते हैं और उत्कृष्ट स्थिति बन्धसे लेकर जघन्य स्थिति बन्ध तक विवृद्धि स्थान उत्तरोत्तर अधिक होते हैं यह सिद्ध हो जाता है और ऐसा सिद्ध हो जानेपर लक्षण भेदसे दोनों प्रकारके परिणामोंको पृथक् पृथक् ही मानना चाहिए। इन दोनों प्रकारके परिणामोंका पृथक् पृथक् लक्षण पूर्वमे किया ही है।

इस प्रकार १४ जीव समाप्तोर्मि संकलेश, विवृद्धि स्थानोंकी अपेक्षा अल्प बहुत्वके समाप्त होने पर इसी अनुयोग द्वारमे सयतो सहित १४ जीव समाप्तोर्मि पर्याप्त और अपर्याप्त दोनों प्रकारके जीवोको विवक्षित कर जघन्य और उत्कृष्ट स्थितिवन्धके अल्प बहुत्वका निर्देश करके इस अनुयोग द्वारको समाप्त किया है।

२. निषेक प्ररूपणा

दसरा अनुयोग द्वार निषेक प्ररूपणा है। इसको अनन्तरोपनिधा और परम्परोपनिधा के आधारमे निबद्ध कर इस अनुयोग द्वारको समाप्त किया गया है। स्पष्टीकरण इस प्रकार है—आयु कर्मको छोड़कर अन्य कर्मोंका जितना-जघन्य और उत्कृष्ट स्थिति बन्ध होता है उसमेसे आबाधाको कम कर जितनी स्थिति शेष रहती है उसके प्रथम समयमे लेकर अन्तिम समय तक स्थितिके प्रत्येक समयमे उत्तरोत्तर । क एक चयकी हानि होते हुए प्रत्येक समयमे बद्ध द्रव्य निषेक रूपसे विभक्त होता है। इसे विशेष रूपसे समझनेके लिए जीवस्थान बूलिका (पृ० १५० से १०८ तक) को देखिए। प्रत्येक समयमे जितना द्रव्य बँधता है उसकी समय प्रबद्ध सजा है। स्थिति बन्धके समय आबाधाको छोड़कर स्थितिके जितने समय शेष रहते हैं उनमेंसे प्रत्येक समयमे समय प्रबद्ध मेसे जितना द्रव्य निक्षिप्त होता है उसकी निषेक सजा है तथा स्थिति बन्धके होने पर उसके प्रारम्भके जितने समयोंमे समय-प्रबद्ध सम्बन्धी द्रव्यका निक्षेप नहीं होता उसकी आबाधा सजा है। प्रथम निषेकसे दूसरे निषेक मे, दूसरे निषेकसे तीसरे निषेकमे इत्यादि रूपसे अन्तिम निषेक तक उत्तरोत्तर जितने द्रव्यको कम करते जाते हैं उसकी चय सजा है। इसी प्रकार अन्य विषयोंको समझ कर प्रकृत प्ररूपणाका स्पष्टीकरण कर लेना चाहिए।

३. आबाधाकाण्डक प्ररूपणा

तीसरा अनुयोग द्वार आबाधाकाण्डक प्ररूपणा है। आयु कर्मको छोड़कर शेष कर्मोंका जितना उत्कृष्ट स्थितिबन्ध हो उसकी स्थितिके सब समयोंमे वहाँ प्राप्त आबाधाके समयोंका भाग देनेपर जितना लब्ध आवे उतने समयोंका एक आबाधाकाण्डक होता है। अर्थात् उत्कृष्ट स्थितिबन्धसे लेकर उत्कृष्ट स्थितिमेमे जितने समय कम हुए हों वहाँ तक स्थितिबन्धके प्राप्त होनेपर उस सब स्थितिबन्ध सम्बन्धी विकल्पोंको उत्कृष्ट आबाधा होती है। अतः इन्ही सब स्थितिबन्धके विकल्पोंका नाम एक आबाधाकाण्डक है। ये सब आबाधाकाण्डक प्रमाण स्थितिबन्धके भेद पत्योपक्रमके असंख्यातवे भाग प्रमाण होते हैं। इसी विधिमे अन्य आबाधाकाण्डक जानने चाहिए। यह नियम स्थितिबन्धमे वही तक समझना चाहिए जहाँ तक उक्त नियमके अनुसार आबाधाकाण्डक प्राप्त होने है। आयु कर्मके स्थितिबन्ध मे उसकी आबाधा परिगणित नहीं की जाती, वह अतिरिक्त होती है, इसलिए कर्म भूमिज मनुष्य और तिर्यचोंमे उत्कृष्ट या मध्यम किमी भी प्रकारकी आयुका बन्ध होनेपर आबाधा पूर्व कोटिके त्रिभागसे लेकर आसक्षेपाद्धाकाल तक यथा सम्भव कुछ भी हो सकती है। नारकियों, भोगभूमिज तिर्यचों और मनुष्यों तथा देवोंमे भुज्यमान आयुमे छह माहना अवशिष्ट रहने पर वहाँ से लेकर आसक्षेपाद्धाकाल तक आबाधा कुछ भी हो सकती है। अतः आयु कर्ममे उक्त प्रकारके आबाधाकाण्डक के सम्भव होनेका प्रश्न ही नहीं उठता।

३. अल्पबहुत्व प्ररूपणा

इस अनुयोग द्वारमें १४ जीवसमासेमे जघन्य और उत्कृष्ट-आबाधा, आबाधास्थान, आबाधाकाण्डक, नानागुण हानिस्थान, एकगुण हानिस्थान जघन्य और उत्कृष्ट स्थितिबन्ध और स्थितिबन्धस्थान पदोंके आलम्बनसे जिस क्रमसे इन पदोंमे अल्प बहुत्व सम्भव है उसका निवेश किया गया है।

४. चौबीस अनुयोगद्वार

आगे उक्त अर्थपदके अनुसार २४ अनुयोगद्वारोंका आलम्बन लेकर ओष और आदेशसे स्थितिबन्धको विस्तारके साथ निबद्ध किया गया है। अनुयोगद्वारोंके नाम वही हैं जिनका निवेश प्रकृतिबन्धके निरूपणके प्रसंगसे कर आये हैं। मात्र प्रकृतिबन्धमे प्रथम अनुयोग द्वारका नाम प्रकृतिबन्धकीर्तन है और यहाँ उसके स्थानमे

प्रथम अनुयोगद्वारका नाम अद्धाच्छेद्य है। अद्धा नाम कालका है। ज्ञानावरणादि किस कर्मका जघन्य और उत्कृष्ट कितना स्थितिवन्ध होता है, किसकी कितनी आबाधा होती है और आबाधाको छोड़कर जहाँ जितनी कर्मस्थिति अवशिष्ट रहती है उसमें निर्येक रचना होती है, इस विषयको इस अनुयोगद्वारमें निबद्ध किया गया है। शेष अनुयोगद्वारोंमें अपने-अपने नामानुसार विषयको निबद्ध किया गया है। सर्व स्थितिवन्ध और उत्कृष्ट स्थितिवन्धमें यह अन्तर है कि सर्वस्थितिवन्ध अनुयोगद्वारमें उत्कृष्ट स्थितिवन्ध होनेपर सभी स्थितियोंका बन्ध विवक्षित रहता है और उत्कृष्ट स्थितिवन्ध अनुयोगद्वारमें उत्कृष्ट स्थितिवन्ध होनेपर मात्र अन्तकी उत्कृष्ट स्थिति परिगृहीत की जाती है। यहाँ इतना विशेष और जान लेना चाहिए कि अनुत्कृष्टमें उत्कृष्टको छोड़कर जघन्यसहित सबका परिग्रह हो जाता है तथा अजघन्यमें जघन्यको छोड़कर उत्कृष्ट सहित सबका परिग्रह हो जाता है। उक्त नियम प्रकृतिबन्ध, स्थितिवन्ध, अनुभागबन्ध और प्रदेशबन्धमें सर्वत्र लागू होते हैं। मात्र जहाँ प्रकृति आदि जिम बन्धका कथन चल रहा हो वहाँ उसके अनुसार विचार कर लेना चाहिए।

५. सादि-अनादि-ध्रुव-अध्रुव स्थितिवन्ध

स्थितिवन्ध चार प्रकारका होता है— उत्कृष्ट स्थिति बन्ध, अनुत्कृष्ट स्थिति बन्ध, जघन्य स्थिति बन्ध और अजघन्य स्थिति बन्ध। इन चारों प्रकारके स्थिति बन्धोंमेंस कौन स्थितिवन्ध सादि आदिमेंमें किम प्रकारका होता है इसका विचार इन चारों अनुयोग द्वारोंमें किया गया है। यथा ज्ञानावरणादि मात्र कर्मोंका उत्कृष्ट स्थितिवन्ध मात्र पंचेन्द्रिय पदार्थके अपने योग्य स्वामित्वके प्राप्त होनेपर ही होता है। इसलिए वह सादि है और चूँकि वह नियतकाल तक ही होता है उसके बाद पुन जब उसके योग्य स्वामित्व प्राप्त होता है तभी वह होता है, मध्यके कालमें नहीं, इसलिए वह उत्कृष्ट स्थिति बन्ध अध्रुव है। तथा मध्यके कालमें जो उससे न्यून स्थिति बन्ध होता है वह सब अनुत्कृष्ट स्थितिवन्ध है। यत. वह उत्कृष्ट स्थिति बन्धके बाद ही सम्भव है और तभी तक सम्भव है जब तक पुनः उत्कृष्ट स्थिति बन्ध प्राप्त नहीं होता। इसलिए यह भी सादि और अध्रुव है। जघन्य स्थिति बन्ध क्षणिक श्रेणीमें मोहनीयका नौवें गुणस्थानमें और शेष छहका दसवें गुणस्थानके अन्तिम ममयमें होता है। इसलिए यह भी सादि और अध्रुव है। किन्तु पूर्व अनादि कालसे उक्त मातो कर्मोंका अनादिसे जो स्थितिवन्ध होता है वह जघन्य स्थितिवन्ध कहलाता है। क्योंकि इसमें जघन्य स्थिति बन्धको छोड़कर शेष सबका परिग्रह हो जाता है। इसलिए तो वह अनादि है और ध्रुव है। तथा उपशम श्रेणीमें ग्यारहवें गुणस्थानसे गिरनेपर पुनः इन कर्मोंका यथा स्थान बन्ध प्रारम्भ हो जाता है। इसलिए वह सादि और अध्रुव है। आयुर्कर्मका बन्ध कादाचित्क होनेसे उसमें सादि और अध्रुव ये दो ही विकल्प बनते हैं। विशेष जानकारी हो जाय इसलिए इन चारों अनुयोग द्वारोंका वहाँ स्पष्टीकरण किया है।

६. बन्ध स्वामित्व प्ररूपणा

स्थिति बन्धके स्वामित्वको समझनेके लिए कुछ तथ्योंका यहाँ विचार किया जाता है। यथा— सामान्य नियम यह है कि सातावेदनीय आदि प्रकृतियोंके बन्ध योग्य परिणामोंको विबुद्धि कहते हैं और असाता वेदनीय आदि प्रकृतियोंके बन्ध योग्य परिणामोंको संक्लेश कहते हैं। इस नियमके अनुसार ज्ञानावरणादि सभी कर्मोंका स्थिति बन्ध किस प्रकार होता है इसका यहाँ विचार करना है।

बन्ध चार प्रकारका है— प्रकृति बन्ध, स्थिति बन्ध, अनुभाग बन्ध और प्रदेश बन्ध। इनमेंसे प्रकृति बन्ध और प्रदेश बन्ध योग्यसे होता है तथा स्थिति बन्ध और अनुभाग बन्ध कषायसे होता है। एंगा होने हुए भी यदि कषाय—उदय स्थानोंको ही स्थितिवन्धाध्यवसान स्थान मान लिया जावे ता कषाय उदय स्थानके बिना मूल प्रकृतियोंका बन्ध न हो सकनेसे सब प्रकृतियोंके स्थितिवन्धाध्यवसानस्थान समान हो जायेंगे। अतएव सब मूल

प्रकृतियोंके अपने-अपने उदयसे जो परिणाम उत्पन्न होते हैं वे अपने-अपने स्थितिबन्धके कारण हैं, अतः उन्हें ही यहाँ स्थितिबन्धाध्यवसानस्थान स्वीकार किया गया है।

श्री समयसार आख्य अधिकार (गाथा १७१) में बतलाया है कि ज्ञान गुणका जब तक जघन्यपत्ता है तब तक वह यथास्थित चारित्रिके पूर्व अन्तर्मुहूर्त-अन्तर्मुहूर्तमें पुनः पुनः परिणमन करता है, इसलिए उसके साथ रागका सद्भाव अवश्यभावी होनेसे वह बन्धका हेतु होता है। आगे (गाथा १७२ में) इसे और भी स्पष्ट करते हुए बतलाया है कि यद्यपि ज्ञानीके बुद्धिपूर्वक अर्थात् मैं रागादि भावोंका कर्ता हूँ और वे भाव मेरे कार्य हैं इस प्रकार रागादिके स्वामित्वको स्वीकार कर राग, द्वेष और मोहका अभाव होनेसे वह निराख्य ही है, फिर भी जबतक वह अपने ज्ञान (आत्मा) को सर्वोत्कृष्ट रूपसे अनुभवने, जानने और उसमें रमनेमें असमर्थ होता हुआ उसे जघन्य भावसे अनुभवता है, जानता है और उसमें रमता है तब तक जघन्य भावकी अन्याया उत्पत्ति न हो सकनेके कारण अनुभवीयान अबुद्धिपूर्वक कर्म कलंकके विपाकका सद्भाव होनेसे उसके पुद्गल कर्मका बन्ध होता ही है।

यह आगम प्रमाण है। इससे ज्ञात होता है कि केवल कथाय-उदयस्थानोंकी स्थिति बन्धाध्यवसानस्थान संज्ञा न होकर कथाय-उदयस्थानोंसे अनुरंजित ज्ञानावरणादि कर्मोंसे अपने-अपने तमके उदयसे होनेवाले परिणामोंकी स्थितिबन्धाध्यवसानस्थान संज्ञा है। अब इन स्थितिबन्धाध्यवसानस्थानोंके सद्भावमें ज्ञानावरणादि कर्मोंका उत्कृष्ट, अनुत्कृष्ट, जघन्य और अजघन्य स्थितिबन्ध किसके होता है इसका विचार करते हैं। ज्ञानावरणका बन्ध करनेवाले जीव दो प्रकारके हैं—सातबन्धक और असातबन्धक, क्योंकि जो जीव ज्ञानावरणीय कर्मोंका बन्ध करते हैं वे यथासम्भव सातावेदनीय और असातावेदनीय इनमेंसे किसी एकका बन्ध अवश्य करते हैं। उनमेंसे सातबन्धक जीव तीन प्रकारके हैं—चतुःस्थानबन्धक, त्रिस्थानबन्धक और द्विस्थानबन्धक। जघन्य स्पर्शके लेकर उत्कृष्ट स्पर्शक तक सातावेदनीयका अनुभाग चार भागोंमें विभक्त है। उनमेंसे प्रथम खण्ड गुडके समान है। दूसरा खण्ड खाँडेके समान है, तीसरा खण्ड शर्कराके समान है और चौथा खण्ड अमृतके समान है। जिसमें ये चारों स्थान होते हैं उसे चतुःस्थानबन्ध कहते हैं, जिसमें अन्तिम खण्डको छोड़कर प्रारम्भके तीन स्थान होते हैं उसे त्रिस्थानबन्ध कहते हैं तथा जिसमें प्रारम्भके दो स्थान होंते हैं उसे द्विस्थानबन्ध कहते हैं। जिसमें प्रारम्भका एक भाग हो ऐसे अनुभागसहित सातावेदनीयका बन्ध नहीं होता, सत्त्व होता है, इसलिए यहाँ सातावेदनीयका एक स्थान बन्ध नहीं कहा। उक्त प्रकारसे सातावेदनीयके बन्धक जीव भी तीन प्रकारके हो जाते हैं।

असातबन्धक जीव भी तीन प्रकारके हैं—द्विस्थानबन्धक, त्रिस्थानबन्धक, और चतुःस्थानबन्धक। जघन्य स्पर्शके लेकर उत्कृष्ट स्पर्शक तक असातावेदनीयका अनुभाग चार भागोंमें विभक्त है। उनमेंसे प्रथम खण्ड नीमके समान है, दूसरा खण्ड काजीरके समान है, तीसरा खण्ड बिषके समान है और चौथा खण्ड हाला-हलके समान है। जिसमें प्रारम्भके दो स्थान होते हैं उसे द्विस्थानबन्ध कहते हैं, जिसमें प्रारम्भके तीन स्थान होते हैं उसे त्रिस्थानबन्ध कहते हैं तथा जिसमें चारों स्थान होते हैं उसे चतुःस्थानबन्ध कहते हैं। इस प्रकार असाताके उक्त स्थानोंके बन्धक जीव भी तीन प्रकारके होते हैं।

यहाँ सातावेदनीयके चतुःस्थानबन्धक जीव सबसे विशुद्ध होते हैं। यहाँ अत्यन्त तीव्र कथायके अभाव-स्वरूप मन्द कथायका नाम विशुद्धता है। वे अत्यन्त मन्द संकलेश परिणामवाले होते हैं यह इसका तात्पर्य है। उनसे सातावेदनीयके त्रिस्थानबन्धक जीव संकिलष्टतर होते हैं अर्थात् उत्कट कथायवाले होते हैं। उनसे सातावेदनीयके द्विस्थानबन्धक जीव संकिलष्टतर होते हैं। अर्थात् सातावेदनीयके त्रिस्थानबन्धक जीव जितने उत्कट कथायवाले होते हैं उनसे द्विस्थानबन्धक जीव और अधिक संकलेशयुक्त कथायवाले होते हैं।

असातावेदनीयके द्विस्थानबन्धक जीव सबसे विशुद्ध होते हैं। अर्थात् मन्द कषायवाले होते हैं। उनसे त्रिस्थानबन्धक जीव संकिलपटतर होते हैं। अर्थात् अति उत्कट संकलेश युक्त होते हैं। उनसे चतुःस्थानबन्धक जीव संकिलपटतर होते हैं। अर्थात् अत्यन्त बहुत कषायवाले होते हैं।

इस कथनसे यह स्पष्ट हो जाता है कि केवल कषायकी मन्दता होना इ सका नाम विशुद्धि और कषायकी तीव्रताका होना इसका नाम संकलेश नहीं है, क्योंकि कषायकी मन्दता और तीव्रता विशुद्धि और संकलेश दोनोंमें देखी जाती है, अत आलम्बन भेदमें विशुद्धि और संकलेश समझना चाहिए। जहाँ मन्चे देव, गुण और शास्त्र तथा दया दानादिका आलम्बन हो वह कषाय विशुद्धि स्वरूप कहलाती है तथा जहाँ संसारके प्रयोजन भूत पंचेन्द्रियोंके विषयादि आलम्बन हो वह कषाय संकलेश स्वरूप कहलाती है। कषायकी मन्दता और तीव्रता दोनों स्थलोंपर सम्भव है।

इस हिमावसे ज्ञानावरणीय कर्मके स्थिति बन्धका विचार करनेपर विदित होना है कि माता वेदनीयके चतुःस्थान बन्धक जीव ज्ञानावरणीयका जघन्य स्थिति बन्ध करते हैं। यहाँ दो बात विशेष ज्ञातव्य है। प्रथम यह कि उक्त जीव ज्ञानावरणीयका जघन्य स्थिति बन्ध ही करते हैं ऐसा एकान्तसं नही समझना चाहिए। किन्तु ज्ञानावरणका अजघन्य स्थितिबन्ध भी उक्त जीवोंके देखा जाता है। द्वितीय यह कि यहाँ ज्ञानावरण कहनेसे सभी ध्रुव प्रकृतियोंको ग्रहण करना चाहिए।

माता वेदनीयके त्रिस्थान बन्धक जीव ज्ञानावरणका अजघन्य अनुत्कृष्ट स्थितिबन्ध करते हैं। यहाँ यद्यपि अजघन्यमें उत्कृष्टका और अनुत्कृष्टमें जघन्यका परिग्रह हो जाता है पर उक्त जीव ज्ञानावरणकी उत्कृष्ट और जघन्य स्थितिका बन्ध नहीं करते हैं, क्योंकि उक्त जीवोंमें इन दोनों स्थितियोंके बन्धकी योग्यता नहीं होती है।

साता वेदनीयके द्विस्थान बन्धक जीव सातावेदनीयका ही उत्कृष्ट स्थितिबन्ध करते हैं। यहाँ उक्त जीव सातावेदनीयका ही उत्कृष्ट स्थितिबन्ध करते हैं इस कथनका यह आशय है कि वे ज्ञानावरण कर्मको उत्कृष्ट स्थितिका बन्ध नहीं करते। यह आशय नहीं कि वे मात्र सातावेदनीय कर्मकी उत्कृष्ट स्थितिका ही बन्ध करते हैं। किन्तु वे साता वेदनीयकी अनुत्कृष्ट स्थिति का भी बन्ध करते हैं। उक्त कथनका यह आशय यहाँ समझना चाहिए।

असातावेदनीयके द्विस्थान बन्धक जीव ज्ञानावरणीयकी वहाँ सम्भव जघन्य स्थितिका बन्ध करते हैं त्रिस्थान बन्धक जीव ज्ञानावरणकी अजघन्य अनुत्कृष्ट स्थितिका बन्ध करते हैं, क्योंकि इनके उत्कृष्ट संकलेश-रूप और अति विशुद्ध दोनों प्रकारके परिणाम नहीं पाये जाते। चतुःस्थान बन्धक जीव अगताके ही उत्कृष्ट स्थिति बन्धके साथ ज्ञानावरणका भी उत्कृष्ट स्थिति बन्ध करते हैं।

यहाँपर ज्ञानावरण कर्मकी मुख्यतासे उसके जघन्य और उत्कृष्ट स्थितिबन्धके स्वामीका विचार किया। उक्त तथ्योंको ध्यानमें रखकर इसी प्रकार अन्य सात कर्मोंके विषयमें भी जान लेना चाहिए।

७. एक जीवकी अपेक्षाकाल-अन्तरप्ररूपणा

स्थितिबन्ध चार प्रकारका है—जघन्यस्थितिबन्ध, उत्कृष्टस्थितिबन्ध, अजघन्यस्थितिबन्ध और अनुत्कृष्टस्थितिबन्ध। हम पहले साध आदि चारों अनुयोग द्वारोकी अपेक्षा उत्कृष्ट आदि चारों स्थितिबन्धोका तथा स्वामित्वका उद्घोष कर आये हैं उसे ध्यानमें रखकर किस कर्मके किस स्थितिबन्धका जघन्य और उत्कृष्ट काल कितना होता है यह एक जीवकी अपेक्षा काल और अन्तरप्ररूपणमें बतलाया गया है। इसी प्रकार नाना जीवोंकी अपेक्षा क्षेत्र आदि शेष अनुयोग द्वारोका विचार कर लेना चाहिए।

८. भुजगार-पदनिक्षेप-वृद्धि अर्थाधिकार

भुजगार स्थितिबन्ध—पिछले समयमें कम स्थितिबन्ध होकर अगले समयमें अधिक स्थितिका बन्ध होना भुजगार स्थितिबन्ध कहलाता है। पिछले समयमें अधिक स्थितिबन्ध होकर अगले समयमें कम स्थितिबन्ध होना अल्पतर स्थितिबन्ध कहलाता है। पिछले समयमें जितना स्थितिबन्ध हुआ हो, अगले समयमें उतना ही स्थितिबन्ध होना अवस्थित स्थितिबन्ध कहलाता है तथा पिछले समयमें स्थितिबन्ध न होकर अगले समयमें पुनः स्थितिबन्ध होने लगना अवक्तव्य स्थितिबन्ध कहलाता है। इस अनुयोगद्वारामें इन चारों स्थितिबन्धोंकी अपेक्षा समुत्कीर्तना, स्वामित्व, एक जीवकी अपेक्षा काल, अन्तर, नाना जीवोंकी अपेक्षा भंग विचय, भागाभाग, परिमाण श्रेय, स्पर्शन, काल, अन्तर भाव और अल्पबहुत्व इन अनुयोगद्वारोंका आलम्बन लेकर ज्ञानावरणादि आठों कर्मोंके स्थितिबन्धका विचार किया गया है।

पदनिक्षेप—भुजगार विशेषको पदनिक्षेप कहते हैं। इसमें स्थितिबन्धकी उत्कृष्ट वृद्धि, उत्कृष्ट हानि और उत्कृष्ट अवस्थान तथा जघन्य वृद्धि, जघन्य हानि और जघन्य अवस्थान इन छह पदों द्वारा समुत्कीर्तना, स्वामित्व और अल्पबहुत्व इन तीन अनुयोग द्वारोंका आलम्बन लेकर स्थितिबन्धका विचार किया गया है।

वृद्धि—पदनिक्षेपविरोधको वृद्धि कहते हैं। इसमें स्थितिबन्ध सम्बन्धी चार वृद्धि, चार हानि, अवस्थित और अवक्तव्य इन पदों द्वारा समुत्कीर्तना आदि १० अनुयोग द्वारोंका आलम्बन लेकर ज्ञानावरणादि कर्मोंकी स्थितिबन्धका विचार किया गया है।

९. अध्यवसान बन्ध प्ररूपणा

इसमें मुख्यतया तीन अनुयोग द्वार हैं—प्रकृति, समुदाहार, स्थिति समुदाहार, और जीव समुदाहार।

प्रकृति समुदाहारमें किस कर्मकी कितनी प्रकृतियाँ हैं इसका निर्देश करनेके बाद उनका अल्पबहुत्व बतलाया गया है।

स्थिति समुदाहारमें प्रमाणानुगम, श्रेणिप्ररूपणा और अनुकृष्टि प्ररूपणा इन तीन अधिकारोंके द्वारा ज्ञानावरणादि कर्मोंकी जघन्य स्थितिसे लेकर उत्कृष्ट स्थिति तक सभी स्थितिके अध्यवसान स्थानोंका उद्घापोह किया गया है। साधारणतः स्थितिबंधाध्यवसान स्थानोंका स्वरूप निर्देश हम पहले कर आये हैं। समयसारके आसव अधिकारमें बन्धके हेतुओंका निर्देश करते हुए वे जीव परिणाम और पुद्गल परिणाम के भेदसे दो प्रकारके बतलाकर लिखा है कि जो मिथ्यात्व, अविरति, कषाय और योगरूप पुद्गलके परिणाम हैं वे कर्मबन्ध के हेतु हैं तथा जो राग, द्वेष और मोहरूप जीवके परिणाम हैं वे पुद्गलके परिणामरूप आसवके हेतु होनेसे कर्मबन्धके हेतु कहे गये हैं। यह सामान्य विवेचन है। इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि जिस कर्मके जितने उदयविकल्प हैं उनसे युक्त होकर ही ये द्रव्य और भावरूप आसवके भेद कर्मबन्धके हेतु होते हैं, इसलिए प्रकृतमें स्थितिबंधाध्यवसान स्थानोंमें प्रत्येक कर्मके उदयविकल्पोंको ग्रहण किया गया है ऐसा यहाँ समझना चाहिए।

जीवसमुदाहारमें ज्ञानावरणादि कर्मोंके बन्धक जीवोंको सातबन्धक और असातबन्धक ऐसे दो भागोंमें विभक्त कर और उनके आश्रयसे विशद विवेचन कर इस अर्थाधिकारको समाप्त किया गया है। इस सम्बन्धमें स्पष्ट विवेचन हम पहले ही कर आये हैं। इस समय कथनको हृदयगम करनेके लिए वेदनाखण्ड पुस्तक ११ की द्वितीय चुलिकाका सांगोपाग अध्ययन करना आवश्यक है।

१०. उत्तर प्रकृति स्थितिबन्ध अर्थाधिकार

पूर्वमें मूल प्रकृतियोंकी अपेक्षा स्थितिबन्धका प्रकृतमें प्रयोधनीय जैसा स्पष्टीकरण किया है उसी प्रकार उत्तर प्रकृतियोंकी अपेक्षा स्पष्टीकरण जानना चाहिए। जो मूल प्रकृतियोंके स्थितिबन्धका विवेचन

करते हुए अनुयोगद्वारा स्वीकार किये गये हैं वे ही यहाँ स्वीकार कर उत्तर प्रकृति स्थितिवन्धकी प्ररूपणाकी गई है ।

अनुभागबन्धकी अपेक्षा ज्ञानावरणादि कर्मोंकी सब प्रकृतियाँ दो भागोंमें विभक्त हैं । पुण्य प्रकृतियाँ और पाप प्रकृतियाँ । पुण्य प्रकृतियोंको प्रशस्त प्रकृतियाँ और पाप प्रकृतियोंको अप्रशस्त प्रकृतियाँ भी कहते हैं । किन्तु स्थितिवन्धकी अपेक्षा तिर्यञ्चायु, मनुष्यायु और देवायुको छोड़कर शेष ११७ प्रकृतियोंका उत्कृष्ट स्थितिवन्ध यथासम्भव उत्कृष्ट मङ्गलेश या तत्प्रायोग्य मङ्गलेश परिणामोंमें होता है, इसलिए शुभ और अशुभ इन सब प्रकृतियोंकी स्थिति अशुभ ही मानी गई है । मात्र पूर्वोक्त तीन आयुओंका उत्कृष्ट स्थितिवन्ध यथा सम्भव तत्प्रायोग्य विशुद्ध परिणामोंमें होता है, इसलिए इन तीन आयुओंकी उत्कृष्ट स्थिति शुभ मानी गई है । यहाँ इतना विशेष समझना चाहिए कि उक्त ११७ प्रकृतियोंमेंसे जिन प्रकृतियोंमेंसे जिन प्रकृतियोंका उत्कृष्ट स्थितिवन्ध सातावेदनीयके बन्धकालमें होता है वहाँ उत्कृष्ट संकलेश या तत्प्रायोग्य संकलेशका अर्थ सातावेदनीयके बन्ध योग्य जघन्य या तत्प्रायोग्य जघन्य विशुद्धिके अन्तर्गत मङ्गलेश परिणाम लिया गया है । तथा जिन प्रकृतियोंका उत्कृष्ट स्थितिवन्ध असातावेदनीयके बन्धकालमें होता है वहाँ उत्कृष्ट मङ्गलेश या तत्प्रायोग्य संकलेशका अर्थ असातावेदनीयके बन्ध योग्य उत्कृष्ट मङ्गलेश या तत्प्रायोग्य उत्कृष्ट संकलेशके अन्तर्गत संकलेश परिणाम लिया गया है । इन ११७ प्रकृतियोंके अतिरिक्त शेष तीन आयुओंका उत्कृष्ट स्थितिवन्ध यथास्थान सातावेदनीयके बन्ध योग्य तत्प्रायोग्य विशुद्धिरूप परिणामोंके कालमें होता है ।

यह सब प्रकृतियोंके उत्कृष्ट स्थितिवन्धके स्वामित्वका विचार है । सब प्रकृतियोंके जघन्य स्थितिवन्धके स्वामित्वका विचार करते समय तह विशेषरूपसे जातव्य है कि जिन प्रकृतियोंका जघन्य स्थितिवन्ध क्षणकश्रेणिके जीव करते हैं उनके लिए जिन विशेषणोंका प्रयोग किया गया है उनमें वे सब विशुद्ध होते हैं या तत्प्रायोग्य विशुद्ध होते हैं, इस प्रकारका कोई भी विशेषण नहीं दिया गया है । जब कि ऐसे जीवोंके उत्तरोत्तर प्रति समय अनन्तगुणी विशुद्ध होती जाती है । ऐसा क्यों किया गया है यह एक प्रश्न है ? समाधान यह है कि ये जीव शुद्धोपयोगी होते हैं, इसलिए इनके जितना कषयायाश पाया जाता है वह सब अनुद्धिपूर्वक ही होता है । यही कारण है कि इन्हें उक्त प्रकारके कषयायाशकी अपेक्षा 'सर्व विशुद्ध या तत्प्रायोग्य विशुद्ध' विशेषणमें विशेषित नहीं किया गया है । इतना अवश्य है कि इनके प्रति समय उत्तरोत्तर अनन्तगुणी हानिको लिए हुए वह कषयायाश पाया अवश्य जाता है, इसलिए इस अपेक्षामें उनके उत्तरोत्तर प्रति समय अनन्तगुणी विशुद्धिका भी मद्भाव बतलाता गया है । शेष प्रकृतियोंके जघन्य स्थितिवन्धके स्वामित्वके विषयमें ऐसा समझना चाहिए कि जिन प्रकृतियोंका जघन्य स्थितिवन्ध सातावेदनीयके बन्धकालमें होता है वहाँ उन प्रकृतियोंके जघन्य स्थितिवन्धके योग्य जो परिणाम होते हैं वे सातावेदनीयके बन्धयोग्य विशुद्धिकी जातिके होते हैं और जिन प्रकृतियोंका जघन्य स्थितिवन्ध असातावेदनीयके बन्धकालमें होता है वहाँ उन प्रकृतियोंके जघन्य स्थितिवन्धके योग्य जो परिणाम होते हैं वे असातावेदनीयके बन्ध योग्य संकलेश परिणामोंकी जातिके होते हैं ।

यह सब प्रकृतियोंके स्थितिवन्धके स्वामित्वका विचार है । अन्य अनुयोग द्वारोंका उल्हास इस आधारसे कर लेना चाहिए, क्योंकि यह अनुयोगद्वारा शेष अनुयोगद्वारों की योनि है ।

३. अनुभाग बन्ध

फलदान शक्तिको अनुभाग कहते हैं । ज्ञानावरणादि मूल और उनकी उत्तर प्रकृतियोंका बन्ध होने पर उनमें जो फलदान शक्ति प्राप्त होती है उसे अनुभाग बन्ध कहते हैं । वह मूल प्रकृति अनुभाग बन्ध और उत्तर

प्रकृति अनुभाग बन्धके भेदसे दो प्रकारका है। उन्हीं दोनों अनुभाग बन्धोंका इस अर्थाधिकारमें निरूपण किया गया है। सर्वप्रथम मूलप्रकृति अनुभाग बन्धके प्रसंगसे ये दो अनुयोग द्वार निबद्ध किये गये हैं— निषेक प्ररूपणा और स्पर्शक प्ररूपणा। ज्ञानावरणादि कर्मोंमेंसे जिसमें देशघाति या सर्वघाति जो स्पर्शक होते हैं वे आदि वर्गणासे लेकर आगेकी वर्गणाओंमें सर्वत्र पाये जाते हैं। इस विषयका प्रतिपादन निषेक प्ररूपणामें किया गया है। अनन्तानन्त अविभाग प्रतिच्छेदोंका एक वर्ग होता है, सिद्धिके अनन्तवे भाग और अभव्यसे अनन्त गुणे वर्गोंकी एक वर्गणा होती है, तथा उतनी ही वर्गणाओंका एक स्पर्शक होता है इस विषयका विवेचन स्पर्शक प्ररूपणामें किया गया है।

२४. अनुयोग द्वार

आगे उक्त अर्थपदके अनुसार २४ अनुयोग द्वारोंका आलम्बन लेकर ओष और आदेशसे अनुभाग बन्धको विस्तारसे निबद्ध किया गया है। अनुयोग द्वारोंके नाम वे ही हैं जिनका निर्देश प्रकृति बन्धके निरूपणके प्रसंगसे कर आये है। मात्र प्रकृति बन्धमें प्रथम अनुयोग द्वारका नाम प्रकृति समुत्कीर्तन है और इस अर्थाधिकारमें प्रथम अनुयोग द्वारका नाम संज्ञा है।

१ संज्ञा अनुयोग द्वार

संज्ञाके दो भेद हैं—घाति संज्ञा और स्थान संज्ञा। ज्ञानावरणादि आठ कर्मोंमेंसे कौन कर्म घाति है और कौन अघाति है इस विषयका ऊह्यपोह करते हुए बतलाया है कि ज्ञानावरण, दर्शनावरण, मोहनीय और अन्तराय ये चार घाति कर्म हैं। तथा शेर चार अघाति कर्म हैं। जो आत्माके ज्ञान, दर्शन, सम्यक्त्व, चारित्र्य सुख, वीर्य, दान, लाभ, भोग, और उपभोग आदि गुणोंका घात करते हैं उन्हें घाति कर्म कहते हैं तथा जो इन गुणोंके घातनेमें समर्थ नहीं हैं उन्हें अघाति कर्म कहते हैं। अघाति कर्मोंमेंसे वेदनीय कर्मके उदयसे पराश्रित सुख, दुःखकी उत्पत्ति होती है। आयु कर्मके उदयसे नारक आदि भावोंमें अवस्थिति होती है। नाना कर्मके उदयसे नारकादि गतिरूप जीव भावोंकी तथा विविध प्रकारके शरीरादिकी उत्पत्ति होती है तथा गीत्र कर्मके उदयसे जीवमें ऊँच और नीच आचारके अनुकूल जीवभावकी उत्पत्ति होती है।

स्थान संज्ञाद्वारा घाति और अघाति कर्म विषयक अनुभागके तारतम्यकी बतलानेवाले स्थानोंका निर्देश किया गया है। उनमेंसे घाति कर्म सम्बन्धी स्थान चार प्रकार के हैं—एकस्थानीय, द्विस्थानीय, त्रिस्थानीय और चतुःस्थानीय। जिसमें लताके समान लचीला अति अल्प फलदान शक्तियुक्त अनुभाग पाया जाता है वह एक स्थानीय अनुभाग कहलाता है। जिसमें दारुके (काष्ठके) समान कुछ सघन और कठिन फलदान शक्तियुक्त अनुभाग पाया जाता है वह द्विस्थानीय अनुभाग कहलाता है। जिसमें हड्डीके समान सघन होकर अति कठिन फलदान शक्तियुक्त अनुभाग पाया जाता है वह त्रिस्थानीय अनुभाग कहलाता है, तथा जिसमें पाषाणके समान अति कठिनतर सघन फलदान शक्तियुक्त अनुभाग पाया जाता है वह चतुःस्थानीय अनुभाग कहलाता है। इस प्रकार उक्त विधिसे घाति कर्मोंका अनुभाग चार प्रकारका है। उसमेंसे एकस्थानीय अनुभाग और द्विस्थानीय अनुभागके प्रारम्भका अनन्तवा भाग यह देशघाति है, शेष सर्व अनुभाग सर्वघाति है।

प्रयास और अप्रयासके भेदसे अघाति कर्म दो प्रकारके हैं। उनमेंसे प्रत्येक कर्ममें चार-चार प्रकारका अनुभाग पाया जाता है। पहले हम सातावेदनीय और अमातावेदनीय इन दो कर्मोंमें वह चार-चार प्रकारका अनुभाग कैसा होता है इसका स्पष्ट उल्लेख कर आये हैं उसी प्रकार वहाँ भी घटित कर लेना चाहिए। यहाँ यह निर्देश करना आवश्यक प्रतीत होता है कि अनुभागबन्धके प्रारम्भका एक ताडपत्र नुटित हो गया है। इस कारण प्ररूपणा तथा इससे आगेकी छह अनुयोग द्वार सम्बन्धी प्ररूपणा उपलब्ध नहीं है। साथ ही साधि,

अनादि, द्रुव और अद्रुव इन अनुयोग द्वारोंकी प्ररूपणाका बहुभाग भी उपलब्ध नहीं है। किन्तु इनके जो नाम हैं उनके अनुरूप ही उनमें विषय निबद्ध किया गया है। विशेष वक्तव्य न होनेसे यहाँ स्पष्टीकरण नहीं किया गया है।

२. स्वामित्व अनुयोगद्वार

इस अनुयोग द्वारके अन्तर्गत ज्ञानावरणादि कर्मोंके जघन्य और उत्कृष्ट अनुभाग बन्धके स्वामित्वका विचार करनेके पूर्व विशेष स्पष्टीकरणकी दृष्टिसे प्रत्ययानुगम, विपाकदेश और प्रशस्त-अप्रशस्त प्ररूपणा इन तीन अनुयोग द्वारोंको निबद्ध किया गया है।

प्रत्ययानुगम—प्रत्ययका अर्थ निमित्त, हेतु, साधन और कारण है। जीवोंके किन् परिणामोंको निमित्त कर इन ज्ञानावरणादि मूल व उत्तर प्रकृतियोंका बन्ध होता है इस विषयको इस अनुयोग द्वारमें निबद्ध किया गया है। वे परिणाम चार प्रकारके हैं—मिथ्यात्व, अविरति, कषाय और योग। परमार्थस्वरूप देव, गुरु, शास्त्र और पदार्थोंमें अयथायथ रूचिको मिथ्यात्व कहते हैं। निदानका अन्तर्भाव मिथ्यात्वमें ही होता है। प्राणातिपात, मूषावाद, अदत्तादान, अन्नहासेवन, परिग्रहका स्वीकार, मधु-मांस-पाच उदरबुर फलका सेवन, अभक्ष्य-भक्षण फूलोंका भक्षण, मद्यपान तथा भोजनवेलाके अतिरिक्त कालमें भोजन करना अविरति है। असंयम इसका दूसरा नाम है। क्रोध, मान माया और लोभ तथा राग और द्वेष ये सब कषाय हैं। तथा जीवोंके प्रदेश परिवर्तनका नाम योग है। इनमेंसे मिथ्यात्व अविरति और कषाय ये ज्ञानावरणादि छह कर्मोंके बन्धके हेतु हैं तथा उक्त तीन और योग ये चारों वेदनीय कर्मके बन्धके हेतु हैं।

यहाँ प्रारम्भके छह कर्मोंके बन्ध—हेतुओंमें योगको परिगणित न करनेका यह कारण है कि ग्यारवें आदि गुणस्थानोंमें योगका सद्भाव रहने पर भी उक्त कर्मोंका बन्ध नहीं होता। वैसे ऋतुसुप्त नयकी अपेक्षा सामान्य नियम यह है कि आठों कर्मोंका प्रकृतिबन्ध और प्रदशबन्ध योगमें होता है तथा स्थितिबन्ध और अनु-भागबन्ध कषायसे होता है। पर उस नियमकी यहाँ विवक्षा नहीं है। यहा जिम कर्मके साथ जिमकी त्रैकालिक अन्वय-व्यतिरेक रूप बाह्य व्याप्ति है उसके साथ उमका कायकारणभाव स्वीकार किया गया है। योगके साथ ऐसी व्याप्ति नहीं बनती, क्योंकि ग्यारवें आदि तीन गुणस्थानोंमें योगके रहने पर भी ज्ञानावरणादि छह कर्मोंका बन्ध नहीं होता, इसलिए इन छह कर्मोंके बन्धके हेतु मिथ्यात्व, अविरति और कषायको कहा है। यहाँ आयु कर्मके बन्धके हेतु जीवके कौन परिणाम है उमका उल्लेख उपलब्ध नहीं होता। आयु उत्तर प्रकृतियों की प्ररूपणामें नरकायुको मिथ्यात्व प्रत्यय तथा निर्यचायु और मनुष्यायुको मिथ्यात्व प्रत्यय और असंयम प्रत्यय तथा देवायुको मिथ्यात्व प्रत्यय, असंयम प्रत्यय और कषाय प्रत्यय बत शया है। इसमें विदित हाता है कि आयु कर्मका बन्ध मिथ्यात्व प्रत्यय, असंयम प्रत्यय और कषाय प्रत्यय होना चाहिए। अपनी-अपनी बन्ध व्युच्छितिको ध्यानमें रखकर उत्तर प्रकृतियोंके बन्ध प्रत्ययोंका विचार इनी विधिसे कर लेना चाहिए।

विपाक देश—छह कर्म जीवविपाकी है आयुकर्म भवविपाकी है तथा नामकर्म जीवविपाकी और पुद्गलविपाकी है। यहाँ जो कर्म जीवविपाकी है उनमें जीवकी नाआगम भावरूप विविध अवस्थाओं उत्पन्न होती है और नाम कर्मकी जो प्रकृतियाँ पुद्गलविपाकी है उनमें जीवके प्रदेशोंमें एक क्षत्रावगाही शरीरादिकी रचना होती है। पुद्गल-विपाकी कर्मोंके उदयसे जीवके नाआगमभावरूप अवस्था नहीं उत्पन्न होती। लक्ष्या कर्मका कार्य है और धनादिका संयाग लक्ष्याका कार्य है, अर्थात् व्यक्त या अव्यक्त जैसा कषयायाश और योग (मन, बन्ध और कायकी प्रवृत्ति) होता है उसके अनुसार धनादिका संयोग होता है। इस विवक्षाको ध्यानमें रख कर ही धनादिककी प्राक्तिकों कर्मका कार्य कहा जाना है।

प्रशस्त-अप्रशस्तप्ररूपणा—चारों धातिकर्म अप्रशस्त है तथा शेष चारों अघाति कर्म प्रशस्त और अप्रशस्त दोनों प्रकारके हैं। उत्तर भेदोंकी अपेक्षा प्रशस्त कर्म प्रकृतियाँ ४२ हैं और अप्रशस्त कर्म प्रकृतियाँ ८२ हैं।

वर्ण चतुष्क प्रशस्त और अप्रशस्त दोनों प्रकारके होने हैं, इसलिये उन्हें दोनोंमें सम्मिलित किया गया है। सरल होनेसे यहाँ उनके नामोंका निर्देश नहीं किया गया है।

इस व्यवस्थाके अनुसार उक्त ४२ प्रशस्त प्रकृतियोंका उत्कृष्ट अनुभागबन्ध यथास्थान अपने-अपने योग्य उत्कट विषुद्धिके कालमें होता है और ८२ अप्रशस्त प्रकृतियोंका उत्कृष्ट अनुभागबन्ध अपने-अपने योग्य उत्कट संकलेश परिणामवाले मिथ्यादृष्टिके होता है। किन्तु जघन्य अनुभागबन्धके लिए इससे विपरीत समझना चाहिए। अर्थात् प्रशस्त प्रकृतियोंका जघन्य अनुभागबन्ध यथास्थान अपने-अपने योग्य संकलेशके प्राप्त होने पर होता है और अप्रशस्त प्रकृतियोंका जघन्य अनुभागबन्ध यथास्थान अपने-अपने योग्य विशुद्धिके प्राप्त होनेपर होता है। यहाँ प्रथम इस बातका उल्लेख करना आवश्यक प्रतीत होता है कि सातावेदनीय, असातावेदनीय, स्थिर-अस्थिर, शुभ-अशुभ और यशःकीर्ति-अपयशःकीर्ति इन चार युगलोकके जघन्य अनुभागबन्धके स्वामी क्रमसे चारों गतिके परिवर्तमान मध्यम परिणामवाले मिथ्यादृष्टिके और सम्यग्दृष्टिके बतलाया गया है। जबकी गोमटसार कर्मकाण्डमें परिवर्तमान मध्यम परिणामवाले जीवोंके स्थानमें अपरिवर्तमान मध्यम परिणामवाले जीव लिये गये हैं। वेदनाखण्ड में जो अनुभाग बन्धके अल्पबहुत्वको सूचित करनेवाला ६४ पदवाला अल्पबहुत्व आया है उगमें मध्यम परिणामवाला इन प्रकृतियोंका जघन्य अनुभागबन्ध करता है ऐसा उल्लेख नहीं किया है। किन्तु वहाँ अयशः कीर्ति सर्व-विशुद्ध यशः कीर्तिका अति तीव्र संकिल्लित और सातावेदनीयका सर्वविशुद्ध जीव जघन्य अनुभागबन्ध करना है ऐसा बतलाया है। इतना ही नहीं, किन्तु आग चलकर त्रयादि दश युगलके जघन्य अनुभागबन्धके स्वामीको सातासाता-वेदनीयके यमान जाननेकी सूचनाकी है, जबकि महाबन्धमें इन प्रकृतियोंके जघन्य अनुभागबन्धका स्वामी मध्यम परिणामवाला ही लिया गया है। गोमटसार कर्मकाण्डमें विषयमें अनियम देखा जाता है। प्रति समय उत्तरोत्तर वर्तमान या हीयमान जो संकलेश या विशुद्धिरूप परिणाम हाते हैं वे अपरिवर्तमान कहलाते हैं तथा जिन परिणामोंमें स्थित यह जीव परिणामान्तरको प्राप्त होकर एक, दो आदि समयों द्वारा पुनः उन्हीं परिणामोंको प्राप्त करता है उनके वे परिणाम परिवर्तमान परिणाम कहलाते हैं। इस दृष्टिसे उक्त पूरा प्रकरण विचारणीय है। यह संक्षेपमें मूल व उत्तर प्रकृतियोंकी अंक्षा उत्कृष्ट और जघन्य स्वामित्वकी मीमासा है। विस्तार भयसे अन्य अनुयोगद्वारों व भुजगार आदि अर्थाधिकारिका ऊहापांछ यहाँ नहीं किया गया है।

अनुभागबन्धाध्यवसानस्थान प्ररूपणा

जिन परिणामोंसे अनुभागबन्ध होता है उन्हें अनुभागबन्धाध्यवसानस्थान कहते हैं। वे एक-एक स्थिति-बन्धाध्यवसानस्थानोंके प्रति असंख्यात लोक प्रमाण होते हैं। किन्तु यहाँ पर कारणमें कार्यका उपचार करके अनुभागबन्धाध्यवसानस्थानोंसे अनुभाग स्थान लिये गये हैं। प्रकृतमें १२ अनुयोगद्वारा ज्ञातव्य है—अविभाग प्रतिच्छेदप्ररूपणा स्थानप्ररूपणा, काण्डकप्ररूपणा, ओजयुग्मप्ररूपणा, पटस्थानप्ररूपणा, अधस्तनस्थानप्ररूपणा, समयप्ररूपणा, वृद्धिप्ररूपणा, यवमध्यप्ररूपणा, पर्यवसानप्ररूपणा और अत्यलबहुत्वप्ररूपणा।

अविभागप्रतिच्छेदप्ररूपणा—एक परमाणुमें जो जघन्यरूपसे अवस्थित अनुभाग है उसकी अविभाग-प्रतिच्छेदसंज्ञा है। इस दृष्टिसे विचार करने पर एक कर्मप्रदेशमें सब जीवोंसे अनन्तगुण अविभागप्रतिच्छेद पाये जाते हैं। उनकी वर्ग संज्ञा है। ऐसे सदृश अविभागप्रतिच्छेदवाले जितने कर्मप्रदेश उपलब्ध होते हैं उनकी वर्गणा संज्ञा है। इससे एक अधिक अविभागप्रतिच्छेदोंसे युक्त जितने कर्मप्रदेश पाये जाते हैं उनसे दूसरी वर्गणा बनती है। प्रत्येक वर्गणामें अभव्योंसे अनन्तगुण और सिद्धोंके अनन्तवे भागप्रमाण वर्ग पाये जाते हैं। इस प्रकार उत्तरोत्तर क-एक अविभागप्रतिच्छेदकी वृद्धि हुए, अभव्योंसे अनन्तगुणी और सिद्धोंके अनन्तवे भाग-प्रमाण वर्गणों उत्पन्न होती हैं। उन सब वर्गणाओंके समूहको स्पर्धक कहते हैं। इसी विधिसे दूसरा स्पर्धक

उत्पन्न होता है। इतनी विशेषता है कि प्रथम स्पर्धककी अन्तिम वर्गणाके एक वर्गमें जितने अविभागप्रतिच्छेद होते हैं उससे दूसरे स्पर्धककी प्रथम वर्गणाके एक वर्गमें सब जीवोंसे अनन्तगुणे अविभागप्रतिच्छेद होते हैं। इस प्रकार अभव्योसे अनन्तगुणे और सिद्धोंके अनन्तत्वे भागप्रमाण स्पर्धकोंका एक स्थान होता है।

स्थानप्ररूपणा—एक समयमें एक जीवमें जो कर्मका अनुभाग दृष्टिगोचर होता है उसकी स्थानसंज्ञा है। नानाजीवोंकी अपेक्षा ये अनुभाग बन्धस्थान असंख्यात लोकप्रमाण होते हैं।

अन्तरप्ररूपणा—पूर्वमें जो अनुभागबन्ध स्थान बतलाये हैं उनमेंसे एक अनुभागबन्धस्थानमें दूसरे अनुभागबन्धस्थानमें अविभागप्रतिच्छेदोंकी अपेक्षा सब जीवोंसे अनन्तगुणा अन्तर पाया जाता है। उपरिस्तन स्थानमेंसे अवस्तन स्थानको घटाकर जो लब्ध आवे उसमें एक कम करने पर उक्त अन्तर प्राप्त होता है यह उक्त कथनका तात्पर्य है।

काण्डकप्ररूपणा—अनन्तभाग वृद्धिकाण्डक, असंख्यात भाग वृद्धिकाण्डक, संख्यात भाग वृद्धिकाण्डक, संख्यातगुणवृद्धिकाण्डक, असंख्यातगुणवृद्धिकाण्डक और अनन्तगुणवृद्धिकाण्डक इस प्रकार इन छहके आधारसे इसमें वृद्धिका विचार किया गया है।

ओजयुग्मप्ररूपणा—इस द्वारा वर्ग, स्थान और काण्डक ये कृतयुग्मरूप है या बादर युग्मरूप है, या कनि (?) ओजरूप है, नेजोजरूप है इसका ऊहापोह करने हुए अविभाग प्रतिच्छेद, स्थान और काण्डक ये त्रैगुण कृतयुग्मरूप है यह बतलाया गया है।

षट्स्थानप्ररूपणा—अनन्तभागवृद्धि, असंख्यातभागवृद्धि, संख्यातभागवृद्धि, संख्यातगुणवृद्धि, असंख्यातगुणवृद्धि और अनन्तगुणवृद्धि यह छह वृद्धियाँ हैं इनका प्रमाण कितना है यह इन प्ररूपणामें बतलाया गया है।
अधस्तन स्थानप्ररूपणा—कितनी बार अनन्तभाग वृद्धि होनेपर एक बार असंख्यातभाग वृद्धि होती है इत्यादि विचार इस प्ररूपणामें किया गया है।

समय प्ररूपणा—जितने भी अनुभाग बन्धस्थान है उनमेंसे कौन अनुभाग बन्धस्थान कितने काल तक बन्धको प्राप्त होता है इसका ऊहापोह इस प्ररूपणामें किया गया है।

वृद्धिप्ररूपणा—षड्गुणी हानि-वृद्धि और तन्मन्वन्धी कालका विचार इस प्ररूपणामें किया गया है।
यवमध्यप्ररूपणा—यवमध्य दो प्रकारका है—जीव यवमध्य और काल यवमध्य। यहाँ काल यवमध्य विवक्षित है। यद्यपि समयप्ररूपणाके द्वारा ही यवमध्यकी सिद्धि हो जाती है फिर भी किस वृद्धि या हानिसे यवमध्यका प्रारम्भ और समाप्ति होती है इस तथ्यका निर्दश करनेके लिए यवमध्यप्ररूपणा पृथक्की गई है।

पर्यवसान प्ररूपणा—सूक्ष्म एकेन्द्रिय जीवके जघन्य अनुभागस्थानसे लेकर समस्त स्थानोंमें अनन्त गुणके ऊपर अनन्तगुणा होना यह इस प्ररूपणामें बतलाया गया है।

अल्पबहुत्वप्ररूपणा—इसमें अनन्तरोपनिधा और परम्परोपनिधा इन दो अनुयोग द्वारोंका आलम्बन लेकर अनन्तगुण वृद्धिस्थान और असंख्यात गुणवृद्धिस्थान आदि कौन कितने होते हैं इसका ऊहापोह किया गया है।

इस प्रकार उक्त बारह अविचारों द्वारा अनुभागबन्धाध्यवसान स्थानोंका ऊहापोह करनेके बाद जीव समुदाहार सम्बन्धी आठ अनुयोग द्वारोंका ऊहापोह किया गया है। वे आठ अनुयोगद्वार इस प्रकार हैं—एक-स्थान जीव प्रमाणानुगम, निरन्तरस्थान जीव प्रमाणानुगम, मात्रस्थान जीव प्रमाणानुगम, नाना जीव काल-प्रमाणानुगम, वृद्धिप्ररूपणा, यवमध्यप्ररूपणा, स्पर्शनप्ररूपणा, और अल्पबहुत्व प्ररूपणा।

एकस्थान जीवप्रमाणानुगम—एक-एक अनुभाग बन्धाध्यवसान स्थानमें अनन्त जीव पाये जाते हैं यह बतलाया गया है। यहाँ यह विचार सब सकषाय जीवोंकी अपेक्षा किया जा रहा है, केवल त्रस जीवोंकी अपेक्षा नहीं, इतना विशेष समझना चाहिए।

निरन्तरस्थान जीवप्रमाणानुगम—इसमें सब अनुभाग बन्धाध्यवसान स्थान जीवोंसे विरहित नहीं है यह बतलाया गया है।

सान्तरस्थान जीवप्रमाणानुगम—इसमें ऐसा कोई अनुभागबन्धाध्यवसान स्थान नहीं है जो जीवोंसे विरहित हो यह बतलाया गया है।

नानाजीवकालानुगम—एक-एक अनुभागबन्धाध्यवसान स्थानमें नाना जीव सर्वदा पाये जाते हैं यह बतलाया गया है।

वृद्धिप्ररूपणा—इसमें अनन्तरोपनिधा और परम्परोपनिधा इन दो अनुयोगद्वारोंका आलम्बन लेकर किस अनुभागबन्धाध्यवसान स्थानमें कितने जीव होते हैं यह ऊहापोह किया गया है।

यवमध्यप्ररूपणा—इसमें सब अनुभागबन्धाध्यवसान स्थानोंके असंख्यातवें भागमें यवमध्य होता है तथा यवमध्यके नीचे अनुभागबन्धाध्यवसान स्थान धोडे होते हैं और उसके ऊपर असंख्यातगुणे होते हैं यह बतलाया गया है।

स्पर्शप्ररूपणा—इसमें किस अपेक्षासे कितना स्पर्शनकाल होता है इसका विचार किया गया है।

अल्पबहुत्वप्ररूपणा—इसमें किसमें कितने जीव पाये जाते हैं इसका ऊहापोह किया गया है।

उत्तर प्रकृति अनुभागबन्धके प्रसंगसे अध्यवसान समुदाहारका विचार करते हुए ये तीन अनुयोगद्वार निबद्ध किये गये हैं—प्रकृति समुदाहार, स्थिति समुदाहार, और तीव्र मन्दता। इनमेंसे प्रकृति समुदाहारके एक अबान्तर भेद प्रमाणानुगमे अनुसार सब प्रकृतियोंके अनुभागबन्धाध्यवसान असंख्यात लोक प्रमाण बतलाकर यह विषय निर्देश किया गया है कि अगमवेद मार्गणा और सूक्ष्मसाम्पराय संयतमार्गणामे एक-एक ही परिणाम स्थान होता है। इसका कारण यह है कि नीचा गुणस्थान अनिवृत्तिकरण है। उसके प्रत्येक समयमें अन्य-अन्य एक ही परिणाम होता है। इसी प्रकार सूक्ष्मसाम्पराय गुणस्थानमें भी प्रत्येक समयमें अन्य-अन्य एक ही परिणाम होता है, दोनों गुणस्थानोंमें जो प्रतिममय अनन्तगुणी विशुद्धिको लिये हुए होता है। यही कारण है कि उक्त दोनों मार्गणाओंमें वहाँ बन्ध योग्य प्रकृतियोंका एक-एक परिणामस्थान स्वीकार किया गया है। आगे पूर्वोक्त तीनों अनुयोगद्वारोंको निबद्ध कर अनुभाग बन्ध अर्थाधिकार समाप्त किया गया है।

४. प्रदेशबन्ध

कार्मण वर्णणाओंका योगके निमित्तसे कर्मभावको प्राप्त होकर जीव प्रदेशोंमें एकक्षेत्रावगाह होकर अवस्थित रहनेको प्रदेशबन्ध कहते हैं। इस त्रिधिसमें जो कर्मपुञ्ज जीव प्रदेशोंमें एक क्षेत्रावगाहरूपसे अवस्थित होता है वह सिद्धोंके अनन्तवें भाग प्रमाण और अभव्योंसे अनन्त गुणा होता है। इस प्रकार प्रत्येक समयमें बन्धको प्राप्त होने वाले कर्मपुञ्जकी समयबद्ध मंजा है। मूल प्रकृति प्रदेशबन्ध और उत्तर प्रकृति प्रदेशबन्धके भेदसे वह दो प्रकारका है।

अब किस कर्मको किस हिस्सावसे कर्मपुंज मिलता है इसका सफारण निर्देश करते हैं। जब आठों कर्मोंका बन्ध होता है तब आयु कर्मका स्थितिबन्ध सबसे स्तोक होनेके कारण उसके हिस्सेमें सबसे कम कर्मपुंज आता है। वेदनीयको छोड़कर शेष कर्मोंको अपने-अपने स्थिति बन्धके अनुसार कर्मपुंज बटवारेमें आता है।

इसलिए नाम कर्म और गोत्र कर्मसे प्रत्येकको उससे विशेष अधिक कर्मपुञ्ज प्राप्त होता है। ज्ञानावरण, दर्शनावरण और अन्तराय कर्मसे प्रत्येकको उससे विशेष अधिक कर्मपुंज प्राप्त होता है। मोहनीय कर्मको उससे विशेष कर्मपुंज प्राप्त होता है। तथा वेदनीय कर्मके निमित्तसे सभी कर्म जोवांसे मुख-दुःखको उत्पन्न करनेमें समर्थ होते हैं, इसलिए वेदनीय कर्मको सबसे अधिक कर्मपुंज प्राप्त होता है।

जब आयु कर्मको छोड़कर सात कर्मोंका बन्ध होता है तब सात कर्मोंमें और जब आयु तथा मोहनीय कर्मको छोड़कर यथास्थान छह कर्मोंका बन्ध होता है तब छह कर्मोंमें उक्त विधिसे प्रत्येक समयमें बन्धको प्राप्त हुए कर्मपुञ्जका बटवारा होता है। यह प्रत्येक समयमें बन्धको प्राप्त हुए समय प्रबद्धमें किम कर्मको कितना द्रव्य मिलता है इसका विचार है। उत्तर प्रकृतियोंमें जहाँ जितनी प्रकृतियोंका बन्ध होता है उनमें अपनी-अपनी मूल प्रकृतियोंको मिले हुए द्रव्यके अनुसार बटवारा होता रहता है। वेदनीय, आयु और गोत्र कर्मकी यथासाभव एक समयमें एक प्रकृतिका ही बन्ध होता है, इसलिए जब जिन प्रकृतिका बन्ध हो तब उक्त कर्मोंका पूरा द्रव्य उसी प्रकृतिको मिलता है। शेष कर्मोंका आगमानुसार विचार कर लेना चाहिए। तथा आयु कर्मके बन्धके विषयमें भी आगमानुसार विचार कर लेना चाहिए।

इस अर्थाधिकारके वे सब अनुयोगद्वार हैं जो प्रकृतिबन्ध आदि अर्थाधिकारोंमें निबद्ध कर आये हैं। मात्र प्रथम अनुयोगद्वारका स्थानप्ररूपणा है, इसके दो उप अनुयोगद्वार हैं—वागस्थान प्ररूपणा और प्रदेशबन्ध प्ररूपणा।

वागस्थानप्ररूपणा—मन, वचन और कायके निमित्तसे होनेवाले जीव प्रदेशोंके परिस्पन्दको योग कहते हैं। योग शरीर नामकर्मके उदयसे होता है। इसलिये यह औदायिक है। परमागममें इसे क्षायोपशमिक कहनेका कारण यह है कि उक्त कर्मोंके उदयमें शरीर नामकर्मके योग्य पुद्गल पुञ्जके मञ्चयको प्राप्त होनेपर वीर्यान्तराय कर्मके क्षायोपशमसे वृद्धिको और हानिको प्राप्त हुए वीर्यके निमित्त से जीव प्रदेशोंका सकोच-विकोच, वृद्धि और हानिको प्राप्त होता है, इसलिए उसे परमागममें क्षायोपशमिक कहा गया है। परन्तु है वह औदायिक ही। यद्यपि वीर्यान्तराय कर्मका क्षय होनेसे अरहंतोंके क्षायोपशमिक वीर्य नहीं पाया जाता यह यथार्थ है। परन्तु जैसा कि हम पहले कह आये हैं कि योग औदायिक ही है, क्षायोपशमिक नहीं, क्षायोपशमिककनेका तो उसमें उपचार किया गया है, इसलिए अरहत्त्वोंका वीर्य क्षायिक होनेपर भी उक्त लक्षणके स्वीकार करनेमें कोई दोष नहीं प्राप्त होता और इनीलिये अयोग केवलियों और सिद्धोंमें अतिप्रसंग भी नहीं प्राप्त होता।

अब एक प्रश्न उत्पन्न होता है कि सब संसारी जीवोंके सब प्रदेश व्याधि और भय आदिके निमित्तसे सदा काल चलायमान ही होते रहते हैं ऐसा कोई एकान्त नियम नहीं है। ऐसे समयमें कुछ प्रदेश चलायमान भी होते हैं और कुछ प्रदेश चलायमान नहीं भी होते। उनमेंसे जो प्रदेश चलायमान न होकर स्थित रहते हैं उनमें योगका अभाव होनेसे कर्मबन्ध नहीं होगा। उस समय जो प्रदेश स्थित रहते हैं उनमें परिस्पन्द नहीं होनेसे योग नहीं बन सकेगा यह स्पष्ट ही है। यदि परिस्पन्दके बिना उनमें भी योग स्वीकार किया जाता है तो आयोग केवलियों और सिद्धोंके भी योगका सद्भाव स्वीकार करनेका प्रयत्न प्राप्त होता है। समाधान यह है कि मन, वचन और कायकी क्रियाकी उत्पत्तिके लिए जो जीवका उपयोग होता है उसे योग कहते हैं और वह कर्मबन्धका कारण है। यह उपयोग कुछ जीव प्रदेशोंमें हो और कुछमें न हो यह तो बनता नहीं, क्योंकि एक जीवमें उपयोगकी अखण्डरूपसे प्रवृत्ति होती है। और इस प्रकार सब जीव प्रदेशोंमें योगका सद्भाव बन जानेसे कर्मबन्ध भी सब जीवप्रदेशोंमें बन जाता है। यदि कहा जाय कि योगके निमित्तसे सब जीव प्रदेशोंमें

परिस्पन्द होता ही चाहिए, सो यह एकान्त नियम नहीं है। किन्तु नियम यह है कि जो भी परिस्पन्द होता है वह योगके निमित्तसे ही होता है, अन्य प्रकारसे नहीं। इसी प्रकार यह बात भी ध्यानमें रखनी चाहिए कि जीवका एक क्षेत्रको छोड़कर क्षेत्रान्तरमें जाना इसका नाम योग नहीं है, क्योंकि ऐसा माननेपर सिद्ध जीवोक्त सिद्ध होनेके प्रथम समयमें जो ऊर्ध्व लोकके अन्त तक गमन होता है उसे भी योग स्वीकार करना पड़ेगा। अत एव यही निश्चित होता है कि जहाँ तक शरीर नामकगंगा उदय है योग वही तक होता है। अतः सयोग केबली गुणस्थानके अन्तिम समय तक यथासम्भव उक्त कर्मोका उदय निगमसे पाया जाता है, अतः योगका सद्भाव भी वही तक स्वीकार किया गया है।

वह योग तीन प्रकारका है—मनोयोग, वचनयोग और काययोग। भावमनकी उत्पत्तिके लिए होनेवाले प्रयत्नको भावमन कहते हैं, वचनकी प्रवृत्तिके लिए होनेवाले प्रयत्नको वचनयोग कहते हैं, तथा शरीरकी क्रियाकी उत्पत्तिके लिए होनेवाले प्रयत्नको काययोग कहते हैं। इन तीनों योगोंकी प्रवृत्ति क्रमसे होती है। इन तीनोंमेंसे जब जिसकी प्रधानता होती है तब उस नामक योग कहलाता है। यद्यपि कही मन, वचन और कायकी युगपत् प्रवृत्ति दृष्टिगोचर होती है सो इस प्रकार युगपत् प्रवृत्ति होनेमें विरोध नहीं है। किन्तु उनके लिए युगपत् प्रयत्न नहीं होता, अतः जब जिनके लिए प्रथम परिस्पन्दरूप प्रयत्न विशेष होता है तब वही योग कहलाता है ऐसा समझना चाहिए।

एक जीवके लोकप्रमाण प्रदेश होते हैं उनमें एक कालमें परिस्पन्दरूप जो योग होता है उसे योगस्थान कहते हैं। उसको प्ररूपणामें ये दम अनुयोगद्वारा ज्ञातव्य है—अविभागप्रतिच्छेदप्ररूपणा, वर्गणाप्ररूपणा, स्पर्धक-प्ररूपणा, अन्तप्ररूपणा, स्थानप्ररूपणा, अन्तरोपनिधा, परम्परोपनिधा, समयप्ररूपणा, वृद्धिप्ररूपणा, और अल्पबहुत्व।

एक-एक जीव प्रदेशमें जो जघन्य वृद्धि होती है वह योग अविभागप्रतिच्छेद कहलाता है। इस विधिसे एक जीव प्रदेशमें असंख्यात लोक प्रमाण योग—अविभागप्रतिच्छेद होते हैं। इस प्रकार यद्यपि जीवके सब प्रदेशोंमें उक्त प्रमाण ही योग—अविभागप्रतिच्छेद होते हैं। फिर भी एक जीव प्रदेशमें स्थित जघन्य योगसे एक जीव प्रदेशमें स्थित उल्लुप्त योग असंख्यात गुणा होता है।

सब जीव प्रदेशोंमें समान योग-अविभागप्रतिच्छेद नहीं पाये जाते, इसलिए असंख्यात लोकप्रमाण योग-अविभागप्रतिच्छेदोंकी एक वर्गणा होती है। सब वर्गणाओंका सामान्यसे यही प्रमाण जानना चाहिए। आशय यह है कि जितने जीव प्रदेशोंमें समान योग-अविभागप्रतिच्छेद पाये जाते हैं उनकी एक वर्गणा होती है। तथा दूसरे एक अधिक समान योग-अविभागप्रतिच्छेदवाले जीव प्रदेशोंकी दूसरी वर्गणा हाती है। यही विधि एक स्पर्धकके अन्तर्गत तृतीयदि वर्गणाओंके विषयमें भी जानना चाहिए। ये सब वर्गणाएँ एक जीवके सब प्रदेशोंमें श्रेणीके असंख्यातवर्ग भागप्रमाण होती हैं। इतना विशेष है कि प्रथम वर्गणासे द्वितीयादि वर्गणायें जीव प्रदेशोंकी अपेक्षा उत्तरोत्तर विशेष हीन होती हैं। एक वर्गणामें कितने जीव प्रदेश होते हैं इसका समाधान यह है कि प्रत्येक वर्गणामें जीव प्रदेश असंख्यात प्रतरप्रमाण होते हैं।

जहाँ क्रमवृद्धि और क्रमहानि पाई जाती है उसकी स्पर्धक संज्ञा है। इस नियमके अनुसार जगत् श्रेणीके असंख्यातवर्ग भाग प्रमाण वर्गणाओंका एक स्पर्धक होता है। इस स्पर्धकके अन्तर्गत जितनी वर्गणायें होती हैं उनमेंसे प्रथम वर्गणाके एक वर्गमें जितने योग अविभाग प्रतिच्छेद होते हैं उससे दूसरी वर्गणाके एक वर्गमें एक अधिक योग-अविभागप्रतिच्छेद होते हैं। यही क्रम प्रथम स्पर्धककी अन्तिम वर्गणा तक जानना चाहिए। इसके अगे उक्त क्रमवृद्धिका विच्छेद हो जाता है। इस विधिसे एक जीवके सब प्रदेशोंमें जगत् श्रेणीके असंख्यातवर्ग भाग प्रमाण स्पर्धक प्राप्त होते हैं। इतना विशेष है कि प्रथम स्पर्धकके ऊपर ही प्रथम स्पर्धककी ही वृद्धि होनेपर दूसरा स्पर्धक प्राप्त होता है, क्योंकि प्रथम स्पर्धककी प्रथम वर्गणाके एक वर्गसे

दूसरे स्पर्शककी प्रथम वर्गणाका एक वर्ग दूना होता है। प्रथम स्पर्शक और दूसरे स्पर्शककी चौडाई (विस्तार) बराबर है। मात्र द्वितीय स्पर्शकका आयाम प्रथम स्पर्शकके आयामसे विशेष हीन है। यद्यपि ऐसी स्थिति है फिर भी यह कथन एकदेश विकृतिको ध्यानमें न लेकर द्रव्याधिक नयसे किया गया है। इस प्रकार दो स्पर्शकोंके मध्य कितना अन्तर होता है इसका यह विचार है। आगेके स्पर्शकोंमें इसी विधिसे अन्तर जान लेना चाहिए। इस प्रकार एक जीवके सब प्रदेशोंमें जगत् श्रेणीके असंख्यातवें भाग प्रमाण स्पर्शक प्राप्त होते हैं। इन्हीं सबकां मिलाकर एक योगस्थान कहलाता है। सब जीवोंके नाना समयोंकी अपेक्षा ये योगस्थान भी जगत् श्रेणीके असंख्यातवें भाग प्रमाण होते हैं।

अनन्तरोपनिधा और परम्परोपनिधाका विचार शुभम है। सब योगस्थान तीन प्रकारके हैं—उपपाद-योगस्थान, एकान्तानुबुद्धि—योगस्थान और परिणाम योगस्थान। इनमेंसे प्रारम्भके दो योगस्थानोंका जघन्य और उत्कृष्ट काल एक समय ही है। सब परिणाम योगस्थानोंका जघन्य काल एक समय है। उत्कृष्ट काल अलग-अलग है। किन्हींका दो समय है, किन्हींका तीन समय है और किन्हींका अलग-अलग चार, पाँच, छह, सात और आठ समय है। ये सब योगस्थान अलग-अलग जगत् श्रेणीके असंख्यातवें भाग प्रमाण होते हैं। तथा सब मिलाकर भी जगत् श्रेणीके असंख्यातवें भाग प्रमाण होते हैं।

उनमेंसे आठ समय वाले योगस्थान अल्प होते हैं। यद्यद्यमध्यके दोनों ही पार्श्व भागमें होने वाले योगस्थान परस्पर समान होकर भी उनसे असंख्यात गुण होते हैं। इसी प्रकार छह, पाँच और चार समय वाले योगस्थानोंके विषयमें जान लेना चाहिए। तीन और दो समय वाले योगस्थान मात्र ऊपरके पार्श्व भागमें ही होते हैं।

इन योगस्थानोंमें चार वृद्धि और चार हानियाँ होती हैं। अनन्तभाग वृद्धि और अनन्तगुण वृद्धि तथा ये ही दो हानियाँ नहीं होती। इनमेंसे तीन वृद्धियों और तीन हानियोंका जघन्य काल एक समय और उत्कृष्ट काल आवलिके असंख्यातवें भाग प्रमाण होता है। तथा असंख्यात गुण वृद्धि और असंख्यात गुणहानिका जघन्य-काल एक समय और उत्कृष्टकाल अन्तर्भूत होता है।

यहाँ प्रश्न है कि जिस प्रकार कर्म प्रदेशोंमें अपने जघन्यगुणके अनन्तवें भागकी अविभागप्रतिच्छेद संज्ञा होती है उसी प्रकार यहाँ भी एक जीव प्रदेशसम्बन्धी जघन्य योगके अनन्तवें भागकी अविभागप्रतिच्छेद संज्ञा क्यों नहीं होती? समाधान यह है कि जिस प्रकार कर्म गुणमें अनन्तभाग वृद्धि पायी जाती है वंसा यहाँ सम्भव नहीं है, क्योंकि यहाँपर एक-एक जीव प्रदेशमें असंख्यात लोक प्रमाण ही योग-अविभाग प्रतिच्छेद पाये जाते हैं, अनन्त नहीं।

जीव दो प्रकारके हैं पर्याप्त और लक्ष्यपर्याप्त। इनमेंसे उक्त दोनों प्रकारके जीवोंके नूतन भवग्रहणके प्रथम समयमें उपपाद योगस्थान होता है, भवग्रहणसे दूसरे समयसे लेकर लक्ष्यपर्याप्त जीवोंके आयुबन्धके प्रारम्भ होनेके पूर्व समय तक तथा पर्याप्त जीवोंके शरीर पर्याप्तिके पूर्ण होनेके अन्तिम समय तक एकान्तानुबुद्धि योगस्थान होता है तथा आगे दोनोंके अन्तर्गत अन्तिम समय तक परिणाम योगस्थान होता है।

अत्यवदुल्लका विचार करने पर सूक्ष्म एकैन्द्रिय लक्ष्यपर्याप्तका जघन्य सबसे स्तोक है। उससे बादर एकैन्द्रिय लक्ष्यपर्याप्तका जघन्य योग असंख्यातगुणा है। उसमें द्विन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय, पञ्चेन्द्रिय असंज्ञी और संज्ञी लक्ष्यपर्याप्तका जघन्य योग उत्तरोत्तर असंख्यात गुणा है। उससे सूक्ष्म एकैन्द्रिय अपर्याप्त और बादर एकैन्द्रिय अपर्याप्तका और बादर एकैन्द्रिय पर्याप्तका जघन्य योग क्रमसे असंख्यात गुणा है। उससे सूक्ष्म एकैन्द्रिय पर्याप्त और बादर एकैन्द्रिय पर्याप्तका उत्कृष्ट योग क्रमसे असंख्यातगुणा है। उससे सूक्ष्म एकैन्द्रिय पर्याप्त और बादर एकैन्द्रिय पर्याप्तका उत्कृष्ट योग क्रमसे असंख्यातगुणा है। उससे द्विन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरि-

न्द्रिय, पंचेन्द्रिय संज्ञी और असंज्ञी अपर्याप्तका उत्कृष्ट योग, पर्याप्त उन्हींका जघन्य योग तथा पर्याप्त उन्हीका उत्कृष्ट योग उत्तरोत्तर असंस्थात गुणा है। यहाँ प्रत्येकका उत्तरोत्तर योगगुणकार पत्योपमके असंस्थातवें भाग प्रमाण है। यहाँ जिस प्रकार योगका अल्पबहुतत्व कहा है उसी प्रकार बन्धको प्राप्त होनेवाले प्रदेशपुरुञ्जका अल्पबहुतत्व जानना चाहिए। गुणकार भी वही है।

२. प्रदेशबन्ध स्थानप्ररूपणा

पहले जितने योगस्थान बतला आये हैं उतने प्रदेशबन्धस्थान होते हैं। इतनी विशेषता है कि योगस्थानों से प्रदेशबन्धस्थान प्रकृति विशेषकी अपेक्षा विशेष अधिक होते हैं। खुलासा इस प्रकार है कि जघन्य योगसे आठ कर्मोंका बन्ध करने वाले जीवके ज्ञानावरणीय कर्मका एक प्रदेश बन्धस्थान होता है। पुनः प्रक्षेप अधिक योगस्थ नसे बन्ध करने वाले जीवके ज्ञानावरणीय कर्मका दूसरा प्रदेशबन्धस्थान होता है। इसी प्रकार उत्कृष्ट योगस्थान तक जानना चाहिये। इससे जितने योगस्थान हैं उतने ही ज्ञानावरणीयके प्रदेश बन्धस्थान प्राप्त होते हैं। इसी प्रकार आयुर्कर्मको छोड़कर षोष सात कर्मोंके योगस्थान प्रमाण प्रदेश बन्धस्थान घटित कर लेना चाहिये। उपपाद योगस्थानों और एकान्तानुवृद्धि योगस्थानोंके कालमें आयु कर्मका बन्ध नहीं होता, इसीलिए आयुर्कर्मके उतने ही प्रदेश बन्धस्थान प्राप्त होते हैं जितने परिणाम योगस्थान होते हैं। यहाँ योगस्थानसे प्रदेशबन्धस्थान प्रकृति विशेषकी अपेक्षा अधिक होते हैं इसका विचार आगमानुसार करना चाहिए। इतना अवश्य है कि यह नियम आयुर्कर्मको छोड़कर षोष सात कर्मोंपर ही लागू होता है, आयु कर्म पर नहीं, क्योंकि उसके जितने परिणाम योगस्थान होते हैं उतने ही प्रदेशबन्धस्थान पाये जाते हैं।

'प्रकृति विशेषकी अपेक्षा अधिक होते हैं' इस वचनका दूसरा अर्थ यह है कि ऐसी प्रकृति अर्थात् स्वभाव है कि आठों कर्मोंका बन्ध होते समय आयुर्कर्मको सबसे अल्पद्रव्य प्राप्त होता है। उससे नाम और गोत्र प्रत्येक को विशेष अधिक द्रव्य प्राप्त होता है। उससे ज्ञानावरण, दर्शनावरण और अन्तराय प्रत्येकको विशेष अधिक द्रव्य प्राप्त होता है। उससे मोहन्य कर्मको विशेष अधिक द्रव्य प्राप्त होता है। उससे वेदनीयको विशेष अधिक द्रव्य प्राप्त होता है। आयुर्कर्मके बिना सात कर्मोंमें तथा आयु और मोहनीय कर्मको छोड़कर छह कर्मोंमें उक्त विधिसे ही द्रव्य प्राप्त होता है। यहाँ जिस प्रकार मूल प्रकृतियोंको ध्यानमें रखकर विचार किया उसी प्रकार आगमानुसार उत्तर प्रकृतियोंमें भी विचार कर लेना चाहिए।

इस अर्थाधिकारमें मूल व उत्तर प्रकृतियोंका अन्य जितने अनुयोगद्वारोंका अवलम्बन लेकर विचार किया गया है उन सबका इस निबन्धमें उद्घापोह करना सम्भव नहीं है। मात्र मूल प्रकृतियोंकी अपेक्षा ओषसे बन्धस्वामित्वका स्पष्टीकरण यहाँ किया जाता है।

३. बन्धस्वामित्वप्ररूपणा

स्वामित्व दो प्रकारका है—जघन्य और उत्कृष्ट। पहले उत्कृष्ट स्वामित्वका विचार करते हैं। वह इस प्रकार है—जो उपशामक और क्षपक उत्कृष्ट योगके द्वारा सूक्ष्मसाम्पराय गुणस्थानमें छह कर्मोंका बन्ध करता है उसके मोहनीय और आयुर्कर्मको छोड़कर षोष छह कर्मोंका उत्कृष्ट प्रदेशबन्ध होता है। जो सब पर्याप्तियोंसे पर्याप्त है तथा उत्कृष्ट योगसे सात कर्मोंका उत्कृष्ट प्रदेशबन्ध कर रहा है ऐसा चारों गतियोंमें स्थित संज्ञी पञ्चेन्द्रिय मिथ्यादृष्टि जीव मोहनीय कर्म का उत्कृष्ट प्रदेशबन्ध करता है। आयुर्कर्मके विषयमें भी ऐसा ही समझना चाहिए। मात्र वह आठ कर्मोंका बन्ध करनेवाला होना चाहिए।

जघन्य स्वामित्वका विचार इस प्रकार है—जो तद्भवस्थ होनेके प्रथम समयमें स्थित है और जघन्य योगसे जघन्य प्रदेशबन्ध कर रहा है ऐसा सूक्ष्म निगोदिया लब्धपर्याप्तक जीव आयुर्कर्मको छोड़कर सात कर्मोंका जघन्य प्रदेशबन्ध करता है। जो सूक्ष्म निगोदिया लब्धपर्याप्तक जीव शुल्लक भवके तीसरे त्रिभागेके प्रथम समयमें जघन्य योगसे आयुर्कर्मका जघन्य प्रदेशबन्ध कर रहा है वह आयु कर्मके जघन्य प्रदेशबन्धका स्वामी होता है।

बन्धका प्रमुख कारण : मिथ्यात्व

तत्त्वार्थसूत्र अ० ८ सू० १ तथा आत्मानुशासन आदि ग्रन्थोमें बन्धका उल्लेख कर अनेक स्थलोपर संसारके जिन कारणोंका उल्लेख दृष्टिगोचर होता है उनमें मिथ्यात्व मुख्य है। अदेवमे देवबुद्धि, अगुरुमें गुरुबुद्धि और अतत्त्व या उनके प्रतिपादक कुशास्त्रमे तत्त्व या शास्त्रबुद्धिका होना मिथ्यात्व है।

(१) षट्कण्डागम ध्वला पुस्तक १२में बन्ध प्रत्ययोंका निर्देश करनेवाला एक प्रत्यय नामका अनुयोगद्वारा आया है। उसमें नयदृष्टिसे कर्मबन्धके कारणोंका विचार किया गया है। नैगम, संग्रह और व्यवहार नयसे ज्ञानावरणदि कर्मोंके बन्धके कारणोंका निर्देश करते हुए सूत्र ८ में 'मोहके साथ क्रोध, मान, माया और लोभको भी बन्धके कारणोंमें परिगणित किया गया है। तथा उन तीन नयोंसे सूत्र '०मे' मिथ्यादर्शन और मिथ्याज्ञानके साथ योगको भी बन्धके कारणोंमें परिगणित किया गया है। इससे स्पष्ट है कि जैसे क्रोधादि कषाय और योग नैगमादि तीन नयोंसे बन्धके कारण है वैसे ही मिथ्यादर्शन और मिथ्याज्ञान भी इन्हीं तीनों नयोंकी अपेक्षा बन्धके कारण है। इस अपेक्षासे इनमें समान रूपसे कारणता स्वीकार करनेमें किसी प्रकारका प्रत्यवाय नहीं है। आठ कर्मोंके बन्धके कारणोंका मात्र ऋजुसूत्र नयमे विचार करनेपर प्रकृतिबन्ध और प्रदेशबन्ध योगमे तथा स्थितिबन्ध और अनुभागबन्ध कषायसे होते हैं, यह स्वीकार किया गया है। इसलिये नैगम, संग्रह और व्यवहार नयमे मिथ्यात्व आदि पाँचों बन्धके कारण है जो यह आगममें स्वीकार किया गया है उसकी संगति बैठ जाती है। तथा ऋजुसूत्र नयसे योग और कषाय ये दो बन्धके कारण हैं इस कथनमे भी कोई बाधा नहीं आती। दोनों ही कथन अपनी-अपनी जगह आगमानुसार ही हैं। इतनेसे किसी एकका भी अपलाप नहीं किया जा सकता, क्योंकि किसी एक कथनके अपलाप करनेका अर्थ होता है उस नय दृष्टिको अस्वीकार करना।

(२) आगे इसपर विस्तारसे विचार करनेके पहले कर्मबन्धके जो पाँच कारण कहे गये हैं उनमेंसे मिथ्यात्वमें बन्धकी कारणता क्यों स्वीकार की गई है इस विषयपर संक्षेपमें प्रकाश डालेंगे।

यह तो मृप्रसिद्ध सत्य है कि जो पहला गुणस्थान मिथ्यात्व है उसमें उत्पादानुच्छेदकी अपेक्षा जिन प्रकृतियोंकी बन्ध व्युत्थित होती है वे प्रकृतियाँ १६ हैं। उनमेंसे एक मिथ्यात्व ध्रुवबन्धिनी प्रकृति है। मिथ्यात्वरूप परिणामके साथ उसका बन्ध नियमसे होता ही रहता है। अनन्तानुबन्धीकी विसंयोजना करनेवाला जीव सत्यक्त्व आदिरूप परिणामोंसे च्युत होकर यदि मिथ्यात्व गुणस्थानमे आता है तो उसके प्रारम्भमे ही अनन्तानुबन्धी चतुष्कका बन्ध होकर भी एक आवलि काल तक अपकर्षणपूर्वक उसकी उदय-उदीरणा नहीं होती ऐसा नियम है।^३ अतः ऐसे जीवके एक आवलि काल तक अनन्तानुबन्धी क्रोधादिरूप परिणामके न होनेपर भी मिथ्यात्व परिणामनिमित्तक मिथ्यात्व प्रकृतिका बन्ध होता ही है। साथ ही शेष १५ प्रकृतियोंका भी यथासम्भव बन्ध होता है।

(३) यद्यपि वहाँ एक अनन्तानुबन्धी क्रोधादिरूप परिणामको छोड़कर बन्धके अन्य सब कारण उपस्थित अवश्य हैं पर मिथ्यात्व प्रकृतिके बन्धका अविनाभाव सम्बन्ध जिस प्रकार मिथ्यात्व परिणामके साथ पाया जाता

१. ष० पु० १२ पु० २८३।

२. वही पृ० २८७।

३. संजोजिदवर्णतापुंभीणमावलियामेतकालमुदीरणाभावाद्।—ष० पु० १५ पु० ७५।

है वैसे अन्य प्रत्ययोंके साथ नहीं पाया जाता, इसीलिये ही मिथ्यात्व कर्मके बन्धका प्रधान कारण मिथ्यात्व परिणाम होनेसे बन्धके कारणोंमें मिथ्यात्वको परिगणित किया गया है, अन्यको नहीं।

(४) दूसरे अन्य जिन हुंडक संस्थान आदि १५ प्रकृतियोंकी बन्ध व्युच्छित्ति मिथ्यात्व गुणस्थानमें होती है वे सबकी सब सप्रतिपक्ष प्रकृतियाँ हैं। इसलिये यह तो माना जा सकता है कि जब मिथ्यात्व गुणस्थानमें उन प्रकृतियोंके बन्धके कारणरूप परिणाम नहीं होते तब उनका बन्ध न होकर उनकी सप्रतिपक्ष प्रकृतियोंका बन्ध होने लगता है। फिर भी अन्य सप्रतिपक्ष प्रकृतियोंका बन्ध तो मिथ्यात्वरूप परिणामोंके अभावमें भी होना सम्भव है। परन्तु उन १५ प्रकृतियोंका जब भी बन्ध होगा तब मिथ्यात्वरूप परिणामके होनेपर ही होगा, अन्यथा नहीं। तब उस जीवके अनन्तानुबन्धीका उदय रहे या न रहे, इससे उन १५ प्रकृतियोंके बन्ध होने और न होनेमें कोई फरक नहीं पड़ता। जब भी उनका बन्ध होगा, मिथ्यात्व परिणामके होनेपर ही होगा यह अकाट्य नियम है। इसलिये इन १५ प्रकृतियोंके बन्धका भी प्रधान कारण मिथ्यात्व होनेसे मिथ्यात्वको प्रमुखरूपसे बन्धके कारणोंमें परिगणित किया गया है।

(५) मामान्यतया प्रकृतिबन्धकी अपेक्षा तो आगमका यह अभिप्राय है ही, स्थितिबन्ध और अनुभाग-बन्धकी अपेक्षा भी विचार करनेपर जिन १६ प्रकृतियोंका मात्र मिथ्यात्व गुणस्थानमें बन्ध होता है उनका उत्कृष्ट, अनुकृष्ट, जघन्य किसी भी प्रकारका स्थितिबन्ध या अनुभागबन्ध क्यों न हो उसका अविनाभाव सम्बन्ध भी जैसा मिथ्यात्व परिणामके साथ पाया जाता है वैसे अविरति आदि अन्य परिणामोंके साथ नहीं पाया जाता, क्योंकि महाबन्धमें जहाँ भी इन १६ प्रकृतियोंके उत्कृष्टादि स्थितिबन्ध और अनुभागबन्धके स्वामीका विचार किया गया है वहाँ उसका मिथ्यादृष्टि होना अवश्यंभावी कहा गया है। उसके संश्लेष आदिरूप परिणामोंमें भेद हो सकता है पर उसे मिथ्यादृष्टि होना ही चाहिये।

(६) (प्रसंगसे) यहाँ यह बात विशेषरूपसे उल्लेखनीय है कि मिथ्यात्व आदि प्रत्ययों (बन्धकारणों) का विचार अनुभागबन्धकी ओक्षा करते हुए महाबन्धमें लिखा है—

मिच्छ०-णवुंस०-णिरयाय०-णिरयगद्-चदुजादि-हुंड० - असंप०-णिरयाणु०-आदाव-धावरादि०
४ मिच्छत्तपच्चय ।—महाबन्ध पु० ४ पृ० १८६।

आशय यह है कि मिथ्यात्व आदि उक्त १६ प्रकृतियोंका बन्ध मिथ्यात्व निमित्तक ही होता है। उनके बन्धमें अनन्तानुबन्धी क्रोधादिरूप असंयम परिणामका होना अनिवार्य नहीं है। इसलिये जो बन्धके कारणोंमें मिथ्यात्वको अकिञ्चित्कर कहकर वहाँ अनन्तानुबन्धी क्रोध आदिकी प्रधानताको सूचित करते हैं उनका वह चिन्तन आगमानुसार नहीं है, इतना उक्त आगमके परिप्रेक्ष्यमें स्पष्टरूपसे स्वीकार करना अनिवार्य ही जाता है।

(७) यह तो सब स्वाध्यायी बन्धु जानते हैं कि मिथ्यात्व परिणामके अभावस्वरूप जो सम्यग्दर्शनरूप स्वभाव परिणाम होता है वह तथा अनन्तानुबन्धी आदि १२ कृपायोंके अभावस्वरूप जो वीतराग स्वरूप चारित्र परिणाम होता है वह मात्र निर्जराका ही कारण स्वीकार किया गया है, बन्धका कारण नहीं। फिर भी यह देखकर कि तीर्थकर प्रकृतिका बन्ध सम्यग्दृष्टिके होता है, मिथ्यादृष्टिके नहीं, इसलिये तो महाबन्धमें तीर्थकर प्रकृतिके बन्धको सम्यक्त्व-निमित्तक कहा गया है और यह देखकर कि आहारकद्विके बन्ध संयमीके ही होता है, असंयमीके नहीं, आहारकद्विके बन्धको संयमनिमित्तक कहा गया है। यथा—

आहारद्वगं संजमपच्चयं । तित्थयरं सम्मतपच्चयं ।—महाबन्ध पु० ४, पृ० १८६।

यहाँ यह शंका नहीं की जा सकती कि यदि तीर्थंकर प्रकृतिका बन्ध सम्यक्त्व निमित्तक होता है तो सभी सम्यग्दृष्टियोंके उसका बन्ध होना चाहिये और यदि आहारकद्विकका बन्ध संयमनिमित्तक होता है तो सभी संयमियोंके आहारकद्विकका बन्ध होना चाहिये, क्योंकि ऐसी व्याप्ति तो है कि जो भी तीर्थंकर प्रकृतिका बन्ध करेगा उसको कमसे कम सम्यग्दृष्टि तो होना ही चाहिये। तथा जो भी आहारकद्विकका बन्ध करेगा उसे कमसे कम अप्रमत्तसंयत तो होना ही चाहिये। इन दोनोंके इन प्रकृतियोंका बन्ध नियमसे होता ही है ऐसा नहीं है। होगा तो ऐसी योग्यताके होनेपर ही उनके बन्धके कारणसे होगा, अन्यथा नहीं होगा।

आगमके इस कथनका तात्पर्य यह है कि अन्यत्र न होकर जिस भूमिकामे जिस कर्मका बन्ध होता है उसमे नयदृष्टिसे कारणता स्वीकार करना अनिवार्य है। यदि ऐसा न माता जाय तो त्रिमके भी तीर्थंकर प्रकृतिका बन्ध होगा उसे कमसे कम सम्यग्दृष्टि तो होना ही चाहिये यह कथन युक्तिसंगत नहीं माना जा सकेगा। एक कार्यके होनेमे कारण अनेक होते हैं, कोई साधारण कारण होता है और कोई असाधारण कारण होता है। यहाँ मिथ्यात्व आदि १६ प्रकृतियोंके बन्धमे मिथ्यात्व असाधारण कारण है, क्योंकि जो भी उनका बन्ध करेगा उसका मिथ्यादृष्टि होना अनिवार्य है, उन प्रकृतियोंके बन्ध होनेमे अतन्तानुबन्धी क्रोधादिरूप परिणामका होना अनिवार्य नहीं है।

(८) उक्त १६ प्रकृतियोंका प्रदेशबन्धकी अपेक्षा बिचार करनेपर भी इनका उत्कृष्टादिके भेदसे किमी भी प्रकारका प्रदेशबन्ध क्या न हो उसका भी मिथ्यादृष्टि होना अनिवार्य है। मिथ्यादृष्टि न हो और केवल योगके निमित्तसे इन प्रकृतियोंका किसी भी प्रकारका प्रदेशबन्ध हो जाय ऐसा नहीं है।

(९) यहाँ यह कहा जा सकता है कि मिथ्यादृष्टि तो हो, परन्तु उसके योग और कषाय न हो तो उन प्रकृतियोंका केवल मिथ्यात्वके निमित्तसे बन्ध नहीं होगा। परन्तु जिसका ऐसा कहना है सो उसका वैयास कहना इसलिए युक्तियुक्त नहीं है, क्योंकि आगमके अनुसार यह तो कहा जा सकता है कि योग और कषाय तो हो, परन्तु मिथ्यात्व न हो। पर यह नहीं कहा जा सकता कि मिथ्यात्व तो हो और योग और कषाय न हो। हाँ कोई कहे कि मिथ्यात्व तो हो और अतन्तानुबन्धी न हो तो यह कहना जैसे बन जाता है। वैसे ही अतन्तानुबन्धी तो हाँ और मिथ्यात्व न हो, गुणस्थान भेदसे यह कहना भी बन जायगा। अतः आगमके अनुसार यही मानना युक्ति संगत प्रतीत होता है कि आगममे जो बन्धके पाँच कारण कहे गये हैं उनमे मिथ्यात्व मुख्य है।

(१०) अब प्रश्न यह है कि जब मिथ्यात्व भी बन्धका कारण है तब ऋजुसूत्रनयसे स्थितबन्ध और अनुभागबन्धका कारण मात्र कषायको तथा प्रवृत्तिबन्ध और प्रदेशबन्धका कारण मात्र योगका क्या कहा। ऋजुसूत्रनयसे मिथ्यात्वका बन्धके कारणोंमे क्यों नहीं परिगणित किया गया? समाधान यह है कि कषायकी वृद्धि और हानिके साथ तो स्थितबन्ध और अनुभागबन्धकी वृद्धि और हानि देखी जाती है, इसलिये तो ऋजुसूत्रनयसे कषायको स्थितबन्ध और अनुभागबन्धका कारण कहा^१ तथा योगकी वृद्धि और हानिके साथ प्रदेशबन्धकी वृद्धि और हानि होती है, इसलिये ऋजुसूत्र नयसे योगको प्रदेशबन्धका कारण कहा।^२ यहाँ जिस

१. णाणावरणीयद्विद्विषेयणा अनुभागवेयणा च कसायवचचरणे होदि, कसायवद्विद्वहाणीहिता द्दिद्विद्वि-अनु-भागार्णं वद्विद्वि-हाणिदंसणादो।—ध० पू० १२ पू० २८८।

२. ण च जोगवद्विद्वि-हाणीओ मोत्तुण अण्णेहितो णाणावरणीयपदेसबन्धस्स वद्विद्वि हाणि वा पेच्छामो।

—ब० पू० १२ पू० २२८।

प्रकार प्रदेशबन्धका कारण योग है उसी प्रकार प्रकृतिबन्धका कारण भी योग है, क्योंकि उसके बिना उसकी उत्पत्ति नहीं हो सकती, और ऐसा नियम है कि जिसके बिना जिसकी उत्पत्ति नहीं होती वह उसका कार्य व वसरा कारण होता है^१।

(११) फिर भी यह प्रश्न तो खड़ा ही रहता है कि जब ऋजुसूत्रनयसे प्रकृतिबन्ध और प्रदेशबन्धका कारण योग तथा स्थितिबन्ध और अनुभाग बन्धका कारण कषाय है तो फिर शेष क्या बचता है जिसका कारण माननेके लिए मिथ्यात्वको स्वीकार किया जाय ? समाधान यह है कि प्रत्येक कार्यकी उत्पत्तिमें कारण दो प्रकारके होते हैं—एक सामान्य (व्यापक) कारण और दूसरा विशेष (व्याप्य) कारण। प्रकृतमें नैगमादि तीन नयोंसे बन्धके जितने भी कारण कहे गये हैं वे सब सामान्य कारण हैं तथा ऋजुसूत्रनयसे जो कारण कहे गये हैं वे विशेष कारण हैं। जैसे हमारे-आपके चलनेमें पृथ्वी सामान्य कारण है, वह न हो तो हम एक झग भी नहीं चल सकते। तथा विहायोगति नामकर्मका उदय आदि विशेष कारण है। पृथिवीपर हम भी चलते हैं, आप भी चलते हैं, ऊँट भी चलता है और सर्प आदि भी चलते हैं सो रहीं प्रत्येककी चालमें जो अन्तर पड़ता है उसका कारण अलग-अलग होकर भी पृथ्वी सबके चलनेके लिए सब अवस्थाओंमें कारण है वैसे ही प्रकृतमें भी समझना चाहिए। मिथ्यात्वमें बंधनेवाली सभी प्रकृतियोंके चारों प्रकारके बंधका सामान्य कारण मिथ्यात्व होकर भी बन्धमें जो तारतम्य दिखाई देता है उसका कारण विवक्षित योग और कषाय है ऐसा यहाँ समझना चाहिए।

(१२) प्रदेशबन्धके प्रसंगसे आगममें जो यह कहा गया है कि जो योगस्थान है वं ही प्रदेशबन्धस्थान है। इतनी विशेषता है कि प्रकृतिविशेषकी अपेक्षा वं प्रदेश बन्धस्थानविशेष अधिक है। सो इसका अर्थ है कि भले ही योग वही रहे पर प्रकृति भेदके कारण जो प्रदेशबन्धमें फरक पड़ता है, उसका कारण प्रकृति भेद ही है। क्योंकि एक कालमें विवक्षित योगसे जितनी प्रकृतियोंका बन्ध होता है, उन सब प्रकृतियोंमें मिलनेवाले प्रदेश सबको समान नहीं मिलते हैं। इसका कारण वह योग न होकर कश्चित् प्रकृतिभेद ही इसका कारण रहता है। फिर भी यदि कोई यह माने कि यहाँ प्रकृति भेदसे उन प्रकृतियोंके प्रदेशबन्धमें योग अकिंचित्कर है, प्रकृतिभेद ही उसका कारण है तो जैसे उसका यह मानना मिथ्या है वैसे ही बन्धमें मिथ्यात्वको अकिंचित्कर मानना भी मिथ्या ही है।

(१३) इस प्रकार नयभेदसे मिथ्यात्व आदि पाँचों ही बन्धके कारण है ऐसा यहाँ वेदनाखण्ड प्रत्यय अनुयोगद्वारके अनुसार समझना चाहिए। आचार्य गृह्यपिच्छने भी इसी बातको ध्यानमें रखकर ही तत्त्वार्थसूत्रके ८वें अध्यायमें प्रारम्भके दो सूत्रोंकी रचना की है। वहाँ प्रथम सूत्र नैगमादि तीन नयोंकी अपेक्षा रचा गया है और दूसरे सूत्रकी रचना ऋजुसूत्रनयकी अपेक्षा की गई है। मात्र उत्तरकालीन आचार्योंने नयविभक्तको गौण-कर आगमकी संकलना की है; इसलिये मादृश: जनांको नयज्ञान न होनेसे ऐसी विडम्बनाकी स्थिति बन जाती है जो युक्तियुक्त नहीं है। अतः आगमके सर्वांग कथनको स्वीकार करना ही मोक्षमार्गमें प्रयोजनीय माना गया है ऐसा मानकर ही मुनि या श्रावकको अपने श्रद्धानको आगमानुसूल बना कर दृढ़ करना चाहिये।

आत्मानुशासनमें भदन्त गुणभद्रने सम्यग्दर्शनके जो दस भेद किये हैं सो उन देदीके करनेमें मिथ्यात्व आदि कर्मोंके उपशमादिकी विवक्षा न होकर ज्ञानावरण कर्मके क्षय क्षयोपशम आदिकी विशेषता स्पष्ट-परि-लक्षित होती है। मात्र जो औपशमिक आदि तीन भेद किये गये हैं उनके होनेमें अवश्य ही मिथ्यात्व आदि कर्मोंका उपशम, क्षय, क्षयोपशम मुख्य है। उनमें प्रथम औपशमिक सम्यग्दर्शन है। अनादि मिथ्यादृष्टि जीबके सबसे

१. याणि चैव योगदृष्टाणाणि ताणि चैव पदेसंबंधदृष्टाणाणि । गवरि पदेःबंधदृष्टाणाणि पगदिविससेण विसैसाधि-

—याणि । म० वं, भा० ६ पृ० १०१ ।

पहले प्रथमोपशम सम्यग्दर्शनकी ही उत्पत्ति होती है। यदि एक बार सम्यग्दर्शन होनेके बाद वह मिथ्यादृष्टि हो भी जाय और वेदकालके भीतर वेदक सम्यग्दर्शनकी उत्पत्ति न होकर वह मिथ्यादृष्टि ही बना रहे तो पुनः वह प्रथमोपशम सम्यग्दर्शनको प्राप्त करके ही सम्यग्दृष्टि हो सकता है।

अर्थात् मिथ्यादृष्टि जीवके एक मिथ्यात्व दर्शनमोहनीय कर्मके साथ २६ प्रकृतियोंकी सत्ता होती है, किन्तु सादृ मिथ्यादृष्टि जीवके २८, ७ और २६ प्रकृतियोंकी सत्ता बन जाती है। जिस सादृ मिथ्यादृष्टि जीवने सम्यग्मिथ्यात्व और सम्यक्प्रकृतिकी उद्बलना नहीं की है उसके २८ प्रकृतियोंकी सत्ता होती है। जिसने सम्यग्मिथ्यात्व प्रकृतिकी उद्बलना कर ली है उसके २७ प्रकृतियोंकी सत्ता होती है और जिसने सम्यग्मिथ्यात्व और सम्यक्प्रकृति दोनोंकी उद्बलना कर ली है वह सादृ मिथ्यादृष्टि होते हुए भी उसके २६ प्रकृतियोंकी सत्ता होती है। ये तीनों ही प्रकारके जीव प्रथमोपशम सम्यग्दर्शनको प्राप्त करनेके अधिकारी हैं।

इस सम्यग्दर्शनको प्राप्ति दर्शनमोहनीय कर्मके अन्तरकरण उपशमपूर्वक होती है। अनन्तानुबन्धीकर्मका अन्तरकरण उपशम नहीं होता। मात्र जिस समय यह सातिशय मिथ्यादृष्टि जीव अधःप्रवृत्तकृष्ण आदि तीन करण करके अन्तरकरण उपशमपूर्वक दर्शनमोहनीय कर्मकी प्रथम स्थितिकी गणनाकर प्रथमोपशम सम्यग्दृष्टि होता है उन्ही समय इस जीवके अनन्तानुबन्धीका अनुदय होनेमें इसकी भी अनुदयोपशमके रूपमें परिगणना की जाती है। अतः ६सी तथ्यको व्यक्त करने हुए यह कहा जाता है कि दर्शनमोहनीयकी तीन और अनन्तानुबन्धीकी चार इन ७ प्रकृतियोंके उपशममें उपशमसम्पन्नदर्शन होता है। परन्तु दर्शनमोहनीयके समान इसके अनन्तानुबन्धीका अन्तरकरण उपशम नहीं होता इतना नुनिदिचन है।

यह प्रथमोपशम सम्यग्दर्शनका स्वरूप है। इसके सिवाय उपशमसम्पन्नदर्शनका एक भेद द्वितीयोपशम सम्यग्दर्शन भी है जो अप्रसक्तमयत वेदकसम्यग्दृष्टि जीव उपशमश्रेणिपर चढ़नेके सम्मूह होता है उसके अनन्तानुबन्धीकी विसंयोजनाके साथ दर्शनमोहनीयके अन्तरकरण उपशमपूर्वक हांता है। यह सामान्यमें उपशम सम्यग्दर्शनके दोनों भेदोंका स्वरूप निर्देश है।

सम्यग्दर्शनके दूसरे भेदका नाम क्षयोपशम सम्यग्दर्शन है। यह सम्यक्त्वमोहनीयके उदयपूर्वक होनेसे इसका दूसरा नाम वेदक सम्यक्त्व भी है। यह उपशम सम्यग्दर्शन पूर्वक भी हांता है और मिथ्यादर्शनपूर्वक भी होता है। इतनी विशेषता है कि जो सम्यग्दर्शनसे च्युत होकर मिथ्यात्व गुणस्थानकी प्राप्ति हुआ है उसके वेदक कालके भीतर ही इस सम्यग्दर्शनकी प्राप्ति होना सम्भव है। किन्तु वेदक कालके व्यतीत होनेपर वह मात्र प्रथमोपशमसम्यक्त्वको प्राप्त करके ही सम्यग्दृष्टि हो सकता है।

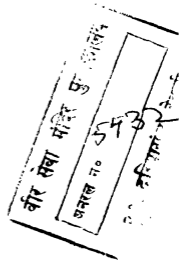
इसके अनेक भेद हैं। प्रथम भेदमें अनन्तानुबन्धी ४, मिथ्यात्व और सम्यग्मिथ्यात्वका अनुदय रहता है और सम्यक् प्रकृतिका उदय रहता है। दूसरे भेदमें अनन्तानुबन्धीकी विसंयोजना रहती है, तथा मिथ्यात्व और सम्यग्मिथ्यात्व का अनुदय और सम्यक् प्रकृतिका उदय रहता है। तीसरे भेदमें अनन्तानुबन्धी ६ की विसंयोजना, मिथ्यात्वकी क्षपणा होकर सम्यग्मिथ्यात्वका अनुदय और सम्यक्प्रकृतिका उदय रहता है तथा चौथे भेदमें अनन्तानुबन्धीकी विसंयोजनापूर्वक मिथ्यात्व और सम्यग्मिथ्यात्वकी क्षपणा होकर सम्यक् प्रकृतिका उदय रहता है। कृतकृत्यवेदक सम्यग्दर्शन इस चौथे भेदकी ही मज्ञा है। इन चार भेदोंमेंसे अन्तिम दो भेद, जो वेदक सम्यग्दृष्टि जीव दर्शनमोहनीयकी क्षपणा करता है उसीके होते हैं। इस प्रकार आगमानुसार वेदक सम्यक्त्वके चार भेद जानने चाहिये।

जो प्रवृज्या देनेमें समर्थ योग्य गुणकी शरणमें जाकर चरणानुयोगके अनुसार २८ मूलगुणोंको अंगीकार करते हैं ऐसे कोई द्रव्यात्मि साधु प्रवृज्या लेनेके अनन्तर या कालान्तरमें आगमानुसार जीवादि तत्त्वोंके अभ्यास-

पूर्वक प्रथमोपशम सम्यग्दर्शनके साथ या वेदक सम्यग्दर्शन (प्रथमभेद) के साथ अप्रमत्तसंयत गुणस्थानको प्राप्त करनेके अधिकारी होते हैं, इसी प्रकार जिस व्यक्तिने गुरुकी साक्षीपूर्वक चरणानुयोगिके अनुसार श्रावकके निरतिचार ?- व्रत स्वीकार किये हैं वे भी जीवादि तत्त्वके सम्यक् अभ्यासपूर्वक उक्त दोनों सम्यग्दर्शनोंमेंसे किसी एक सम्यग्दर्शनके साथ विरताविरत गुणस्थानके अधिकारी होते हैं। तथा जिन्होंने विधिवत् महाव्रतों या अणुव्रतोंको नहीं स्वीकार किया है। मात्र जो चतुर्थ गुणस्थानके समान प्रवृत्ति करनेमें सावधान है वे उक्त दोनों सम्यग्दर्शनामेंसे किसी एक सम्यग्दर्शनके साथ चौथे गुणस्थानके अधिकारी होते हैं।

यहाँ इतना विशेष जानना चाहिये कि उपशम सम्यग्दर्शनमें दर्शन मोहनीयकी उपशामना अत्रःप्रवृत्त-करण आदि तीन करणपूर्वक ही होती है। परन्तु वेदकसम्यक्त्वकी प्राप्तिमें जो सम्यग्दर्शन छूटनेके दीर्घकाल बाद इस सम्यग्दर्शनको प्राप्त करते हैं वे प्रारम्भके दो करण करके ही इसके अधिकारी होते हैं। और जो अतिशीघ्र इसे प्राप्त करते हैं वे करणपरिणामोंके बिना भी इसे प्राप्त करनेके अधिकारी होते हैं। उपशम सम्यग्दर्शनपूर्वक वेदक सम्यग्दर्शनको प्राप्त किया जा सकता है इसमें किसी प्रकारका प्रयत्न नहीं है। इसीप्रकार सम्यग्मिथ्यात्व गुणस्थानसे या प्रथमोपशम सम्यक्त्वसे भी कई जीव वेदक सम्यग्दर्शनको प्राप्त करनेके अधिकारी होते हैं इसमें भी किसी प्रकारका प्रत्येक प्रयत्न नहीं है।

तथा सम्यग्दर्शनके तीसरे भेदका नाम क्षायिक सम्यग्दर्शन है। यह अनन्तानुबन्धी चतुष्ककी विसंयोजनापूर्वक दर्शनमोहनीयकी तीनों प्रकृतियोंकी क्षापणा करके प्राप्त होता है, इसलिये इसका क्षायिक सम्यग्दर्शन यह नाम सार्थक है। इतना अवश्य है कि चारों गतियोंके जीव इसे प्रारम्भ करनेके अधिकारी नहीं होते, मात्र कर्मभूमिज मनुष्य ही केवली श्रुतकेवलीके पादमूलमें वेदकसम्यक्त्वपूर्वक इसका प्रारम्भ करते हैं, हाँ पूति इसकी चारों गतियोंमेंसे किसी भी एक गतिमें हाँ सकती है। एक तो जिस मनुष्यने इसका प्रारम्भ जहाँ किया है वही इसकी पूति हो जाती है। कदाचित् मरण हो जाय तो परभवसम्बन्धी जिस आयुका बन्ध किया हो वहाँ जाकर यह जीव उसकी पूति करता है। फिर भी इसका प्रस्थापक जीव जब अनन्तानुबन्धीकी विसंयोजना करनेके बाद मिथ्यात्व और सम्यग्मिथ्यात्वकी क्षापणा करके कृतकृत्यवेदक सम्यग्दृष्टि हो जाता है तभी उसका मरण होकर अगले भवमें उसकी पूर्णता होती है ऐसा नियम है।



श्रमण-परम्पराका दर्शन

संस्कृत साहित्यमें जिसे श्रमण पदसे अभिहित किया गया है^१ मूलमें वह 'समण' संज्ञापद है।^२ उसमें संस्कृत छायारूप तीन^३ होते हैं—श्रमण, शमन और समन। श्रमणो—जैन साधुओंकी चर्चा इन तीनों विशेषताओंको लिये हुए होती है। जिन्होंने पंचेन्द्रियोंको संवृत कर लिया है, कषायोंपर विजय प्राप्त कर ली है जो शत्रु मित्र, दुःख-सुख, प्रशंसा-निन्दा, मिट्टी-सोना तथा जीवन-मरणमें समभाव सम्पन्न है और जो सम्यग्दर्शनज्ञान चारित्र्यकी आराधनामें निरन्तर तत्पर है वे श्रमण हैं और उनका धर्म ही श्रमण धर्म है।^४ वर्तमानमें जिसे हम जैन धर्म या आत्मधर्मके नाममें सम्बोधित करते हैं वह यही है। यह अखण्डभावसे समण संस्कृतिका प्रतिनिधित्व करता है।

लोकमें जितने भी धर्म प्रचलित हैं उनका लिखित या अलिखित दर्शन अवश्य होता है। इसका भी अपना दर्शन है जिसके द्वारा श्रमण धर्मको नीबके रूपमें व्यक्त स्वातंत्र्यकी अक्षुण्ण भावसे प्रतिष्ठाकी गई है। इसे समझनेके लिये इसमें प्रतिपादित तत्त्व प्ररूपणाको हृदयंगम कर लेना आवश्यक प्रतीत होता है। जैसाकि समय आगमपर दृष्टिपात करनेमें विदित होता है इसमें तत्त्व प्ररूपणाके दो प्रकार परिलक्षित होते हैं—एक लोक की संरचनाके रूपमें तत्त्व प्ररूपणाका प्रकार और दूसरा मोक्ष मार्गकी दृष्टिसे तत्त्व प्ररूपणाका प्रकार। ये दोनों ही एक-दूसरेके इतने निकट हैं जिससे इन्हें सर्वथा जुदा नहीं किया जा सकता, केवल प्रयोजन भेदसे ही तत्त्व प्ररूपणाको दो भागोंमें विभक्त किया गया है।

प्रथम प्ररूपणाके अनुसार जातिकी अपेक्षा द्रव्य छह है। वे अनादि अनन्त और अकृत्रिम हैं। उन्हींके समुच्चयका नाम लोक है। इसलिए जैन दर्शनमें लोक भी स्वप्रतिष्ठ और अनादि अनन्त माना गया है। छह द्रव्योंके नाम हैं—जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, काल और आकाश। इनमेंसे काल द्रव्य सत्स्वरूप होकर भी शरीरके समान बहु प्रदेशी नहीं है, इसलिए उसे छोड़कर शेष पाँच द्रव्य अस्तिकाय माने गये हैं। पुद्गल द्रव्य शक्ति या योग्यताकी अपेक्षा बहु प्रदेशी माना गया है। सख्याकी अपेक्षासे जीव द्रव्य अनन्त है, पुद्गल उनसे अनन्त गुणे है, धर्म, अधर्म और आकाश द्रव्य एक-एक है, और काल द्रव्य असंख्य है।

ये सब द्रव्य स्वरूप सत्ताकी अपेक्षा भिन्न-भिन्न हैं। फिर भी इन सबमें घटित हो ऐसा इनका एक सामान्य लक्षण है, जिस कारण ये सब द्रव्य पद द्वारा अभिहित किये जाते हैं। वह है—उत्पादव्ययघ्नोप्ययुक्तं सत्। सद् द्रव्यलक्षणम्।^५ जो सत्स्वरूप हो वह द्रव्य है या सत्स्वरूप होना द्रव्यका लक्षण है। यहाँ सत् और द्रव्यमें लक्ष्य और लक्षणकी अंश भाेद स्वीकार करनेपर भी वं सर्वथा दो नहीं है, एक है—चाहे

१. येषा च विरोधः शास्वतिकः (२।४।२) इत्यस्यावकाश श्रमणब्राह्मणम्। पातञ्जलभाष्य।
२. प्रवचनसार गाथा २२६
३. पारवतमदमदतृष्णार्थो खो समण धब्द पृ० १०८३
४. प्रवचनसार गा० २४०-४१
५. तत्त्वार्थसूत्र ५-२९-३०

सत् कहो या द्रव्य दोनोंका अर्थ एक है। इसी कारण जैनदर्शनमें अभावको सर्वथा अभावरूप न स्वीकार करके उसे भावान्तर स्वभाव स्वीकार किया गया है।^१

नियम यह है कि सत्का कभी नाश नहीं होता और असत्का कभी उत्पाद नहीं होता। ऐसा होते भी वह (सत्) सर्वथा कूटस्थ नहीं है—क्रियाशील है^२ यही कारण है कि प्रकृतमें सत्को उत्पाद व्यय और ध्रौव्य रूपसे क्रियात्मक स्वीकार किया गया है। अपने अन्वय स्वभावके कारण जहाँ वह ध्रौव्य है वही व्यतिरेक (पर्यायरूप धर्मके कारण वही उत्पाद व्यय स्वरूप है।^३ इन तीनोंमें काल भेद नहीं है^४ जिसे हम नवोन पर्यायिका उत्पाद कहते हैं यद्यपि वही पूर्व पर्यायिका व्यय है, पर इनमें लक्षण भेद होनेसे ये दो स्वीकार किये गये हैं।^५ इस प्रकार प्रत्येक द्रव्य एक ही कालमें क्रियात्मक है यह सिद्ध होता है।

इस क्रियात्मक द्रव्यमें उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य उसके ये तीनों ही अंश सत् हैं। इनमें कथंचित् अभेद है, क्योंकि तीनोंकी सत्ता एक है। जो तीनोंमेंसे किसी एककी सत्ता है वही अन्य दो की है। यह द्रव्यका सामान्य आत्मभूत लक्षण है। इससे प्रत्येक द्रव्य परिणामी नित्य है यह सिद्ध होता है, क्योंकि समय-समय जो उत्पाद व्यय होता है वह उसका परिणामीपना है और ऐसा होते हुए भी वह अपने ध्रुवरूप मूल स्वभावको नहीं छोड़ता, उसके द्वारा वह सदा ही उत्पाद व्यय रूप परिणामको व्यापता रहता है। यह उसकी नित्यता है। आगममें प्रत्येक द्रव्यको जो अनेकान्त स्वरूप कहा गया है उसका भी यही कारण है।

द्रव्यमें उत्पाद-व्यय ये कार्य हैं। वे होते कैसे हैं यह प्रश्न है—स्वयं या परसे। किसी एक पक्षके स्वीकार करनेपर एकान्तका दोष आता है, उभयतः स्वीकार करनेपर जीवका भोज, स्वरूपमें कथंचित् स्वाश्रित है और कथंचित् पराश्रित है ऐसा मानना पड़ता है। जो युक्तियुक्त नहीं है। अतः वस्तुस्थिति क्या है यह विचारणीय है।

समाधान यह है कि किसी भी द्रव्यको अन्य कोई बनाता नहीं वह स्वयं होता है। अतः उत्पाद व्यय रूप कार्यको प्रत्येक द्रव्य स्वयं करता है। वही स्वयं कर्ता है और वही स्वयं कर्म है। करण, सम्प्रदान, अपादान और अधिकरण भी वही स्वयं है। अविनाभाव सम्बन्धवशा उसकी सिद्धि मात्र परसे होती है, इसीलिये उसे कार्य (उपचार) का साधक कहा जाता है। परने किया यह व्यवहार है, परमार्थ नहीं, क्योंकि परने किया इसे परमार्थ माननेपर दो द्रव्योंमें एकत्वकी आपत्ति आती है जो युक्तियुक्त नहीं है। अतः प्रकृतमें अनेकान्त इस प्रकार घटित होता है।

उत्पाद-व्यय कथंचित् स्वयं होते हैं, क्योंकि वे द्रव्यके स्वरूप हैं। कथंचित् परसे होनेका व्यवहार है, क्योंकि अविनाभाव सम्बन्धवशा पर उनकी सिद्धिमें निमित्त है।^६

जैनधर्ममें प्रत्येक द्रव्यको स्वरूपसे जो स्वाश्रित (स्वाधीन) माना गया है उसका कारण भी यही है। जीवने परमें एकत्व बुद्धि करके अपने अपराधवशा अपना भवभ्रमण रूप संसार स्वयं बनाया है।

१. भवत्यम्भवो हि भावधर्मः युक्त्यनु०।
२. प्रवचनसार गा० १०४
३. सर्वार्थसिद्धि—३०
४. प्रवचनसार गा० १०१
५. आप्तमीमांसा कारिका ५८
६. आप्तमीमांसा कारिका ७५

कर्मरूप पुद्गल द्रव्यका परिणाम उसके अज्ञानादि रूप संसारका कर्ता नहीं होता। पर-परको करे ऐसा वस्तु स्वभाव नहीं। वह स्वयं अज्ञानादि रूप परिणामको जन्म देता है, इसलिए स्वयं उसका कर्ता होता है। फिर भी इसके जो ज्ञानावरणादि रूप पुद्गल कर्मका बन्ध होता है उस सम्बन्धमें नियम यह है कि प्रति समय जैसे ही यह जीव स्वरूपसे भिन्न परमें एकत्वबुद्धि या इष्टानिष्ठ बुद्धि करता है वैसे ही ज्ञानावरणादिरूप परिणामकी योग्यता वाले पुद्गल स्कन्ध स्वयं उससे एक क्षेत्रावगाहरूप बन्धको प्राप्त होकर फल कालके प्राप्त होनेपर तदनु रूप फल देनेमें निमित्त होते हैं। जीव कर्मका यह बनाव अनादिकालमे निमित्त नैमित्तिक सम्बन्धवश स्वयं बना चला आ रहा है। इसके अनादिमें निमित्त नहीं।

पहले जिन छह द्रव्योंका हम निर्देश कर आये हैं। उनमेंसे चार द्रव्य तो सदा ही अपने स्वभावके अनुकूल ही कायको जन्म देते हैं, शेष जा जीव और पुद्गल दो द्रव्य हैं उनमेंसे पुद्गलका स्वभाव तो ऐसा है कि वह कदाचित् स्वभावमें रहते हुए भी बन्धके अनुकूल अवस्थाके होनेपर दूसरे पुद्गलके साथ बन्धको प्राप्त हो जाता है और जब तक वह इस अवस्थामें रहता है तब तक वह अपनी इकाईपनेसे विमुख होकर स्कन्ध संज्ञासे व्यवहृत होता रहता है।

इसके अतिरिक्त जो जीव है उसका स्वभाव ऐसा नहीं है कि वह स्वयंको कर्मसे आबद्ध कर दुर्गतिका पात्र बने। अनादिसे वह स्वयंको भूला हुआ है। उसकी इस भूलका ही परिणाम है कि वह दुर्गतिका पात्र बना चला आ रहा है। उसे स्वयंमें यही अनुभव करना है और उसके मूल कारणके रूपमें अपने अज्ञानभाव और राग-द्वेषको जानकर उनसे मुक्त होनेका उपाय करना है। यही एक मुख्य प्रयोजन है जिसे ध्यानमें रत्नकर जिनागममें तत्त्व प्रारूपणाका दूसरा प्रकार परिलक्षित होता है।

आत्मानुभूति, आत्मज्ञान और आत्मचर्या इन तीनों रूप परिणत आत्मा मोक्षमार्ग है। उनमें सम्यग्दर्शन मूल है। (इंसगमूलो धम्मो^१) उसी प्रयोजनसे जीवादि नौ पदार्थ या सात तत्त्व कहे गये हैं। इनमें आत्मा मुख्य है। विश्लेषण द्वारा उसके मूल स्वरूपपर प्रकाश डालना इस कथनका मुख्य प्रयोजन है। उसीसे हम जानते हैं कि मैं चिन्मात्र ज्योतिस्वरूप अखण्ड एक आत्मा हूँ। अन्य जितनी उपाधि है, वह सब मैं नहीं हूँ। वह मुझसे सर्वथा भिन्न है। इतना ही नहीं, वह यह भी जानता है कि यद्यपि नर-नारकादि जीव विशेषतः अजीव, पुण्य, पाप आश्रव, संवर, निर्जरा, बन्ध और मोक्ष स्वरूप इन नौ पदार्थोंमें ही व्यापता है।^२ जीवनके रंग मंचपर कभी मैं नारकी बनकर अवतरित होता हूँ तो कभी मनुष्य बनकर। कभी पुण्यात्माकी भूमिका निभाता हूँ तो कभी पापीकी आदि। इतना सब हांते हुए भी मैं चिन्मात्र ज्योतिस्वरूप अपने एकत्वको कभी नहीं छोड़ता हूँ। यही वह संकल्प है जो हम जीवको आत्म स्वतन्त्रताके प्रतीक स्वरूप मोक्ष मार्गमें अग्रसर कर आत्माका साक्षात्कार करानेमें साधक होता है। ज्ञान वैराग्य सम्पन्न मोक्षमार्गके पथिककी यह प्रथम भूमिका है।

यह जीवोंके आयतन जानकर पाँच उदुम्बर फलों तथा मण, मांस और मधुका पूर्ण त्यागी होता है। इन्हें आठ मूल गुण^३ कहने हैं जो इसके नियममें होते हैं। साथ ही वीतराग देव, निर्द्वन्द्व गुरु और वीतराग

१. समयसार गा० १३

२. तत्त्वार्थसूत्र १-४

३. समयसार कलश ७

४. सागारधर्मात २-३

वाणी स्वरूप जिनागम इसके आराध्य होते हैं। यह आजोषिकाके ऐसे ही साधनोंको अपनाता है जिनमें संकल्पपूर्वक हिंसाकी सम्भावना न होते।

दूसरी भूमिकाका श्रमणोपासक व्रती होता है। व्रत बारह हैं— पाँच अणुव्रत, तीन गुणव्रत और चार शिक्षाव्रत। यह इनका निर्दोष विधिसे पालन करता है। कदाचित् दोषका उद्भव होनेपर गुल्फकी साक्षीपूर्वक लगे दोषोंका परिमार्जन करता है और इनमें उत्तरोत्तर वृद्धि करते हुए उस भूमिका तक वृद्धि करता है जहाँ जाकर लंगोटी मात्र परिग्रह शेष रह जाता है।

तीसरी भूमिका श्रमण की है। यह महाव्रती होता है। यह वनमें जाकर गुल्फकी साक्षीपूर्वक जिन व्रतोंको अंगीकार करता है उन्हें गुण कहते हैं। वे ३२ होते हैं— ५ महाव्रत, ५ सर्मात, ५ इन्द्रियजय, ६ आवश्यक और ७ शेष गुण, शेष गुण जैसे—खड़े होकर दिनमें एक बार भोजन-पानी लेना, दोनों हाथोंको पात्र बनाकर लेना, केश लुच करना, नग्न रहना आदि।

इसका जितना भी कार्य हो वह स्वावलम्बन पूर्वक ही किया जाय, मात्र इसीलिये ही यह हाथोंको पात्र बनाकर आहार ग्रहण करता है, हाथोंसे ही केशलुच करता है। रात्रिमें एक करबटसे अल्प निद्रा लेता है।

यह सब इसलिए नहीं किया जाता है कि शरीरको कष्ट दिया जाय। शरीर तो जड़ है, कुछ भी करे उसे तो कष्ट होता ही नहीं, यदि कष्ट ही तो करने वालेको ही हो सकता है। किन्तु श्रमणका राग-द्वेषके परवश न होकर शरीरसे भिन्न आत्माकी सम्हाल करना मुख्य प्रयोजन होता है, इसीलिए वे सब क्रियाएँ उसे, जिन्हें हम कष्टकर मानते हैं, कष्टकर भासित न होकर अवश्य करणीय भासित होती हैं।

यह जैनधर्म— दर्शनका सामान्य अवलोकन है। इसे दृष्टिपथमें लेनेपर यह स्पष्ट हो जाता है कि इसका मुख्य प्रयोजन वेद, ईश्वर कर्तृत्व और यज्ञीय हिंसाका विरोध करना पूर्वमें कभी नहीं रहा है। इसके मूल साहित्य षट्खण्डागम, कषायप्राप्त, आ० कुन्दकुन्द द्वारा रचित साहित्य, मूलाचार, रत्नकरण्डश्रावकाचार, भगवती आराधना आदिपर दृष्टिपात करनेमें यह स्पष्ट हो जाता है। इसलिए जो मनीषी इस सुधारवादी धर्म कह कर इसे अर्वाचीन सिद्ध करना चाहते हैं, जान पड़ता है वस्तुतः उन्होंने स्वयं अपने धर्म ग्रन्थोंका ही ठीक तरहसे अवलोकन किये बिना अपना यह मत बनाया है। उन्हें यह नहीं भूलना चाहिए कि जो वर्तमानमें भारतीय सस्कृतिका स्वरूप दृष्टिगोचर होता है उसे न केवल ब्राह्मण या वैदिक संस्कृति कहा जा सकता है और न तो श्रमण संस्कृति कहना उपयुक्त होगा। यह एक ऐसा तथ्य है जिसे स्वीकार कर लेनेपर श्रमण संस्कृतिसे अनुप्राणित होकर भारतीय संस्कृतिमें जो निखार आया है उसे आसानीसे समझा जा सकता है।

इससे जिन तथ्योंपर विशेष प्रकाश पड़ता है वे हैं—

१. इसमें सदासे प्रत्येक द्रव्यका जो स्वरूप स्वीकार किया गया है उसके अनुसार जड़, चेतन प्रत्येक द्रव्यमें अर्थक्रियाकारीपना सिद्ध होनेसे ही व्यतिरेक रूपमें ही परकर्तृत्वका निषेध होता है।

१. रत्नकरण्डश्रावकाचार ४

२. सागारधर्मामृत १-१४

३. बही अ० ४

४. प्रवचनसार गा० २०४-२०९

२. व्यक्तिके जीवनमें वीतरागता अजित करना मुख्य है। अहिंसा आदि उसके बाह्य साधन हैं। मात्र इसीलिए जैनधर्ममें अहिंसा आदिको मुख्यता दी गई है। यज्ञादि विहीन हिंसाका निषेध करना इसका मुख्य प्रयोजन नहीं है। जीवनमें अहिंसाके स्वीकार करनेपर उसका निषेध स्वयं हो जाता है।

ये कतिपय तथ्य हैं जिनसे यह स्पष्ट हो जाता है कि सुधारवादकी दृष्टिसे जैनधर्मकी संरचना नहीं हुई है। किन्तु भारतीय जनजीवनपर जैन संस्कृतिकी अमिट छाप अवश्य है यह माना जा सकता है। और यह स्थाभाविक भी है। जो पड़ोसी होते हैं उनमें आदान प्रदान न हो यह नहीं हो सकता।



केवली जिन कवलाहार नहीं लेते

नियमसारकी गाथा ६ और ७ में बतलाया है कि “जो क्षुधा, तृषा, भय, रोष, राग, मोह, चिन्ता, जरा, रोग, मृत्यु, स्वेद, श्लेध, मद, रति, विस्मय, निद्रा, जन्म और उद्वेग इन सब दोषोंसे रहित है तथा केवलज्ञान आदि परम वैभवसे युक्त है वह परमात्मा है।”

आचार्य समन्तभद्रने भी रत्नकरण्डश्रावकाचार्यने उच्छिन्नदोषके विश्लेषण द्वारा परमात्माका लक्षण करते हुए इसी बातको दुहराया है।

(१) कुछ विद्वानोंका कहना है कि ९ वीं शताब्दीके पूर्व अन्य ग्रन्थोंमें रत्नकरण्डश्रावकाचार्यके उल्लेख नहीं पाये जाते। इसलिये यह ग्रन्थ समन्तभद्र स्वामीका न होकर किसी अन्य समन्तभद्रका है।

(२) एक यह भी दलील दी जाती है कि जब समन्तभद्र स्वामीने ‘आप्तोच्छिन्न’ इत्यादि श्लोक द्वारा आप्तका स्वरूप कह दिया और वहाँ यह भी बतला दिया कि इन बातोंको छोड़ कर अन्य प्रकारसे आप्तपना नहीं प्राप्त होता तो फिर इस दूसरे लक्षणकी क्या आवश्यकता थी, इससे तो ‘भवतो व्याघात’ दोष आता है।

(३) एक यह भी दलील दी जाती है कि समन्तभद्र स्वामीने अन्यत्र आप्तके विषयमें पर्याप्त विचार किया है वहाँ उसे इन क्षुधादि दोषोंसे रहित क्यों नहीं बतलाया? इससे भी ज्ञात होता है कि आप्त क्षुधादि दोषोंसे रहित होता है यह मान्यता साम्प्रदायिक है और पीछे से गढ़ी गई है।

ये तीन दलीलें हैं जिनपर प्रसंगवश संक्षेपमें विचार कर लेना आवश्यक है।

प्रथम दलीलका उत्तर

(१) सन्मतिके कर्ता सिद्धसेनके द्वात्रिंशत्कामें रत्नकरण्डका “आप्तोपज्ञ—” यह श्लोक पाया जाता है, इससे ज्ञात होता है कि सिद्धसेनके सामने रत्नकरण्ड था। ये आचार्य सातवीं शताब्दीके विद्वान् हैं।

(२) सर्वार्थसिद्धिके कर्ता पूज्यपादके सामने समन्तभद्र स्वामीके जो ग्रन्थ रहे उनमें रत्नकरण्डश्रावकाचार भी है। यहाँ दो चार ऐसे प्रमाण दिये जाते हैं जिससे इस विषय की पुष्टि हो—

(३) पूज्यपादने जो नयका सामान्य लक्षण किया है उस लक्षणको करते समय उनके सामने आप्त-मीमांसा रही है।

(४) तत्त्वार्थसूत्र अध्याय ९ सूत्र १ की सर्वार्थसिद्धि टीकामें जो ‘तीर्थभिषेकीक्षाशीर्षोपहारदेवताराधनादयः, यह पंक्ति लिखी गई है सो यह पंक्ति लिखते समय स्वामी समन्तभद्रनृत युक्त्यनुशासनका यह श्लोक सामने अवश्य रहा है—

‘शीर्षोपहारदिभिरात्मदुःखेद्वैवान् किलाराध्य सुखाभिगृह्णा।’

१. देखो कुन्दकुन्द कृत नियमसार।

२. देखो रत्नकरण्डश्रावकाचार्य ६ वीं श्लोक।

३. देखो सर्वार्थसिद्धि १, ३३।

४. देखो १०६ श्लोक।

इन व ऐसे ही अन्य प्रमाणोंसे स्पष्ट है कि स्वामी समन्तभद्रके ग्रन्थ आ० पूज्यपादके सामने रहे है तब भी उन्होंने उन ग्रन्थोंमेंसे कोई श्लोक उद्धृत नहीं किया है। ठीक यही अवस्था रत्नकरण्डश्रावका-चारकी रही है। यह ग्रन्थ पूज्यपाद स्वामीके समक्ष अवश्य था जिसके कुछ प्रमाण इस प्रकार हैं—

पूज्यपादने तात्त्वार्थसूत्र अध्याय सात सूत्र १ की व्याख्या लिखते हुए यह वाक्य लिखा है—

‘व्रतमभिसन्धिकृतो नियमः।’

यह वाक्य रत्नकरण्डश्रावकाचारके इस श्लोकके आधारसे लिखा गया है—

‘अभिसन्धिकृता विरतिविषयाद्योग्याद्ब्रतं भवति।’

पूज्यपादने तत्त्वार्थसूत्र अध्याय ७ सूत्र २२ की व्याख्यामें जो अनयंदण्डोंका स्वरूप लिखा है सो वह स्वरूप लिखते समय उनके सामने रत्नकरण्डश्रावकाचारके अध्याय ३ के ३० से लेकर ३४ तकके श्लोक रहे है।

इन प्रमाणोंके रहते हुए यह कहना नि सार है कि ‘९ वीं शताब्दिके पहलेके ग्रन्थोंमें रत्नकरण्ड-श्रावकाचारके उल्लेख नहीं पाये जाते, अतः इसके कर्ता समन्तभद्र स्वामी नहीं है।’

हमने जो प्रमाण दिये है उनसे स्पष्ट है कि इसके कर्ता समन्तभद्र स्वामी ही है। इतना ही नहीं किन्तु यह ग्रन्थ पूज्यपाद और उनके बाद हुए सिद्धसेनके सामने रहा है।

द्वितीय दलीलका उत्तर

आप्तका पहला लक्षण कहते समय उसमें उच्छिन्नदोष’ यह भी विशेषण है अतः अगले श्लोक द्वारा वे दोष गिना दिये गये है और उनसे जां रहित है वह आप्त है यह बतला दिया है। इस प्रकार यह दूसरा लक्षण पहले लक्षणका पूरक ही है। इस दूसरे श्लोक द्वारा कुछ आप्तका अन्य प्रकारसे लक्षण नहीं किया गया है।

तीसरी दलीलका उत्तर

स्वामी समन्तभद्रने आप्तके स्वरूपका विचार करनेके लिये ‘आप्तमीमासा’ लिखी है। आप्तका मुख्य अर्थ है अरहन्त देव। इसलिये अरहन्तदेवकी स्तुतिमें अरहन्तके शरीर और आत्मा दोनोंकी स्तुति आ जाती है। रत्नकरण्डश्रावकाचारमें इन दोनों बातोंकी ध्यानमें रखकर दोष गिनाये गये है और उन दोषोंसे रहित आप्तको बतलाया है। परन्तु आप्तमीमासामें शरीरकी स्तुति को अरहन्तकी स्तुति न मान कर शरीरातिशयो द्वारा यह कह कर कि ये शरीरातिशयो’ तो रागी देवोंमें भी देखे जाते है, आप्तताकी अस्वीकार कर दिया है। पर इससे यह बात तो फलित हो ही जाती है कि समन्तभद्र स्वामी की यह दृष्टि रही है कि आप्तके शरीरमें विशिष्ट अतिशय होते है। ‘भीतगी और बाहिरी ये शरीरादिकके अतिशय दिव्य है और सही है’ उनके इस कथनसे क्या इसको पुष्टि नहीं हो जाती अर्थात् अवश्य हो जाती है। समन्तभद्र भुषादि दोषोंसे रहित आप्त को अवश्य मानते है यही इसका भाव है।

इस कथनसे स्पष्ट हो जाता है कि अन्यत्र जहाँ भी समन्तभद्र स्वामीने आप्तकी मीमांसाकी है वहाँ आप्तकी भुषादि दोषोंसे रहित सर्व प्रथम स्वीकार कर लिया है और उसके बाद ही उन्होंने आप्तके आत्मिक गुणोंका विश्लेषण किया है। आप्तमीमांसाके १ से लेकर ६ श्लोक देखने पर यह स्पष्ट हो जाता है कि उन श्लोकोंके व रत्नकरण्डश्रावकाचारमें वर्णित आप्तके स्वरूपके प्रतिपादक श्लोकोंके रचयिता एक ही व्यक्ति है। रत्नकरण्डश्रावकाचार आचार ग्रन्थ होनेसे उसमें वर्णनात्मक दृष्टि रही है और आप्तमीमांसा दर्शन ग्रन्थ होनेसे उसमें विश्लेषणात्मक दृष्टि रही है।

१. देखो आप्तमीमांसा श्लोक २।

अब इस तीसरी दलीलके अन्तर्गत दो बातोंका और विचार करना है। पहली यह कि यह मान्यता साम्प्रदायिक है और दूसरी यह कि यह मान्यता पीछेसे गड़ी गई है। सो जब आचार्य कुन्डकुन्द और समन्त-भद्र जैसे प्राचीन आचार्योंने आप्तको क्षुधादि दोषोंमें रहित माना है तब यह तो कहा नहीं जा सकता कि यह मान्यता पीछेसे गड़ी गई है।

अब रही साम्प्रदायिक दृष्टिकी बात सो हम इसका आगे ही विचार करने वाले हैं, कि क्या इसके पीछे कोई आध्यात्मिक पृष्ठभूमि है या सम्प्रदाय विशेषमें ही इसे खड़ा कर दिया है।

इस प्रकार तीनों दलीलोंका संक्षेपमें उत्तर हुआ।

अब प्रतिज्ञानुसार केवली क्षुधादि दोषोंसे रहित होते हैं इसकी आध्यात्मिक पृष्ठभूमि क्या है उसका विचार करने हैं।

जीवकाण्डमें बतलाया है कि पृथ्वी^१, जल, अग्नि, वायु, केवली, आहारक, देव और नारकी इनके शरीरमें निगोदिया जीव नहीं रहते। इनका शरीर निगोदियोंसे अप्रतिष्ठित है।

केवली जिनका शरीर निगोद जीवोंसे रहित है इसकी पुष्टि षट्खण्डागमके मूल सूत्रोंसे भी हूती है। वहाँ बतलाया है कि बारहवें गुणस्थानमें सब निगोद जीवोंका अभाव हो जाता है। अभाव होनेका क्रम यह है कि 'क्षीणमोह गुणस्थानके पहले समयमें भी निगोदिया जीव मरते हैं, दूसरे समयमें भी मरते हैं, तीसरे समयमें भी। इस प्रकार क्षीणमोहके अन्तिम समय तक निरन्तर मरते रहते हैं। पहले समयमें मरने वाले अनन्त जीव हैं, दूसरे समयमें भी मरनेवाले अनन्त जीव हैं। क्षीणमोहके अन्तिम समय तक यही क्रम जानना चाहिये'। यथा—

'अस्थि खीणकमायपढमसमए मदजीवा । विदियसमए मदजीवा वि अस्थि । तदियसमए मरंतजीवा वि अस्थि एवं णेयव्वं जाव खीणकमायचरिमसमओत्ति । खीणकमायपढमसमए मदजीवा केत्तिया ? अणंता । विदियसमए मदजीवा केत्तिया ? अणंता । एवं णेयव्वं जाव खीणकमायचरिमसमओत्ति ।'

यहाँ निगोद जीवोंका प्रकरण होनेसे केवल उनका ही निषेध किया है। फलितार्थ यह है कि केवली जिनका शरीर त्रस और स्थावर सब प्रकारके जीवोंसे रहित है। इसका यह अभिप्राय है कि केवली जिनके शरीरमें केवल वे ही तत्त्व रहते हैं जिनमें जीव पैदा नहीं होते। वे सब तत्त्व नष्ट हो जाते हैं जिनमें त्रस और स्थावर जीव पैदा होते रहते हैं। आहार पानीका लेना और उनसे मल, मूत्र, कफ, पित्त आदिका बनना ये ऐसे तत्त्व हैं जिनमें निरन्तर त्रस और स्थावर जीव पैदा होते रहते हैं। इसलिये केवली जिनके शरीरमें निगोदिया जीव नहीं होते इस मान्यता द्वारा पर्यायान्तरसे केवलीके भूख, प्यास और मल-मूत्र आदि दोषोंका ही निषेध किया है। हम संसारों जीवोंके शरीरमें त्रस और निगोदिया जीव भरे पड़े हैं। वे निरन्तर शरीरका शोषण कर रहे हैं, जिससे शरीरमें उष्णता पैदा होकर आहार पानीकी आवश्यकता पड़ती है। पर केवलीके शरीरमें इस प्रकारकी उष्णताका कारण नहीं रहा। उन शरीरका शोषण अब अन्य त्रस व निगोदिया जीवोंके कारण नहीं होता, अतः शरीरमें आन्तर उष्णता पैदा होकर उनके शरीरका अपक्षय नहीं होता। और इसलिये प्रति समय उनके शरीरके जितने परमाणु निर्जीर्ण होते हैं उतना नवीन परमाणुओका ग्रहण हो जानेसे कबलाहारके बिना भी उनके शरीरकी स्थिति बनी रहती है। जिस प्रकार कर्म वर्गणाओंके आने और जानेसे

कार्यण शरीरकी स्थिति होती है उसी प्रकार अब उनके नोकर्म वर्गणाओंके आने और जानेसे शरीरकी स्थिति होती है। इस प्रकार आध्यात्मिक पृष्ठभूमिसे विचार करने पर भी यही ज्ञात होता है कि केवली जिन क्षुधादि दोषोंसे रहित है इसलिये वे कबलाहार नहीं लेते।

यहाँ एक शंका की जाती है कि जब केवलीके क्षुधादि दोष नहीं होते तो तत्त्वार्थसूत्रमें उनके क्षुधादि ग्यारह परीषह क्यों बतलाई गई हैं ?

बात यह है कि केवलीके वेदनीयका उच्य माना जाता है, इसलिये कारणमें कार्यका उपचार करके केवलीके ग्यारह परीषह बतलाई है।

अब प्रश्न यह होता है कि क्या अन्यत्र भी तत्त्वार्थसूत्रकारने उपचारसे कथन किया है ?

तत्त्वार्थसूत्रकारने एकाग्रचिन्ता निरोधको ध्यान कहा है। ध्यानका यह लक्षण धुक्ल ध्यानके पहले दो भेदोंमें घटता है, अन्तिम दो भेदोंमें नहीं, क्योंकि तेरहवें और चौदहवें गुणस्थानमें चिन्ता ही नहीं रहती फिर निरोध किसका। तब भी ध्यानका कार्य कर्मक्षय देख कर तत्त्वार्थसूत्रकारने जिस प्रकार तेरहवें और चौदहवें गुणस्थानमें ध्यानका उपचारसे कथन किया है उसी प्रकार केवलीके ग्यारह परीषहोंका कथन भी उपचारसे जानना चाहिये।

एक बात और है वह यह कि जो भाई सर्वथा यह समझते हैं कि असाताके उदयसे भूख प्यास लगती है उनका ऐसा समझना गलत है। भूख व प्यास अपने कारणोंसे उत्पन्न होती है। हाँ भूख व प्यासमें असाता वेदनीयकी उदीरणा निमित्त हो सकती है, पर उनके असाता-वेदनीयकी उदीरणा नहीं होती क्योंकि उसकी उदीरणाकी व्युच्छित्ति ६वें गुणस्थानके अन्तिम समयमें हो जाती है। इसलिये उनको भूख प्यासकी बाधा नहीं होती। हम संसारी जीवोंकी शरीर स्थिति भिन्न प्रकारकी है और केवली जिनके भिन्न प्रकारकी, अतः यहाँ निष्कर्ष निकलता है कि उन्हें हम संसारी जनोंके समान कबलाहारकी आवश्यकता नहीं पड़ती।

■



षट्कारक-व्यवस्था

आचार्यकल्प पं० टोडरमल जी निश्चय षट्कारकके सम्बन्धमें स्पष्ट करते हुए लिखते हैं कि षट्कारक-रूप परिणमना प्रत्येक वस्तुका अपना स्वभाव है। यथा—

स्वाश्रित स्वरूप षट्कारक विचारौ ऐसे।
निश्चयकरि आनकौ विधान न बखानिए ॥

लोकमें जीवादि जितने भी द्रव्य हैं उनमेंसे प्रत्येक द्रव्यमें कर्ता, कर्म आदि छह कारक रूप शक्तियाँ होती ही हैं। उनसे जीवादि द्रव्योंका अभेद स्वीकार करके उन द्वारा कार्य द्रव्यको स्वीकार करना स्वाश्रित कथन है। प्रत्येक द्रव्य प्रति ममय ऐसा ही है। इसलिए प्रकृतमें इसे स्वीकार करने वाला विकल्प और बचन निश्चयनय कइलाता है। निश्चयनय वस्तुके स्वरूपको स्वीकार करता है और उसमें पर रूपका निषेध करता है। इसलिए उम द्वाग पद्मापेक्ष कथनका निषेध होना स्वाभाविक है। क्योंकि जिन प्रकार निश्चय कथनका विषय वस्तुस्वरूप होनेमें यथार्थ संज्ञाको धारण करता है, उस प्रकार परसापेक्ष कथनका विषय वस्तु स्वरूप न होनेमें; अताग्व उपचरित होनेमें यथार्थ संज्ञाको नहं धारण कर सकता। यही कारण है कि पंडितजी ने इस तथ्यको ध्यानमें रखकर 'निश्चय करि आनको विधान न बखानिए' यह बचन कहा है।

'जैन दर्शनमें कार्य-कारण भाव और कारक व्यवस्था' में लेखकका कथन है—इसका यह तात्पर्य है कि कार्योत्पत्तिमें निमित्त कारण अकिंचित्कर होकर व्यवहारनयका विषय नहीं होता है, किन्तु स्वयं (आप) कार्य रूप-परिणत न होकर उपादानका सहायक होनेके आधार पर व्यवहारनयका विषय होता है।'

यहाँ पर इसके पूर्व निश्चयनय और व्यवहारनयके कतिपय भेदोंका निर्देश करके व्यवहारनयका एक लक्षण यह भी लिखा है (पृ० १:४)—'और वस्तुकी परत-सिद्धि या पराश्रित स्थिति ग्रहण करनेवाला व्यवहारनय होता है।'

निश्चय ही इस लक्षणको लिखते समय लेखककी दृष्टि असद्भूत व्यवहारनय पर रही होगी। इसलिए आगम प्रसिद्ध असद्भूत व्यवहारनयके लक्षणका निर्देश कर उक्त लक्षणकी समीक्षा करनी होगी। 'आलाप पद्धतिमें असद्भूत व्यवहारनयका यह लक्षण उपलब्ध होता है—

अन्यत्र प्रसिद्धस्य धर्मस्य अन्यत्र समारोपणम—सद्भूतव्यवहारः। असद्भूतव्यवहार एव उपचारः।

अन्य वस्तुमें प्रसिद्ध धर्मका अन्य वस्तुमें समारोप करना असद्भूत व्यवहार है और असद्भूत व्यवहारका नाम ही उपचार है।

इसका यह अर्थ है कि जब विवक्षित किसी एक वस्तुके धर्मका अविनाभाव या बाह्य व्याप्तिवश अन्य-व्यतिरेकको सूचित करने वाले कालप्रत्यासत्तिको लक्ष्यमें रखकर दूसरी वस्तुमें समारोप कर उस द्वारा विवक्षित वस्तुकी प्रसिद्धि की जाती है, तब वह असद्भूत व्यवहारनयका विषय होता है। यथा—

कुम्भकार घटकार्यका कर्ता निमित्त है यह कहना और ऐसा ही विकल्प असद्भूत व्यवहारनयका विषय है।

यहाँ कुम्भकार स्वतन्त्र वस्तु है और मिट्टी स्वतन्त्र वस्तु है। दोनों ही अपनी-अपनी षट्कारक रूप शक्तियोंसे युक्त है। इसलिए बाह्यव्याप्तिवश मिट्टीके कर्तृत्व धर्मका कुम्भकारके कर्तृत्व धर्ममें समारोप कर यह ध्वनन कहा गया है कि कुम्भकारने घटकार्यको किया।

यहाँ कुम्भकारका वास्तविक कार्य योग और विकल्प है तथा मिट्टीका वास्तविक कार्य घटपरिणाम है। यह वस्तुस्थिति है। किन्तु इस वस्तुस्थितिकी गौण कर व्यवहारी जन बाह्य व्याप्तिवश ऐसा विकल्प करते हैं कि 'कुम्भकारने घट बनाया' जो असद्भूत होनेसे उपचरित ही है। पराश्रित कथन इसीका दूसरा नाम है। कोई भी वस्तु स्वरूपसे पराश्रित नहीं हुआ करती, अन्यथा किसी भी वस्तुको स्वरूपसे उत्पाद-व्यय-घ्नोव्यापक नहीं सिद्ध किया जा सकता। जैसे वस्तुका ध्रुवपना स्वरूप है, वैसे ही उसका उत्पाद और व्यय भी स्वरूप है। इसलिए कौन वस्तु कब क्या है? इसको सिद्धिका बाह्य-व्याप्ति या कालप्रत्यासत्तिवश जब जो हेतु बनता है तब उसमें विवक्षित अन्य वस्तुके कर्तृत्व आदि धर्मोंका आरोप कर वैसा व्यवहार किया जाता है। यहाँ उक्त प्रकारके व्यवहार करनेका अन्य कोई प्रयोजन नहीं है।

इस प्रकार इतने विवेचनसे यह स्पष्ट हो जाता है कि लेखकने व्यवहारनय सामान्य शब्द रख कर अपने विकल्पके अनुसार असद्भूतव्यवहारनयका जो पूर्वोक्त लक्षण कल्पित किया है, वह आगमबाधित है। युक्ति और अनुभवसे विचार करने पर भी उसमें बाधा आती है। सुलासा पहले कर ही आए हैं। यद्यपि व्यवहार नयसे वस्तुको पराश्रित कहा जाता है। किन्तु व्यवहारनयका लक्षण क्या है? जिसे ध्यानमें रख कर वस्तुको पराश्रित कहा जाता है। इसको ध्यानमें न लेकर पहले उन्होंने प्रत्येक वस्तुकी पराश्रित स्थितिकी यथार्थमें स्वीकार किया और फिर उसे प्रहण करने वाले नयको व्यवहारनय कहा। यहाँ उनकी विपरीत मान्यता है। असद्भूत व्यवहारनयका कहाँ आगम सम्मत लक्षण और कहाँ व्याकरणार्थों द्वारा कल्पित लक्षण इन दोनोंमें कितना अन्तर है? इस पर आगमाम्यासियोंको ध्यान देना चाहिए।

इस प्रकार आगम प्रसिद्ध व्यवहारनयके लक्षणको साक्षी रख कर विचार करने पर यह स्पष्ट हो जाता है कि पर वस्तु अन्य वस्तुके कार्यमें वास्तविक रूपसे सहायक नहीं हुआ करती, किन्तु बाह्य व्याप्तिवश उसमें अन्यके कार्यमें सहायक होनेका व्यवहार किया जाता है। इस लिए वह अपनेसे भिन्न अन्य वस्तुका कार्य करनेमें स्वरूपसे असमर्थ होनेके कारण उस अन्य वस्तुके कार्यके प्रति अकिञ्चित्कर ही होती है। क्योंकि जिस समय मिट्टी अपने क्षेत्रमें अपनी परिणाम शक्ति द्वारा घट परिणाम को करती है, उसी समय कुम्भकार उससे बाह्य अपने क्षेत्रमें योग और विकल्पको करता है। इस प्रकार इन दोनोंमें प्रतिविशिष्ट कालप्रत्यसत्ति होनेसे मिट्टीने घट कार्यको किया, इस निश्चयको प्रसिद्धिका हेतु ही, तभी कुम्भकारमें घटके कर्तापनेका व्यवहार करना बनता है। दूसरी वस्तुके कार्यमें यथार्थ सहायक होनेसे नहीं। वास्तवमें कोई भी अन्य वस्तु अपने से भिन्न दूसरी वस्तुके कार्यमें सहायता नहीं करती, यह परमार्थ सत्य है। इस परमार्थ सत्यका अपलाप न हो, इस दृष्टिको सामने रख कर ही व्यवहार नयके वक्तव्यकी स्थिति स्पष्टकी जानी चाहिए। इससे भिन्न अन्य प्रकारसे जितना भी लिखा जाता है, उसको असत्यको कोटिमें ही परिगणना होती है।

यह निश्चय षट्कारकका संक्षिप्त विवरण है। व्यवहार षट्कारकका स्वरूप निर्देश करते हुए पंडितजीने व्यवहारसे जिनदेव, गणधरदेव, नेमिचन्द्र सिद्धान्तचक्रवर्ती आदिको गोम्भटसार ग्रन्थका कर्ता कहा है। जो ग्रन्थरूप कार्य हुआ उसे कर्म कहा है। इस कार्यके होनेमें जो सहायक हुए उन्हें करण कहा है। भव्योक्ति लिए इसकी रचना हुई, अतः उसे मम्प्रदान कहा है। अन्य कार्यसे निवृत्त हो इसकी रचनाकी, अतः इन दोनोंका आधार एक होनेसे उसे अपादान कहा है और जिस स्थान पर इसकी रचना हुई, उसे अधिकरण कहा है। यह व्यवहार षट्कारक व्यवस्था है।

यहाँ इसे व्यवहार घटकारक इसलिए कहा गया है कि वस्तुतः स्वयंसिद्ध श्रुत ही आप कर्ता होकर परिणाम शक्ति युक्त अपने द्वारा जिन शासन रूप प्रयोजनके लिए अपने अन्य कार्यसे निवृत्त होकर अपनेमें गोमटसार रूप कर्मको जब प्राप्त हुआ, तब प्रतिविशिट कालप्रत्यासत्तिवश अन्य जित-जिसमें जिस रूपसे व्यवहार हेतुता कल्पितकी गई, उस-उसमें कर्ता, कर्म, करण, सम्प्रदान, अपादान और अधिकरण रूपसे स्वीकार की गई है। इस प्रकार एक कालमें निश्चय घटकारकके साथ व्यवहार घटकारककी व्यवस्था बन जाने-से स्वामी समस्तभद्रने यह वचन कहा है—

बाह्ये तरोपाधिसमप्रतेयम् । कार्येषु ते द्रव्यगतः स्वभावः ॥

‘अर्थात् लोकमें जितने भी कार्य होते हैं, उन सबमें बाह्य और अन्त्यन्तर उपाधिकी समप्रता पाई जाती है। यह द्रव्यगत स्वभाव है।

यहाँ उपादान कारण और बाह्य निमित्त दोनोंको उपाधि कहा गया है। साथ ही यह भी बतलाया है कि यह द्रव्यगत स्वभाव है कि प्रत्येक द्रव्यका जब जो कार्य होता है, उसमें बाह्य और अन्त्यन्तर उपाधिकी समप्रता नियमसे पाई जाती है। इस प्रकार प्रत्येक कार्य और उसकी बाह्य-अन्त्यन्तर सामग्री इन तीनोंकी युगपत् प्राप्त प्रत्येक समयमें होती रहती है; ऐसी वस्तु व्यवस्था है। इसमेंसे किसी एककी प्राप्ति हो और दूसरेकी न हो, ऐसा नहीं है। क्योंकि इनमें परस्पर अविनाभाव स्वीकार किया गया है। उसमें भी उपादान-उपादेयभावके विषयमें क्रमभावी अविनाभावका निर्देश करते हुए स्वामीकार्तिकेयानुप्रेक्षामे यह वचन दृष्टि-गोचर होता है—

कारण-कज्जविसेसा तीसु वि कालेसु ह्येति वत्थूणं ।

एककेवकम्मि थ समये पुव्वुत्तरभावमासिज्ज ॥२२३॥

वस्तुके पूर्व और उत्तर परिणामको लेकर तीनों ही कालोंमेंसे प्रत्येक समयमें कारण-कार्य भाव होता है।

यहाँ उपादान—उपादेय रूपसे कारण कार्यभावका निर्देश किया गया है। इसी तथ्यका निर्देश करते हुए ‘प्रमेयरत्नमाला’में यह वचन आया है—

“अव्यवहितपूर्वोत्तरक्षणयोः हेतु-फलभावदर्शनात् ॥”

अव्यवहित पूर्व और उत्तर क्षणमें क्रमसे हेतुभाव और फलभाव देखा जाता है।

अब प्रश्न यह है कि जब पूर्व क्षणका ध्वंस (व्यय) होकर ही उत्तर क्षणकी उत्पत्ति होती है, तो उन दोनोंमें कारण-कार्यपना क्यों स्वीकार किया गया है। क्योंकि जब पूर्व क्षणका सद्भाव है, तब उत्तर क्षण नहीं पाया जाता और जब उत्तर क्षण पाया जाता है तब पूर्व क्षणका अभाव रहता है। ऐसी अवस्थामें पूर्वक्षणने उत्तरक्षणको उत्पन्न किया, ऐसा कैसे कहा जा सकता है ?

इसका समाधान यह है कि पूर्व क्षण और उत्तर क्षण इन दोनोंमें अविनाभाव सम्बन्ध वश परस्पर कारण-कार्यभाव स्वीकार किया गया है। और इसी आधारपर उपादान कारणको अपने उपादेय (कार्य) का नियामक स्वीकार किया गया है। इतना अवश्य है कि नैगमनयसे उपादान और उप देयमें कालकी अपेक्षा अभेद स्वीकार कर उपादानको उपादेयका जनक कहा गया है। ऋजुसूत्रनयसे विचार करनेपर प्रत्येक कार्य

अपने कालमें स्वयं होता है, ऐसी वस्तु व्यवस्था है। यही कारण है कि कारण और कार्यका लक्षण करते समय आचार्योंने यह वचन कहा है—

यदनन्तरं यद् भवति तत् तस्य कारणम्, इतरत् कार्यम् ।

जो जिसके बाद होता है वह कारण है और जो होता है वह कार्य है ।

कारण—कार्यका यह लक्षण जहाँ द्रव्य-भावप्रत्यासत्तिवश उपादान-उपादेयमें घटित हो जाता है, वहाँ प्रतिबिम्बित काल प्रत्यासत्तिवश बाह्य सामग्री और उसका निमित्त कर होने वाले कार्यमें भी घटित हो जाता है। सर्वत्र प्रत्येक कार्यके प्रति जो व्यवहार हेतुको स्वीकार किया गया है, वह भी इसी आधारपर ही स्वीकार किया गया है। वह अन्यके कार्यमें वास्तवमें सहायक होता है या उसमें अतिशय उत्पन्न करना है, इन आधारपर नहीं। आगे इस विषयका विशेष रूपसे स्पष्टीकरण करेंगे।

शंका—चारों अनुयोग द्वादशम श्रुतके आधारपर निबद्ध हुए हैं। ऐसी अवस्थामें आप द्रव्यानुयोग द्वारा प्ररूपित निश्चयनयके विषयको ही यथार्थ वयों मानते हो ? चरणानुयोग और कारणानुयोग जो कि मुख्य रूपसे कर्म और शुभाचारका कथन करते हैं, उनके इस कथनको यथार्थ वयो नहीं मानते ?

समाधान—ज्ञानावरणादि कर्म है और शुभाचार भी है, वे दोनों वास्तविक हैं, वे अमद्भूत नहीं हैं। किन्तु ज्ञानावरणादिको जीवका कार्य कहना यह असद्भूत है। क्योंकि जीव शुभ, अशुभ या शुद्ध जिम परिणामको करता है वह जीवका कर्म (कार्य) है और जीवके उन शुभ और अशुभ भावोंको निमित्त कर जो कामगणवर्णणाएँ स्वयं ज्ञानावरणादि परिणामको प्राप्त होती हैं, वह पुद्गलका कर्म (कार्य) है। इसी तथ्यको मध्यमार्ग कलशमें इन शब्दोंमें स्पष्ट किया है—

यदि पुद्गल कर्मको जीव नहीं करता, तो फिर उसे कौन करता है ? ऐसी आशंका होनेपर तीव्र वेगवाले मोहका नाश करनेके लिए आचार्य कहते हैं कि सुनो ! पुद्गल ही अपने ज्ञानावरणादि कर्मका कर्ता है।

यह वस्तुस्थिति है। कर्मशास्त्र भी ज्ञानावरणादिको पुद्गलमय ही प्ररूपित करता है। फिर भी उसे जीवका कार्य कहना यह असद्भूत होनेसे उपचरित है।

इसी प्रकार शुभ या अशुभ जितने भी भाव होते हैं, वे जीवके ही भाव हैं। जीव ही परके लक्ष्यसे स्वयं ही उन्हें उत्पन्न करता है। यह कथन सद्भूत है। फिर भी शुभाचारको मोक्षमार्ग कहना यह अमद्भूत होनेसे उपचरित है, क्योंकि शुभाचारसे सम्म्यग्दर्शनादिरूप स्वभाव पर्याय भिन्न है और उसकी उत्पत्ति भी स्वभावकी अराधना द्वारा तन्मय होनेपर ही होती है, शुभाचार और उनके बाह्य निमित्तोंको सतत लक्ष्यमें रखनेसे नहीं।

शंका—निश्चयनयके समान व्यवहार नयकी परिगणना श्रुतज्ञानमें की जाती है। इसलिए उसका विषय असद्भूत कैसे हो सकता है ?

समाधान—वह उपचरितको उपचरित रूपमें ही जानता है, इसलिए अमद्भूत अर्थ उसका विषय बन जाता है। उदाहरणार्थ—‘ज्ञानावरणादि कर्मका कर्ता जीव है’ यह उपचरित कथन है, व्यवहारनयसे ऐसा कहा जाता है। बाधा तो इसे यथार्थ माननेमें है। क्योंकि परमार्थसे वह जीवका कार्य न होकर पुद्गलका ही कार्य है और इसीलिए निश्चयनय इस कथनका अपरमार्थरूप होनेसे उसका निषेध ही करता है।

शंका—जीवके राग, द्वेष, मोह और योगकी सहायतासे पुद्गलने ज्ञानावरणादिरूप कार्य किया, ऐसा मानना तो यथार्थ है ?

समाधान—सहायता और सहयोग ये पर्यायवाची नाम हैं। इसका इतना ही अर्थ है कि प्रत्येक कार्य-मे बाह्य और आभ्यन्तर सामग्रीकी समग्रता नियमसे होती है। इससे अधिक इस शब्दका जो भी अर्थ किया जाता है वह केवल कल्पनाका विषय है, यथार्थ नहीं। समयसार गाथा ८४ की आत्मख्याति टीकामें कुम्भकार-को कुम्भकी उत्पत्तिके अनुकूल व्यापार करने वाला तब कहा गया है जब मिट्टी और कुम्भकारमें बाहरसे व्याप्य-व्यापक भाव स्वीकार कर लिया गया है। अर्थात् नैगमनयमें इन दोनोंको एक मान लिया गया है। पर-मार्थसे विचार करनेपर मिट्टी और कुम्भकार इन दोनोंके स्वचतुष्टय भिन्न-भिन्न है। दोनों ही द्रव्य अपनी-अपनी क्रिया करते हैं, एक दूसरेकी क्रिया करते नहीं। केवल उन दोनोंकी उक्त प्रकारकी क्रियाएँ एक कालमें होनेका नियम है और इसीलिए कुम्भकारके व्यापारको कुम्भकी उत्पत्तिके अनुकूल व्यवहारसे कहा जाता है। परमार्थसे न तो एक द्रव्य किसीके अनुकूल होता है और न प्रतिकूल ही। किसीको किसीके अनुकूल या प्रतिकूल मानना यह विकल्पका विषय है और इसीलिए अन्य अपेक्षा किये बिना प्रत्येक द्रव्य स्वभावसे ही अपना कार्य करता है, इसे परमार्थरूपमें स्वीकार किया गया है।

शंका—स्वयंभूस्तोत्र में, अध्यात्ममें रमण करने वाले जीवोंके जीवनमें जिस बाह्य वस्तुमें निमित्त व्यवहार होता है वह गौण है, यह भगवानका शासन है, ऐसा कथन करनेके बाद फिर यह कहा गया है कि सभी कार्योंमें बाह्य और आभ्यन्तर उपाधिकी समग्रता हांती है सो उक्त दोनों प्रकारके कथनोंका क्या आशय है ?

समाधान—उक्त कथनोंका यह आशय है कि मोक्षमार्गी जीवको मोक्षमार्गीकी प्राप्ति स्वभावके सम्मुख रहनेपर ही होती है। क्योंकि वस्तुतः परभावका ग्रहण-त्याग तो होता नहीं, फिर भी, लौकिक जनोंके इष्टानिष्ट या हिताहित बुद्धिसे जो परभावके ग्रहण त्यागका विकल्प होता है उससे विरत होनेपर ही मोक्षमार्ग पर चलनेके अभिप्राय वालेके स्वभाव सम्मुख होना बनता है, अन्यथा नहीं। इसलिए अध्यात्मदृष्टिमें, जिस वस्तुमें निमित्त व्यवहार होता है, वह गौण है, यह कथन किया गया है। परन्तु इसका यदि कोई यह अर्थ फलित करता है कि वहाँ बाह्य और आभ्यन्तर उपाधिकी समग्रता नहीं होती, सो उसकी वह मान्यता जिना-गमके विरुद्ध है। यह वस्तु-स्थिति है। इसीको ध्यानमें रक्कर 'स्वयंभूस्तोत्र' में उसके आगे दूसरा वचन कहा गया है, ऐसा यहाँ समझना चाहिए। आशय यह है कि लोकमें जिनमें भी कार्य होते हैं, उन सबमें बाह्य और आभ्यान्तर उपाधिकी समग्रता तो नियमसे होती है पर अध्यात्म दत्त बाह्य उपाधिका आश्रय न करके मात्र अपने स्वभावका ही आश्रय करता है। उसके जो सम्यग्दर्शनादि स्वभाव पर्यायकी उत्पत्ति होती है वह मात्र इस मुनिद्विचत मार्गपर चलनेसे ही होती है। स्वभाव पर्यायकी उत्पत्ति इससे भिन्न दूसरे मार्गपर चलनमें होती होगी, ऐसा त्रिकालमें सम्भव नहीं है।



स्वभाव-परभाव-विचार

जैनशासनमें प्रत्येक द्रव्यको अर्थक्रियाकारी स्वीकार किया गया है। उन सब द्रव्योंमें पूर्वाकारका परिहार, उत्तराकारकी प्राप्ति तथा इन दोनों अवस्थाओंमें स्थिति लक्षणवाले परिणामोंके द्वारा अर्थ-क्रिया सम्पन्न होती है। इसी तथ्यको ध्यानमें रखकर सब द्रव्योंको गुण-पर्याय स्वभाव वाला स्वीकार किया गया है। गुण सहभावी होते हैं और पर्याय क्रमभावी, ऐसी वस्तु व्यवस्था है। अमृतचन्द्र देव ने समयसारकी आत्मस्थिति टीकामें पर्यायोंको जो क्रम नियमित कहा है वह इसी आधारपर कहा है। पर्याय निरपेक्ष होती है।

यहाँ प्रकृतमें पर्यायोंके आधारमें विचार करना है। लोकमें समुच्चय रूपसे छह द्रव्य स्वीकार किये गये हैं। उनमेंसे चर्मअधर्म, आकाश और काल ये चार द्रव्य निष्क्रिय हैं अर्थात् क्षेत्रके क्षेत्रान्तरित न होते हुए भी प्रदेशपरिस्पन्दरूप क्रियासे रहित हैं। उनमें मात्र परिणाम लक्षण क्रिया हाती है तथा जीवों और पुद्गलोंमें यथासम्भव दोनों प्रकारकी क्रिया पाई जाती है।

अब देखना यह है कि इन द्रव्योंकी यह क्रिया स्वयं होती है या दूसरे द्रव्योंकी सहायतासे होती है। यह प्रश्न बहुत गम्भीर है इसका विचार नयदृष्टिसे करना होगा। यह प्रमाण ज्ञानका विषय नहीं है। नय दो प्रकारके हैं—द्रव्याधिकनय और पर्यायाधिकनय। पर्यायाधिकनयके भेदोंमें मुख्य ऋजुसूत्र नय है, जोष तीन शब्दजन्य इसीके विषयको शब्द प्रयोगकी मुख्यतासे विषय करते हैं। ऋजुसूत्रका विषय वर्तमान पर्याय मात्र है। वह किसी भी प्रकारके दो सम्बन्धको स्वीकार नहीं करता। इसलिए इस नयकी दृष्टिसे विचार करनेपर यह स्पष्ट हो जाता है कि प्रत्येक उत्पाद स्वयं होता है और विनाश भी स्वयं होता है। अन्य किसी कारणसे उत्पाद और ध्वय नहीं होते। इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए जयघवला (पृष्ठ २०८) में कहा गया है—

उत्पाद रूप पर्याय भी निर्हेतुक होती है तथा जो उत्पन्न हो रहा है, वह तो उत्पन्न करता नहीं है। क्योंकि इसे स्वीकार करनेपर उत्तर क्षणमें तीनों लोकोंके अभावका प्रसंग प्राप्त होता है। जो उत्पन्न हो चुका है वह उत्पन्न करता है, यह भी नहीं है। क्योंकि इसे स्वीकार करनेपर क्षणिक पक्ष नहीं बन सकता। जो विनष्ट हो गया है, वह उत्पन्न करता है यह भी कहना ठीक नहीं है, क्योंकि अभावसे भावकी उत्पत्ति माननेमें विरोध आता है। तथा पूर्वका विनाश और उत्तरका उत्पाद इन दोनोंमें कार्य-कारण-भावका समर्थन करने वाली समानकालता भी नहीं बनती। अतीत पदार्थके अभावसे उत्पाद होता है, यह कहना तो बनता नहीं, क्योंकि भाव और अभावमें कार्य-कारण भावका विरोध है। अतीत पदार्थके सद्भावेसे उत्पाद होता है, यह कहना भी नहीं बनता। क्योंकि इसे स्वीकार करने पर अतीत पदार्थके कालमें ही नवीन पदार्थकी उत्पत्तिका प्रसंग प्राप्त होता है। दूसरे चूँकि पूर्व क्षणकी सत्ता अपनी सन्तानमें होनेवाले उत्तर अर्थक्षणकी विरोधिनी है, इसलिए वह उसकी उत्पादक नहीं हो सकती। क्योंकि विरुद्ध दो सत्ताओंमें उत्पाद-उत्पादक भावके स्वीकार करनेमें विरोध आता है। अतएव ऋजुसूत्रनयकी अपेक्षा उत्पाद निर्हेतुक होता है, ऐसा स्वीकार करना चाहिए।

शंका—अष्टसहस्री (पृष्ठ १००) में तो प्रागभावका निर्देश करते हुए पूर्व, अनन्तर क्षण स्वरूप जो कार्यका उपादान परिणाम है, वह ऋजुसूत्रनयकी अपेक्षा प्रागभाव है, ऐसा कहा है। तो उक्त कथनका विचार करते हुए यह कथन कैसे घटित होता है?

समाधान—ऋजुसूत्रनय वर्तमान क्षणको या तो कारणरूपसे स्वीकार करता है या कार्यरूपसे स्वीकार करता है, पर पूर्व और उत्तर दो क्षणोंमें सम्बन्धको स्वीकार नहीं करता। इसलिए 'जयघवला' के कथनसे उक्त कथनमें कोई विरोध नहीं आता।

यहाँ जिस प्रकार उत्पादको निहंतुक सिद्ध किया गया है, उसी प्रकार व्ययको भी निहंतुक ही जानना चाहिए। इसका स्पष्टीकरण करते हुए वही (पृ० २०६-२०७) पर यह बतलाया है कि ऋजुसूत्रनयकी अपेक्षा विनाश भी निहंतुक होता है। यथा—यहाँ विनाशसे प्रसज्यरूप (सर्वथा अभाव) अभाव लिया गया है या पयुंदासरूप (ए० वस्तुके अभावमें दूसरी वस्तुका सद्भाव)। प्रसज्य रूप अभाव तो परसे उत्पन्न होता नहीं, क्योंकि कारकके प्रतिबंधमें व्यापार करने वाले परसे घटका अभाव माननेमें विरोध आता है। पयुंदास अभाव रूप भी विनाश नहीं बनता, क्योंकि वह घटसे भिन्न उत्पन्न होता है या अभिन्न भिन्न उत्पन्न होना तो बनता नहीं, क्योंकि पयुंदासरूप अभावसे भिन्न घटकी उत्पत्ति माननेपर विवक्षित घटका विनाश माननेमें विरोध आता है। घट कार्यसे अभिन्न उत्पन्न होता है, यह कहना भी नहीं बनता। क्योंकि उत्पन्नकी उत्पत्ति माननेमें विरोध आता है। इसलिए ऋजुसूत्रनयकी अपेक्षा विनाश भी निहंतुक होता है यह सिद्ध हुआ। अन्य नयोंकी दृष्टिमें

इस प्रकार जबकि ऋजुसूत्र दोके सम्बन्धको स्वीकार ही नहीं करता। उसकी अपेक्षा बन्ध-बन्धक-भाव, बन्ध-वातकभाव, दाहा-दाहकभाव, विशेषण-विशेष्यभाव, दाहा-दाहकभाव और बाध्य-बाधकभाव आदि कुछ नहीं बनते, तो कार्य-कारणभाव कैसे बन सकता है? अर्थात् नहीं बन सकता।

अब रह गए नैगम, संग्रह और व्यवहारनय। सो इन नयोंमेंसे संग्रहनय तो किसी एक धर्मकी मुख्यतासे अक्षय पदार्थोंका संग्रह करता है। सन् सामान्यकी अपेक्षा संग्रह करना इष्ट हुआ, तो वह सद्रूपसे स्वीकार करेगा। द्रवणगुणकी अपेक्षा संग्रह करना इष्ट हुआ, तो सबको द्रव्य रूपसे स्वीकार करेगा। इसी प्रकार कारणत्वकी अपेक्षा संग्रह करना इष्ट हुआ, तो वह सबको कारण रूपसे स्वीकार करेगा और कार्यत्व सामान्यकी अपेक्षा संग्रह करना इष्ट हुआ, तो सबको कार्य रूपसे स्वीकार करेगा। कौन किसका कारण है और कौन किसका कार्य है, यह इस नयका विषय नहीं है। तथा व्यवहारनय संग्रहनयसे गृहीत विषयमें यथाविधि भेद करेगा। कौन किसका कारण है और कौन किसका कार्य है यह इस नयका भी विषय नहीं है। तात्पर्य यह है कि अनेक वस्तुओंमें किसी एक धर्मका सर्वत्र अन्वय देखकर अभेदकी मुख्यतासे संग्रह नयकी प्रवृत्ति होती है। इसी अभिप्रायसे संग्रहनयको शुद्ध द्रव्याधिक कहा गया है और उस धर्मकी अपेक्षा अनेक वस्तुओंमें भेद करके भेद द्वारा उन्हें ग्रहण करने वाला व्यवहार नय स्वीकार किया गया है। इसलिए इसे पर्याय कल्पते अंकित अशुद्ध द्रव्याधिक कहा गया है।

इन दो के अतिरिक्त द्रव्याधिक रूप एक नैगमनय है। इसका व्युत्पत्ति लभ्य अर्थ है 'जो है वह दोको उलंघन कर नहीं रहता' अर्थात् जो 'नैकंगमः' केवल एकको प्राप्त न हो, उसे नैगम कहते हैं। यह संकल्प प्रधान नय है। यह अनिष्पन्न भावी पदार्थको निष्पन्नवत् कहता है। अतीतको वर्तमानवत् कहता है तथा जो निष्पन्न हो रहा है, उसे भी निष्पन्नवत् कहता है। पृथक् कालवर्ती दोमें या पृथक् सत्ताके दो सम्बन्ध कल्पित करना यह भी इसका विषय है (यह सब वस्तुके आलम्बनसे किया जाता है) तथा इससे व्यवहारकी प्रसिद्धि होती है। इसलिए इसकी समीचीन नयोंमें परिगणनाकी जाती है। इस दृष्टिसे कारण-कार्यभाव नैगमनयका विषय ठहरता है। जयघवा (पृ० १ पृ. २०१) में कारण-कार्यभाव आदि नैगमनयका विषय है और वह उपचार रूप है, ऐसा स्वीकार भी किया है।

व्यवहारनयका विषय

श्री 'समयसार'में अनेक स्थलोंपर व्यवहारनय और उपचारनय इन दोनोंको एकार्थक स्वीकार किया है। अमृतचन्द्रदेव 'समयसार' (गाथा १०७) की आरम्भार्थ टीकामें लिखते हैं—यह आत्मा व्याप्य-व्यापक भावके अभावमें भी प्राप्य, विकार्य और निवृत्त्य कर्मको करता है। इत्यादि रूप जो विकल्प होता है, वह नियमसे असम्भूत है। इसका कारण यह है कि परमागममें जो निरोपके चार भेद किए गए हैं, उनमेंसे कर्म

और नोकर्मका तद्व्ययतिरिक्त नोआगम द्रव्य निक्षेपमें ही अन्तर्भाव होता है और द्रव्य निक्षेप मुख्यतया द्रव्या-
धिकनयका विषय है। यह उस निक्षेपार्थपर दृष्टि डालनेसे ही स्पष्ट हो जाता है। अतएव बाह्य वस्तुकी
अपेक्षा यह कहना कि कषाय कर्मके उदयसे आत्माके कषायभाव होता है या कर्म आत्माको स्वर्ग ले जाता है,
नर्क ले जाता है आदि, कर्म बड़ा बलवान है आदि, वह सब नैगमनयका विषय होनेसे विकल्प ही है और
वह उपचरित अर्थको विषय करनेवाला होनेपर उपचार ही है।

'आलापपद्धति' में छहों द्रव्योंके जिन स्वभावोंका निर्देश किया गया है, उनमें एक उपचरित स्वभाव
भी है। उपचरित स्वभावका अर्थ ही यह है कि जो स्वयं द्रव्यका स्वरूप तो है नहीं, किन्तु प्रयोजन विशेषसे
उस पर आरोपित कर उसका कहा जाय वह उपचरित स्वभाव कहलाता है। और इस स्वभावको स्वीकार
करने वाले नयको उपचारनय या नैगमनय कहते हैं। आचार्य सिद्धसेनने अपने 'सम्प्रति तर्क' में नैगमनयको
स्वीकार नहीं किया है, उसका कारण भी यही है।

जयचबला (भाग १ पृ० २७०-२७१) में यह प्रश्न उठाया गया है कि सत्व, प्रमेयत्व, पुद्गलत्व,
निश्चेतनत्व और मिट्टी स्वभावरूपसे मिट्टीके पिण्डमें घट भले ही स्वीकार किया जाय, परन्तु दण्डादिकमें
घट नहीं पाया जाता। क्योंकि दण्डादिकमें तद्भावलक्षण सामान्यका अभाव है। तब इस प्रश्नका उत्तर देते
हुए वहाँ बतलाया है कि दण्डादिकमें भी प्रमेयत्व आदि रूपों घटका अस्तित्व स्वीकार किया गया है। मो इस
शंका-समाधानमें भी यही ज्ञात होना है कि दण्डादिकको जो घटका कारण कहा जाता है, वह कालप्रत्यासत्ति-
बन्ध (एक कालमें दोनोका सगण) बाह्य व्यक्तिको देखकर ही कहा जाता है, अतएव दण्डादिकमें घटकी उत्पत्ति होती
है, इस कथनको उपचरित हो जानना चाहिए। इस प्रकार इतने विवेचनसे यह स्पष्ट हो जाता है कि असद्भूत
व्यवहारनयका जितना भी विषय है, उसका परिग्रह सकल्पप्रधान नैगमनयके विषयके अन्तर्गत ही होता है।

इसके अतिरिक्त जो सद्भूत व्यवहारनय और उसका विषय है, सो उसके विषयमें भी इसी न्यायसे
विचार कर लेना चाहिए। यद्यपि कार्यकारण-परम्पराके अन्तर्गत उपादान कारणको भी यथार्थ माना गया है
और उपादेय कार्यको भी यथार्थ माना गया है। क्योंकि आगममें अव्यवहित पूर्वक्षणवर्ती पर्याययुक्त द्रव्यको
कारण और अव्यवहित उत्तर क्षणवर्ती पर्याययुक्त द्रव्यको कार्य कहा गया है। इसमें यह स्पष्ट हो जाता है कि
उपादान कारण भी वास्तविक है और उपादेयरूप कार्य भी वास्तविक है। ऐसा होते हुए भी इन दोनोमें
काल-भेद होनेके कारण जिस समय उपादान कारण है, उस समय उपादेयरूप कार्य नहीं और जिस समय
उपादेयरूप कार्य है उस समय उमका उपादान कारण नहीं है। अतः उपादान कारणसे उपादेय कार्य उत्पन्न
होता है यह कहना भी व्यवहार-उपचार है। वस्तुतः स्वरूपकी अपेक्षा विचार करने पर विदित होता है
कि उपादान कारण स्वरूपमें स्वयं है और उपादेयरूप कार्यभी स्वरूपसे स्वयं है। क्योंकि धर्म या धर्मोंका
सिद्धि परसापेक्ष भले ही हो, वे स्वरूपकी अपेक्षा परसापेक्ष नहीं हुआ करते, ऐसी वस्तु-अवस्था है।
उत्पाद-व्यय-क्रिया परनिर्पेक्ष ही है

इस प्रकार पूर्वोक्त विवेचनमें यह भले प्रकार स्पष्ट हो जाता है कि प्रत्येक द्रव्यमें जो उत्पाद और
व्यवस्था क्रिया होती है, वह स्वयं ही हुआ करती है। चाहे परिणाम लक्षण क्रिया हो और चाहे प्रदेश परि-
स्पन्दनरूप क्रिया हो या देशान्तरगत हो; होती है वह स्वयं ही। किसी अन्यकी सहायतासे यह क्रिया होती
हो। ऐसी वस्तु-व्यवस्था नहीं है। इतना अवश्य है कि उसकी सिद्धि परसापेक्ष होनेसे उसमें परकी सहायताका
व्यवहार किया जाता है। एकको माधन और दूसरेको साध्य या एकको उपकारक और दूसरेको उपकार्य कहा
जाता है। यह सब असद्भूत व्यवहार ही है।

"जैनतत्त्वमीमांसाकी मीमांसा" में "जैन तत्त्वमीमांसा" के कतिपय वचनोंको उद्धृत कर (पृ० २२२
आदि) उक्त तथ्यके विषयमें बहुत कुछ लिखा गया है। उसमें विवक्षित अभिप्रायको व्यक्त करने वाली मूल बात

इतनी ही है कि व्यवहार रत्नत्रय मोक्ष का परम्परा निमित्त है और निमित्त कारणको जो उपचरित शब्द द्वारा पुकारा जाता है वह इसलिए पुकारा जाता है कि निमित्त कारण स्वयं (आप) कार्य परिणत न होते हुए भी उपादानके कार्यरूप परिणत होनेमें सहायक होता है।

वहाँ इस प्रसंगमें दो-तीन बातें और लिखी हैं। एक बात तो यह लिखी है कि उपचार पदार्थमें होता है और शब्द उस उपचरित अर्थका प्रतिपादन करता है। दूसरी बात यह लिखी है कि कुम्भकार व्यक्तित्वमें कुम्भ निर्माणका सहायक होने रूप व्यवहार कर्तृत्व अर्थात् निमित्तकर्तृत्व पाया जाता है। फलितार्थरूपमें तीसरी बात यह लिखी है कर्तृत्व दो प्रकारका है—एक उपादान कर्तृत्व और दूसरा निमित्त कर्तृत्व।

व्यवहार कारण क्या वास्तविक कारण है ?

उपचारके विषयमें समग्र बन्तव्य का यह सार है। इसमें वही जो यह कहा गया है कि 'उपचार पदार्थमें होता है'—सो इसका अर्थ तो यह हुआ कि वचन और बुद्धिके द्वारा किसी विशिष्ट पदार्थमें किसी अन्य पदार्थका उपचार किया जाता है वह पदार्थ स्वयं स्वरूपसे उपचरित नहीं हुआ करता। और जब उसमें उपचार कर लिया जाता है, तो उसे व्यवहारसे मुख्यके समान कार्यकारी भी मान लिया जाता है। और इसीलिए कार्य कारण परम्परामें जितना कथन सद्भूतव्यवहारनयसे किया जाता है वह सब कथन असद्भूत व्यवहारनयसे भी किया जाता है। उदाहरण स्वरूप श्री समयसारकी गाथा १०७ पर दृष्टिपात कीजिए। इसमें व्यवहारनयसे (असद्भूत व्यवहारनयसे) जीवको पुद्गल कर्मका उत्पादक, उसे करने वाला, बाँधने वाला, परिणमानेवाला और ग्रहण करने वाला कहा गया है। परमार्थसे पुद्गल कर्मणवर्गणाएँ ही कर्मकी उत्पादक, उसे करनेवाली बाँधनेवाली, परिणमाने वाली और ग्रहण करने वाली होती है, जीव नहीं। फिर भी अमुक प्रकारके जीवके होनेपर अमुक प्रकारकी कर्मणवर्गणाओंके परिणमनके नियमको देखकर उक्त प्रकारका वचन कहा गया है। यही यहाँ उपचार है। इससे स्पष्ट है कि कोई भी पदार्थ स्वरूपसे उपचरित नहीं हुआ करता, किन्तु जब जिस द्वारा निश्चयीकी प्रसिद्धि ही उसे स्थालमें रखकर उसमें निमित्तपनेका उपचार किया जाता है या प्रयोजन विशेष बतलाया जाता है।

उस पुस्तकके अनुसार जिसे अविनाभाववश असद्भूत व्यवहारनयसे निमित्त कारण कहा गया है 'वह उपादान कारणके कार्यमें सहायक होता है।' इसके स्थानमें असद्भूत व्यवहारनयसे वहाँ यह भी कहा गया है कि वह स्वयं अन्य द्रव्यके कार्यको करता है तो भी कोई आपत्ति नहीं थी। किन्तु वहाँ नय विवक्षाको ध्यानमें लिए बिना उक्त प्रकारकी प्ररूपणाकी गई है यही मुख्य आपत्ति है। उस पुस्तकके उस कथनसे ऐसा भासित होता है कि 'व्यवहार हेतु उपादानके कार्यमें वास्तवमें सहायक होता है' जो जिनागमके सर्वथा विरुद्ध है। जबकि वस्तुस्थिति यह है कि बाह्य हेतु अन्यके कार्यका वास्तवमें हेतु नहीं है। उसमें अविनाभाववश हेतुता आरोपित की गई है। वह उपादानके कार्यमें वास्तवमें सहायक नहीं है, उसे व्यवहारसे सहायक कहा गया है। विचार कर देखा जाय तो वह एकनै दूसरेका कार्य किया इस व्यवहारका हेतु है, इसलिए वह अन्यके कार्यका व्यवहार हेतु कहलाता है।

क्या बन्धका कारण ही मोक्षका कारण है ?

इस दृष्टिसे व्यवहार मोक्षमार्गके विषयमें जब विचार करते हैं तो उससे भी यही फलित होता है कि मन, वचन और कायकी शुभ प्रवृत्तिरूप द्रव्य-संयमादिकमें वास्तवमें मोक्षमार्गपना नहीं है। यह ठीक है कि जब तक ज्ञान (आत्मा) का कर्म (शुभाशुभ भाव) विरति भलीभाँति पूर्णताको प्राप्त नहीं होती है तब तक ज्ञान और कर्मका समुच्चय भी रहता है, इसमें कोई हानि नहीं है। किन्तु यहाँ भी आत्मामें अवशपने जो कर्म प्रगट होता है वह बन्धका ही हेतु है और जो एक परमज्ञान है वही एक मोक्षका कारण है।

यद्यपि आगममें शुभभाव रूप द्रव्य, संयम, दान, पूजा आदिको परम्परा मोक्षका कारण कहा गया है सो इसका आशय क्या है इसे भी यहाँ समझ लेना चाहिए। कर्मशास्त्रमें यह वचन आया है कि अगुत्रत और

महाव्रतकी बह। जीव स्वीकार करता है जिसके बध्यमान आयुकी अपेक्षा नरकायु, तिर्यञ्चायु और मनुष्यायुकी सत्ता नहीं पाई जाती। यदि बध्यमान आयुकी अपेक्षा किसी आयुकी सत्ता उसके होवे भी तो वह एकमात्र देवायुकी ही सत्ता बनती है। इसका आशय यह है कि ऐसा जीव नियमसे देवयोनिका अधिकारी होता है। बाह्यमें निरतिचार रूपसे व्रतोंको पालनेवाला ज्ञानी ही देवगतिका अधिकारी बनता है, वह यदि प्रसस्त रागवश परब्रह्म सम्बन्धी आयुका बन्ध करेगा तो नियमसे देवायुका ही बन्ध करेगा। कर्मशास्त्रकी व्यवस्था ही ऐसी है। इससे यह स्पष्ट हो गया कि ज्ञानी जीव प्रसस्त रागवश यदि आयुबन्ध करे या आयुबन्धके बाद अनुव्रत-महाव्रत धारण करे तो स्वर्ग जाता है, और ऐसा जीव स्वर्गसे व्युत् होकर तथा मनुष्य पर्याय प्राप्त कर और अपनी आत्मभावना द्वारा पूर्णरूपसे रत्नत्रय स्वरूप होकर मोक्षका पात्र बनता है।

पर्याय दो प्रकार की है—स्वभाव पर्याय और विभाव पर्याय। धर्म अधर्म, आकाश और काल द्रव्यकी केवल स्वभाव पर्यायें होती हैं। तथा जीव और पुद्गलकी दोनों प्रकारकी पर्यायें होती हैं। जिनपर विकल्प द्वारा परकृतपनेका व्यवहार लागू होता है वे विभाव पर्यायें हैं। अर्थात् जिन पर्यायोंके होनेमें उनके बाह्य निमित्तोंमें विकल्प द्वारा प्रयोज्यता स्वीकार की जाती है वे सब विभाव पर्यायें कहलाती हैं। और जिन पर्यायोंपर विकल्प द्वारा परकृतपनेका व्यवहार लागू नहीं होता वे स्वभाव पर्यायें हैं। विभाव पर्यायोंमें विभावका अर्थ ऐसे बाह्य निमित्त है जिनमें विकल्प द्वारा परकर्तृत्व, प्रयोज्यता या प्रेरकता स्वीकार की जाती है। अतः धर्म, अधर्म, आकाश और काल द्रव्योंकी जितनी भी पर्यायें अनादि कालसे होती आ रही हैं, हो रही हैं और होंगी उन सबपर विकल्प द्वारा परकृतपनेका व्यवहार लागू नहीं होता, उनके ऐसे बाह्य निमित्त नहीं हैं जिनसे विकल्प द्वारा प्रयोज्यता स्वीकार की जावे, अतः उन चारों द्रव्योंकी सब पर्यायोंको स्वभाव पर्याय रूपसे स्वीकार किया गया है।

मोक्षमार्गमें व्रत हुए या मुक्त जीवोंकी निश्चय सम्यग्दर्शन आदि रूप जितनी पर्यायें होती हैं उनपर भी विकल्प द्वारा परकृतपनेका व्यवहार लागू नहीं होता, इसलिए वे भी स्वभाव पर्यायें हैं ऐसा आगममें स्वीकार किया गया है। पुद्गल द्रव्यके प्रत्येक परमाणुकी परमाणु रूपसे रहते हुए जो पर्यायें होती हैं उनके विषयमें भी उक्त व्यवस्था जान लेनी चाहिए। इसके अतिरिक्त जीवों और पुद्गलोंकी जितनी भी पर्यायें होती हैं उनपर विकल्प द्वारा परकृतपनेका व्यवहार लागू होनेसे वे सब विभाव पर्यायें कहलाती हैं।

यह सब द्रव्योंकी पर्याय व्यवस्था है। इतना विशेष है कि सब द्रव्योंकी जितनी भी पर्यायें होती हैं वे सब बाह्य और आभ्यन्तर सामग्रीके सद्भावमें होती हैं। पर्यायाधिक नयकी अपेक्षा सब पर्यायें क्रम नियमितपनेसे स्वयं होकर भी नैगमनयकी अपेक्षा उनके प्रत्येक समयमें बाह्य और आभ्यन्तर साधन स्वीकार किये गये हैं। आगममें कार्यकारणभावको स्वीकार करनेका यह रहस्य है। मात्र इस व्यवस्थाके दो अपवाद हैं। एक तो आकाशके स्वयंके अवकाशदानके लिए बाह्य निमित्त नहीं स्वीकार किया गया गया है। दूसरे काल द्रव्यके प्रत्येक समयके परिणामनके लिए भी कोई बाह्य निमित्त नहीं स्वीकार किया गया है। इस कथनकी पुष्टि तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक और अनगारधर्माभूत आदि ग्रन्थोंसे भले प्रकारसे होती है।

यद्यपि आगममें इन सब तथ्योंका निर्देश स्पष्ट रूपसे दृष्टिगोचर होता है, फिर भी उनकी अपेक्षा कर जैनतत्त्वमीमांसाकी मीमांसा पुस्तकमें ऐसे स्वकल्पित मन्तव्योंका निर्देश किया गया है जिन्हें पढ़कर, यह विश्वास नहीं होता कि ये सब तथ्य वहाँ आगमका मन्थन कर निर्विष्ट किये गये हैं। उदाहरणार्थ उक्त पुस्तकके पृ० १४१ पर लिखा है—

'अगुणधुगुणके शक्त्यंशों (अभिभाग प्रतिच्छेदों) में वद्गुणहानिवृद्धिरूप स्वभाव या गुणपर्यायें ही स्वप्रत्यय अर्थपर्यायें हैं तथा इन्हें छोड़ कर जितनी स्वभाव या गुणपर्यायें हैं वे सब स्वपरप्रत्यय अर्थपर्यायें हैं।

जैसे आकाश उन सब पदार्थोंको अवगाहित कर रहा है जो विषयमें विद्यमान हैं लेकिन आकाशका पदार्थोंको अवगाहित करनेका स्वभाव असीमित है। अर्थात् विषयमें जितने पदार्थ विद्यमान हैं उनसे भी अनन्तगुणे पदार्थ यदि विद्यमान होते तो उन्हें भी आकाश अपने अन्दर अवगाहित कर सकता है। इससे जाना जाता है कि आकाशका पदार्थोंको अवगाहित करने रूप परिणमन पदार्थाधीन होनेसे स्वपरप्रत्यय है। यही बात धर्मद्रव्य, अधर्मद्रव्य, कालद्रव्य और जीवद्रव्यके स्वभावके विषयमें भी जान लेना चाहिए।'

पुनः १० २१४ मे यहाँ लिखा है—

'मुषित भी जीवको स्वपरप्रत्यय पर्याय है, अतः उसकी प्राप्तिके लिए भी निमित्त-नैमित्तिक भावरूप कार्यकारण भावपर दृष्टि रखना अनिवार्य हो जाता है।'

इन दो उद्धरणोंमें यह स्पष्ट हो जाता है कि इस पुस्तकके अनुसार सब द्रव्योंकी तीन प्रकारकी पर्यायें होती हैं—(१) स्वप्रत्यय पर्याय (२) स्व-परप्रत्यय स्वभाव पर्याय और (३) स्व-परप्रत्यय विभाव पर्याय।

जयपुर (खानिया) तत्त्वचर्चके समय भी दूसरे पक्षकी ओरसे यह स्वकल्पित मान्यता प्रस्तुत की गई थी। मालूम नहीं कि उस पक्षके सब विद्वानोंका यह मत रहा है या किसी एक विद्वानका। यह सब अभी तक गर्भमें है कि दूसरे पक्षकी ओरसे जितना कुछ लिखा गया है उससे उस पक्षके कितने विद्वान् सहमत हैं। तीसरे दौरकी जो प्रतिशकार्ण हमें प्राप्त हुई थी उनमें न तो मध्यस्थके ही हस्ताक्षर थे और न पं० बन्धीधर जी व्या० आ० को छोड़ कर अन्य विद्वानोंके ही हस्ताक्षर थे इतना हम अवश्य जानते हैं। अस्तु,

इन तीन प्रकारकी पर्यायोंकी कल्पना मुख्यतया तत्त्वार्थसूत्रके 'निष्क्रियाणि च' इस सूत्रपर लिखी गई सर्वाधिसिद्धि टीकाके वचनके आधारपर की गई है। ऐसा जैनतत्त्वमीमांसाकी मीमांसाले १० ४८ से ज्ञात होता है। इसके समर्थनमें वहाँ नियमसार गाथा १४ की टीकाके अंशको भी उद्धृत किया गया है। सर्वाधिसिद्धिका वह वचन इस प्रकार है—

द्विविध उत्पादः—स्वनिमित्तः परप्रत्ययश्च। स्वनिमित्तस्तावदन्तानामगुल्लुघुगुणानामागम-
प्रामाण्यादभ्युगम्पमानानां षट्स्यानपतितया वृद्ध्या हान्या च प्रवर्तमानानां स्वभावादेव तेषामुत्पादो
व्ययश्च। परप्रत्ययोऽपि अश्वादिगति-स्थित्यवगाहनहेतुत्वात् क्षणे क्षणे तेषां भेदात् तट्टेतुत्वमपि भिन्न-
मिति परप्रत्ययापेक्ष उत्पादो विनाशश्च व्यवह्रियते।

उत्पाद दो प्रकारका है— स्वनिमित्त और परप्रत्यय। स्वनिमित्त-उत्पाद क्या है इसे बतलाते हुए आचार्य पूज्यपाद लिखते हैं—आगम प्रमाण द्वारा स्वीकृत तथा षट्स्यानपतित वृद्धि और हानिके द्वारा प्रवर्तमान अनन्त अगुल्लुघु गुणोंका स्वभावसे उत्पाद और व्यय होता है। परप्रत्यय उत्पाद और व्ययका व्यवहार किस प्रकार किया जाता है इसका स्पष्टीकरण करते हुए आचार्य देव लिखते हैं कि अश्वादि की गति, स्थिति और अवगाहनके वे धर्म, अधर्म और आकाश द्रव्य क्रमसे हेतु होनेसे तथा क्षण-क्षणमें उनमें भेद होनेसे उनके हेतु भी क्षण क्षणमें अन्य अन्य होते हैं इस प्रकार परप्रत्ययकी अपेक्षा भी उत्पाद और व्ययका व्यवहार किया जाता है।

सर्वाधिसिद्धिका यह उल्लेख बहुत ही महत्वपूर्ण है। इससे कई तथ्योंपर प्रकाश पड़ता है। यथा—

(१) आगममें काल द्रव्यके साथ धर्म, अधर्म और आकाश द्रव्य निष्क्रिय माने गये हैं, इसी प्रसंगमें 'निष्क्रियाणि च' सूत्र आया है। यहाँ काल द्रव्य प्रकरण प्राप्त नहीं है, इसलिए उसका निर्देश तो आचार्य देवने नहीं किया है, परन्तु धर्मादि तीनों द्रव्योंके समान वह भी निष्क्रिय द्रव्य है, इसलिए उसकी परिगणना इन तीनों द्रव्योंके साथ हो जाती है।

(२) जब ये चारों द्रव्य निष्क्रिय हैं तो इनमें उत्पाद और व्यय कैसे घटित होता है? इसी प्रश्नके उत्तर स्वरूप 'द्विविधः उत्पादः' इत्यादि वचन आया है। इसमें बतलाया गया है कि इनमें स्वभावमें ही उत्पाद और व्यय होता है अर्थात् इनके उत्पाद और व्ययमें पररूप उपनेका व्यवहार लागू नहीं होता है।

(३) इनमें वह उत्पाद और व्यय कैसे बनता है इसीके समर्थनमें 'अनन्तानामगुरुलघुगुणाना' इत्यादि बचन आया है। इस बचनमें अगुरुलघुगुणोंको अनन्त कह कर उनका उत्पाद व्यय स्वीकार किया गया है। किन्तु यदि प्रकृतमें 'अगुरुलघुगुण' पदसे इस नाम वाले गुण लिए जायें तो प्रत्येक द्रव्यमें एक तो वे अनन्त नहीं बनते, दूसरे स्वयं उनकी हानि-वृद्धि नहीं बनती क्योंकि गुण अन्वय स्वभाव वाले होनेसे नित्य होते हैं। इसलिए स्वयं उनका उत्पाद-व्यय मानना आगम विरुद्ध है। अतः प्रकृतमें अगुरुलघुगुण पदसे अविभाग प्रतिच्छेदोंको ग्रहण करना चाहिए। इन चार द्रव्योंमें वयंजन पर्यायों तो होती नहीं, मात्र अर्थपर्यायों ही होती हैं। और उनमें अविभाग प्रतिच्छेदोंके आधारपर स्वभावसे ही उत्पाद व्यय स्वीकार किया गया है। षड्गुणी हानि-वृद्धिके अनुसार किस समय अनन्तभाग वृद्धि आदिमेंसे पूर्व पर्यायको अपेक्षा उत्तर पर्यायमें कब कौन सी हानि या वृद्धि होती है उसी आधारपर उस पर्यायको अनन्तभाग वृद्धि या अनन्तभाग हानि आदि रूप स्वीकार किया जाता है। उदाहरणार्थ क्षीणकषाय गुणस्थानके अन्तिम समयमें जो श्रुतज्ञान होता है उससे सयोग केवलीके प्रथम समयमें केवलज्ञानको अनन्तगुणवृद्धि रूप स्वीकार किया गया है। इसी प्रकार सर्वत्र छहों द्रव्योंकी चाहे स्वभाव पर्यायों हों या जीवों और पुद्गलोंकी उक्तरूपमें विभाव पर्यायों हों उनमें उत्पाद व्ययकी यह व्यवस्था घटित कर लेनी चाहिए।

(४) इस प्रकार यद्यपि इन द्रव्योंमें पर्यायोंका स्वभावसे ही उत्पाद और व्यय बन जाता है। किन्तु जबकि ये निष्क्रिय द्रव्य हैं तो इनमेंसे प्रारम्भके तीन द्रव्यों, जीवों और पुद्गलोंकी गति आदिमें व्यवहार हेतु कैसे हो सकते हैं, क्योंकि लोचने क्रियावान् जलादिमें ही मछली आदिके गमन आदिमें व्यवहार हेतुता देखी जाती है। इसी प्रश्नके उत्तरमें आचार्य देवने यह उत्तर दिया है कि ये तीनों द्रव्य, मछली आदिका जो गमन आदि होता है, उसमें बलाघानके व्यवहार हेतु होनेसे इनके निमित्तसे जीवों और पुद्गलोंकी गति आदि होती है ऐसा व्यवहार बन जाता है।

(५) अब प्रश्न यह है कि इनमें यदि पर प्रत्यय व्यवहार घटित करें तो किस प्रकार घटित किया जा सकता है? इस प्रश्नका समाधान करते हुए आचार्य देव लिखते हैं कि अश्वादिकी गति आदिमें व्यवहारसे ये आश्रय निमित्त हैं। यतः अश्वादिकी गति आदिमें समय-समयमें भेद दिखलाई देता है और ये तीनों द्रव्य उसमें आश्रय निमित्त हैं अतः इनकी पर्यायोंमें भी प्रति समय भेद होना चाहिए, इस प्रकार इनमें भी पर प्रत्ययपनका व्यवहार किया जा सकता है।

यहाँ उक्त कथनसे जो सबसे मौलिक बातका स्पष्टीकरण मिलता है वह यह है कि आचार्य देव अश्वादि की गति आदिके भेदके आधारपर इन द्रव्योंकी पर्यायोंके भेदको स्वीकार करके भी वे अश्वादिंको गति आदि धर्मादि द्रव्योंकी पर्यायोंके होनेमें व्यवहार हेतु है इसे नहीं स्वीकार कर रहे हैं। इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि धर्मादि चारों द्रव्योंकी सब स्वभाव पर्यायोंमें यथा जीवों और पुद्गलोंकी जितनी भी स्वभाव पर्याय होती हैं उनमें ये परकी प्रेरणामें हुई या ये परकृत हैं ऐसा व्यवहार लागू नहीं होनेसे इनकी स्वप्रत्यय पर्यायोंमें ही परिगणना की जाती है। आगममें कहीं भी इन पर्यायोंको स्व-पर प्रत्यय नहीं बतलाया गया है। यह केवल जैनतत्त्वमीमासाकी भीमासामेकी गयी अपनी कल्पना है। जैनतत्त्वमीमासाकी समालोचनामें इतनी बड़ी पुस्तक लिखी गयी पर वहाँ यह भेद नहीं किया जा सका कि विभाव पर्यायोंको स्व-पर प्रत्यय कहनेमें गमित तथ्य क्या है और आगममें सर्वत्र स्वभाव पर्यायोंको मात्र स्वप्रत्यय कहनेमें क्या हेतु है।

हम पहले उस पुस्तकसे दो अंश उद्धृत कर आए हैं, उनमें केवल अगुरुलघुगुणकी अर्थपर्यायोंको मात्र स्वप्रत्यय पर्याय स्वीकार किया गया है। पर इसकी पुष्टिमें कोई स्वतन्त्र आगम प्रमाण नहीं दिया गया है। इतना अवश्य है कि इसी पुस्तकके पृष्ठ ४८ में सर्वाधिभित्तिके 'द्विविधः उत्पादः' इस बचनको उद्धृत कर 'अनन्तानामगुरुलघुगुणानां' का वहाँ ब्रेकेटके भीतर 'अगुरुलघुगुणके अनन्त अविभाग प्रतिच्छेद रूप सामर्थ्यशो'

अर्थ किया गया है और उस आधारपर इस मान्यताकी पुष्टि की गयी है कि केवल अगुरुलघुगुणकी अर्थपर्याय मात्र स्वप्रत्यय होती है। जबकि उक्त आगमका यह आशय नहीं है।

नयचक्रके पृष्ठ १२में यह गाथा है—

अगुरुलघुगुणता समयं समयं समुभवा जे वि ।

दव्वार्णं ते भणिया सहावगुणपज्जया जाण ॥२१॥

अगुरुलघु अनन्त है और जो प्रति समय उत्पन्न होते हैं और व्ययको प्राप्त होते हैं। उन्हें द्रव्योंकी स्वभाव गुण पर्याय जानों।

नयचक्रकी इस गाथामें गुण शब्द नहीं दिया है। प्रत्येक द्रव्यमें अनन्त अगुरुलघु गुण होते हैं, यह भी इसका आशय नहीं है। 'गुण' शब्द भाग या अंशके अर्थमें भी आता है, अतः सर्वाथसिद्धि और तत्त्वार्थबालिकमें गुण शब्दका 'पर्याय' अर्थ करना ही संगत प्रतीत होता है। संक्षेपमें स्पष्टीकरण पहले ही कर आये हैं। उत्पन्न ध्वंसी पर्यायि होती है, गुण नहो। अगुरुलघुगुणकी मात्र स्वप्रत्यय पर्यायि होती हों अन्यकी नहीं, ऐसा भी नहीं है। आगममें तो जीव और पुद्गलको छोड़ कर अन्य चारों द्रव्योंके सभी गुणोंकी मात्र स्वभाव पर्यायि ही स्वीकार की गई है और वे परनिरपेक्ष ही होती हैं। इसी ग्रन्थकी १८वीं गाथामें जीवों और पुद्गलोंकी स्वभाव और विभाव दो प्रकारकी पर्यायि स्वीकार की है। जीवोंके विषयमें १९वीं गाथामें लिखा है कि जीवमें जो स्वभाव पर्यायि हैं कर्म-कृत होनेसे वे ही विभाव पर्यायि हैं। इससे यह साफ स्पष्ट हो जाता है कि जीवकी जिन पर्यायियोंके होनेमें 'कर्म ने की' ऐसा व्यवहार होता है वे सब विभाव पर्यायि हैं। तथा जिनमें ऐसा व्यवहार नहीं होता वे सब स्वभाव पर्यायि हैं। इसी प्रकार पुद्गलमें भी बन्धरूप पर्यायियोंको विभाव पर्यायि जानना चाहिए, क्योंकि इनमें पर बन्धके नियमानुसार 'अधिक गुणवाले हीन गुणवालोंको परिणामते हैं।' यह व्यवहार लागू होता है। इनके अतिरिक्त परमाणु अवस्थामें रहते हुए परमाणुओंकी जितनी भी पर्यायि होती है, वे सब स्वभाव पर्यायि हैं, क्योंकि उनपर उक्त प्रकारका व्यवहार लागू नहीं होता।

उस पुस्तकमें स्वभाव पर्यायियोंको दो प्रकारका बतलाते हुए यह तो लिख ही दिया गया है कि "अगुरुलघुगुणके शक्त्यंशों अविभाग प्रतिच्छेदो) में षड्गुणी हानि-वृद्धिरूप स्वभाव या गुण पर्यायि ही स्वप्रत्यय अर्थ पर्यायि हैं तथा इन्हें छोड़ कर जितनी स्वभाव या गुण पर्यायि हैं वे सब स्व-परप्रत्यय अर्थ पर्यायि हैं।" पर वहाँ ऐसा लिख आनेसे जो अनेक प्रश्न उत्पन्न होते हैं उनका उस पुस्तकमें आगमके अनुसार कोई समाधान नहीं है ? यथा—

(१) अपने-अपने गुण पर्यायि सहित अन्य पाँच द्रव्योंको अवगाहित करनेमें आकाश द्रव्य व्यवहार हेतु है तो क्या इसमें उनके अगुरुलघुगुणोंका ग्रहण नहीं होता। आकाश द्रव्य अन्य पाँचों द्रव्योंको तो पूरी तरहसे अवगाहित करे और अगुरुलघुगुण तथा उनकी पर्यायि अवगाहित न हों यह कैसे हो सकता है ? यदि इनका भी आकाशमें अवगाहित होना माना जाता है तो ऐसा होते हुए भी जिस प्रकार वहाँ अगुरुलघुगुणोंकी गुण पर्यायियोंको मात्र स्वप्रत्यय रूपसे स्वीकार किया गया है उसी प्रकार सब स्वभाव पर्यायियोंको भी स्वप्रत्यय स्वीकार कर लिया गया होता।

(२) काल द्रव्य अन्य पाँच द्रव्योंकी पर्यायियोंके होनेमें व्यवहार हेतु है। तो क्या इसमें उनके अगुरुलघु गुणकी पर्यायियोंका ग्रहण नहीं होता ? क्या ऐसा कोई आगम बचन है जिससे यह समझा जा सके कि अगुरुलघु-गुणोंकी पर्यायियोंके होनेमें कालद्रव्यको व्यवहार हेतु माना गया है तो ऐसा होते हुए भी जिस प्रकार अगुरुलघु-गुणोंकी पर्यायियोंको मात्र स्वप्रत्यय स्वीकार किया गया है उसी प्रकार सब स्वभाव पर्यायियोंको भी स्वप्रत्यय स्वीकार कर लिया गया होता।

गमन करते हुए जीवों और पुद्गलके गमन करनेमें धर्म द्रव्य व्यवहार हेतु है तो क्या इसमें उनके अगुरुलघुगुणों और उनकी पर्यायोंका ग्रहण नहीं होता ? क्या वे क्षेत्रसे क्षेत्रान्तरित नहीं होते ? यदि कहो कि वे भी अपने-अपने द्रव्योंके साथ क्षेत्रसे क्षेत्रान्तरित होते हैं, इसलिए उनमें धर्मद्रव्यकी व्यवहारहेतुता बन जाती है। यदि ऐसा है तो ऐसा होते हुए भी जिस प्रकार वहाँ अगुरुलघु गुणोंकी स्वभाव पर्यायोंको मात्र स्वप्रत्यय स्वीकार किया गया है उसी प्रकार वहाँ अन्य सब स्वभाव पर्यायोंको भी स्वप्रत्यय स्वीकार किया गया होता।

गमन करके स्थित होने वाले जीवों और पुद्गलोंके ठहरनेमें अधर्म द्रव्य व्यवहार हेतु है तो क्या इसमें अगुरुलघु गुण और उनकी पर्यायोंका ग्रहण नहीं होता। क्या वे अपने-अपने आश्रयभूत जीवों और पुद्गलोंके साथ स्थित नहीं होते ? यदि कहो कि वे भी स्थित होते हैं, क्योंकि आश्रयके बिना वे पाए नहीं जाते, इसलिए उनके स्थित होनेमें अधर्मद्रव्यकी व्यवहार हेतु माननेमें कोई बाधा नहीं आती। यदि ऐसा है तो ऐसा होते हुए भी जिस प्रकार वहाँ अगुरुलघु गुणोंकी स्वभाव पर्यायोंको मात्र स्वप्रत्यय स्वीकार कर लिया गया है उसी प्रकार अन्य सब स्वभाव पर्यायोंको भी स्वप्रत्यय स्वीकार कर लिया गया होता।

यह तो सर्वसाधारण आश्रय हेतुओंके आधारपर विचार है। अब थोड़ा इस दृष्टिसे विचार कीजिए कि यह अगुरुलघु गुण (केवल जिसकी स्वभाव पर्यायोंको उस पुस्तकमें स्वप्रत्यय स्वीकार किया गया है) सामान्य गुण है या विशेष गुण है ? विशेष गुण तो ही नहीं सकता, क्योंकि यह सब द्रव्योंमें पाया जाता है, अतः सामान्य गुण होना चाहिए। ऐसी अवस्थामें मात्र इस गुणकी होने वाली सब स्वभाव पर्यायों तो केवल स्वप्रत्यय हों तथा अन्य समस्त अस्तित्व आदि सामान्य गुणोंकी स्वभाव पर्यायों स्व-परप्रत्यय हों यह कैसे हो सकता है ? अर्थात् नहीं हो सकता है। हमें तो यह उस पुस्तकके रचयिताकी मात्र कल्पना ही समझमें आती है। हमें यह खेद होता है कि उस पुस्तकमें व्यवहार पक्षके समर्थनका बीड़ा अवश्य उठाया गया, पर उस लिखानमें आगमका निर्वाह न कर कल्पनाका ही अधिक सहारा लिया गया। जैनतत्त्वमीमांसाके विरोधमें उस लिखानसे कुछ मनीषी भले ही सन्तोषका अनुभव करते हों, पर जब वे तथ्योंपर दृष्टिपात करेंगे, तब वे असमंजसमें पड़े बिना नहीं रहेंगे।

उस पुस्तकके उक्त वक्तव्यमें आकाश द्रव्यके पदार्थोंको अवगाहित करने रूप परिणयनको पदार्थाधीन स्वीकार किया है। मालूम पड़ता है उस पुस्तकमें इस कथन द्वारा एक अगुरुलघु गुणको छोड़कर शेष सब पदार्थोंको पराधीन सिद्ध करनेका प्रयत्न है। जब कि आगमकी यह स्पष्ट घोषणा है कि धर्म या धर्मोंकी सिद्धि-के लिए परकी अपेक्षासे कथन किया जाता है, वे स्वरूपसे स्वयं हैं, क्योंकि किसीका स्वरूप पराभित नहीं हुआ करता। प्रत्येक द्रव्यकी प्रत्येक पर्याय जिस कालमें जैसी है स्वयं है। वह वैसी क्यों है उसकी वैसी होनेमें परकी सहायता नहीं हुआ करती। यहाँ आप्तमीमांसाकी धर्मधर्म्यविनाभावः' इत्यादि कारिका और उसकी अष्टसहस्री टीकाको हृदयंगम कर लेना चाहिए। तभी सभी व्यवहारनय और निश्चयनयके विषय और बक्तव्य-को भले प्रकार हृदयंगम कर सकेंगे। उसमें कारकांग और जापकांग दोनोंको उदाहरण रूपमें स्वीकार कर लिया गया है। इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि विकल्प और कथनमें परसापेक्षता बनती है, वस्तु या उसकी पर्याय परसापेक्ष नहीं हुआ करती।

जब कि अगुरुलघु गुणकी स्वभाव पर्यायके समान सभी द्रव्योंकी स्वभाव पर्याय स्वप्रत्यय ही होती है ऐसी अवस्थामें भूक्तिकी प्राप्तिके लिए अपनी पराभित वृत्तिकी दृष्टिमें गौण करके स्वभावका आलम्बन लेकर स्व-समय प्रवृत्त होना ही एक मात्र भूक्तिकी प्राप्ति करनेका यथार्थ मार्ग है। अन्य सब कल्पनाएँ आदि अनादि कालसे आई पराभित वृत्तिका परिणाम हैं।

इतिहास तथा पुरातत्त्व



१. श्रुतधर-परिचय
२. सम्यक् श्रुत-परिचय
३. अंगश्रुतके परिप्रेक्ष्यमे पूर्वगत श्रुत
४. ऐतिहासिक आनुपूर्वमिं कर्म-साहित्य
५. पौरपाट (परत्वार) अन्वय
६. सिद्धक्षेत्र कुंडलगिरि
७. अहारक्षेत्र : एक अध्ययन
८. श्री जिन तारण तरण और उनकी कृतियां
९. अतिशय क्षेत्र निसर्गजी



श्रुतधर-परिचय

प्रथमं करणं चरणं द्रव्यं नमः

यह शान्तिभक्तिका बचन है। इस द्वारा प्रथमानुयोग आदि चार अनुयोगोंमें विभक्त श्रुतको नमस्कार किया गया है। प्रवाहको अपेक्षा श्रुत अनादि है। इसकी महिमाका व्याख्यान करते हुए जीवकाण्डमें श्रुतज्ञानकी मुख्यतासे कहा है कि केवलज्ञान और श्रुतज्ञानमें प्रत्यक्ष और परोक्षका ही भेद है, अन्य कोई भेद नहीं। ऐसा नियम है कि केवलज्ञानविभूतिसे सम्पन्न भगवान् तीर्थंकर परमदेव अपनी दिव्यध्वनि द्वारा अर्थरूपसे श्रुतकी प्ररूपणा करते हैं और मत्यादि चार ज्ञानके धारी गणधरदेव अपनी सातिशय प्रज्ञाके माहात्म्यबश अंग-पूर्वरूपसे अन्तर्भूतमें उसका संकलन करते हैं। अनादि कालसे सम्यक् श्रुत और श्रुतधरोंकी परम्पराका यह क्रम है।

इस नियमके अनुसार वर्तमान अवसर्पिणीके चतुर्थ कालके अन्तिम भागमें अन्तिम तीर्थंकर भगवान् महावीर और उनके ग्यारह गणधरोंमें प्रमुख गणधर गौतमस्वामी हुए। भावश्रुत पर्यायसे परिणत गौतम गणधरने ग्यारह अंग और चौदह पूर्वोंकी रचना कर लोहाचार्यको दिया। लोहाचार्यने जम्बूस्वामीको दिया। इसके बाद विष्णु, नदिमित्र, अपराजित, गोबर्धन और भद्रबाहु ये पाँचों आचार्य परिपाटी क्रमसे चौदह पूर्वके धारी हुए। तदनन्तर विशाखाचार्य, प्रोष्ठिल, क्षत्रिय, जयाचार्य, नागाचार्य, सिद्धार्थदेव घृतिसेन, विजयाचार्य, बुद्धिल, गंगदेव और धर्मसेन ये ग्यारह आचार्य परिपाटी क्रमसे ग्यारह अंग और उत्पादपूर्व आदि दस पूर्वोंके धारक तथा शेष चार पूर्वोंके एकदेश धारक हुए। इसके बाद नसत्राचार्य, जयपाल, पाण्डुस्वामी, ध्रुवसेन और कंसाचार्य ये पाँचों ही आचार्य परिपाटी क्रमसे सम्पूर्ण ग्यारह अंगोंके और चौदह पूर्वोंके एकदेश धारक हुए। तदनन्तर सुभद्र, यशोभद्र, यशोबाहु और लोहायं ये चारों आचार्य सम्पूर्ण आचार्यांगके धारक और शेष अंगों तथा पूर्वोंके एकदेशके धारक हुए।

आचार्य धरसेन—गुण्यदन्त—भूतबलि

तदनन्तर सब अंग—पूर्वोंका एकदेश आचार्य परम्परासे आता हुआ धरसेन आचार्यको प्राप्त हुआ। ये सौराष्ट्र देशके गिरिनगर पत्तनके समीप ऊर्जयन्त पर्वतकी चन्द्रगुफामें निवास करते हुए ध्यान अध्ययनमें तल्लीन रहते थे। इनके गुणोंका ख्यापन करते हुए वीरसेन स्वामीने (धवला पु० १) लिखा है कि वे परवादीरूपी हाथियोंके समूहके मदका नाश करनेके लिए श्रेष्ठ सिंहके समान थे और उनका मन सिद्धान्तरूपी अमृतसागरकी तरंगोंके समूहसे घुल गया था। वे अष्टाग महानिमित्त शास्त्रमें भी पारगामी थे। वर्तमानमें उपलब्ध श्रुतकी रक्षाका सर्वाधिक श्रेय इन्हींको प्राप्त है। अपने जीवनके अन्तिम कालमें यह भय होने पर कि मेरे बाद श्रुतका विच्छेद होना सम्भव है, इन्होंने प्रवचन वात्सल्यभावसे महिमा नगरीमें सम्मिलित हुए दक्षिणापथके आचार्योंके पास पत्र भेजा। उसे पढ़कर उन आचार्योंने ग्रहण और धारण करनेमें समर्थ नानाप्रकारकी उज्ज्वल और निर्मल विनयसे विभूषित अंगबाले, शीलरूपी मालाके धारक, देश-कुल-जातिसे शुद्ध, समस्त कलाओंमें पारंगत ऐसे दो साधुओंको आन्ध्रदेशमें बहनेवाली वेणानदीके तटसे भेजा।

जब ये दोनों साधु मार्गमें थे, आचार्य धरसेनने अत्यन्त विनयवान् शुभ्र दो बैलोंको स्वल्पमें अपने चरणोंमें विनतभावसे पड़ते हुए देखा। इससे सन्तुष्ट हो आचार्य धरसेनने 'श्रुतदेवता जयवन्त हो' यह शब्द

उच्चारण किया। साथ ही उन्होंने 'मुझे सम्यक् श्रुतको धारण और ग्रहण करनेमें समर्थ ऐसे दो शिष्योंका लाभ होनेवाला है' यह जान लिया।

जिस दिन आचार्य धरसेनने यह स्वप्न देखा था उसी दिन वे दोनों साधु आचार्य धरसेनको प्राप्त हुए। पादबन्दना आदि कृतिकर्मसे निवृत्त हो और दो दिन विश्राम कर तीसरे दिन वे दोनों साधु पुनः आचार्य धरसेनके पादमूलमें उपस्थित हुए। इष्ट कार्यके विषयमें जिज्ञासा प्रगट करने पर आचार्य धरसेनने आशीर्वादपूर्वक दोनोंको सिद्ध करनेके लिए एकको अधिक अक्षरवाली और दूसरेको हीन अक्षरवाली दो विद्यायें दी और कहा कि इन्हें षष्ठमक उपवासको धारण कर सिद्ध करो। विद्यायें सिद्ध होने पर उन दोनों साधुओंने देखा कि एक विद्याकी अधिष्ठात्री देवीके दाँत बाहर निकले हुए हैं और दूसरी विद्याकी अधिष्ठात्री देवी कानी है। यह देखकर उन्होंने मन्त्रोंको शुद्ध कर पुनः दोनों विद्याओंको सिद्ध किया। इसमें वे दोनों विद्यादेवतायें अपने स्वभाव और अपने सुन्दररूपमें दृष्टिगोचर हुईं। तदनन्तर उन दोनों साधुओंने विद्यासिद्धिका सब वृत्तान्त आचार्य धरसेनके समक्ष निवेदन किया। इससे उन दोनों साधुओं पर अत्यन्त प्रसन्न हो उन्होंने योग्य तिथि आदिका विचार कर उन्हें ग्रन्थ पढ़ाना प्रारम्भ किया। आषाढ शुक्ला ११के दिन पूर्वाह्नकालमें ग्रन्थ समाप्त हुआ।

जब इन दोनों साधुओंने विनयपूर्वक ग्रन्थ समाप्त किया तब भूतजातिके व्यन्तर देवोंने उनकी पूजा की। यह देख आचार्य धरसेनने एकका नाम पुष्पदन्त और दूसरेका नाम भूतबलि रखा।

बादमें वे दोनों साधु गुफकी आजासे वहाँनि रवाना होकर अकलेश्वर आये। और वहाँ वर्षाकाल तक रहे। वर्षायोग समाप्त होने पर पुष्पदन्त आचार्य बनवास देशको चले गये और भूतबलि भट्टारक द्रमिल देशको भये।

बादमें पुष्पदन्त आचार्य जिनपालितको दीक्षा देकर तथा वीसदि सूत्रोंकी रचना कर और जिनपालितको पढ़ाकर भूतबलि आचार्यके पास भेज दिया। भूतबलि आचार्यने जिनपालितके पास वीसदि सूत्रोंको देखकर और पुष्पदन्त आचार्य अत्यायु हैं ऐसा जिनपालितसे जानकर महाकर्मप्रवृत्तिप्राप्तका विच्छेद होनेके भयमें द्रव्यप्रमाणानुगमसे लेकर शेष ग्रन्थकी रचना की।

यह आचार्य धरसेन प्रमृति तीन प्रमुख आचार्योंका सन्धिपत् परिचय हैं। इस समय जैन परम्परामें पुस्तकारूढ़ जो भी श्रुत उपलब्ध हैं उसमें षट्खण्डागम और कषायप्राप्तकी रचना प्रथम है। षट्खण्डागमके मूल श्रोतके व्याख्याता हैं आचार्य धरसेन तथा रचयिता हैं आचार्य पुष्पदन्त और भूतबलि।

अचार्य गुणधर—यतिवृषभ

जैन परम्परामें षट्खण्डागमका जो स्थान है वही स्थान कषायप्राप्तका भी है। इन आगमग्रन्थोंका मूल स्रोत क्या है यह तो श्रुत परिचयके समय बतलावेगें। यहाँ तो मात्र कषायप्राप्तके रचयिता आचार्य गुणधर और उसपर वृत्तिसूत्रोंकी रचना करनेवाले आचार्य यतिवृषभके बारेमें लिखना है। कषायप्राप्तकी प्रथम गाथासे सुस्पष्ट विदित होता है कि आचार्य धरसेनके समान आचार्य गुणधर भी अग-पूर्वके एकदेशके जाता थे। उन्होंने कषायप्राप्तकी रचना पाँचवें पूर्वकी दशवीं वस्तुके तीसरे प्राप्तके आधारसे की है। इससे विदित होता है कि जिस समय पाँचवें पूर्वकी अविच्छिन्न परम्परा चल रही थी तब आचार्य गुणधर इस पृथिवी-तलको अपने वास्तव्यसे सुशोभित कर रहे थे। ये अपने कालके श्रुतधर आचार्योंमें प्रमुख थे।

आचार्य यतिवृषभ उनके बाद आचार्य नागहस्तीके कालमें हुए हैं, क्योंकि आचार्य वीरमेरने इन्हें आचार्य आर्यमंक्षुका शिष्य और आचार्य नागहस्तीका अन्तवासी लिखा है। ये प्रतिभाशाली

महान् आचार्य ये यह इनके कथायामृत पर लिखे गये वृत्तिसूत्रों (चुणिसूत्रों)से ही ज्ञात होता है। वर्तमानमें उपलब्ध त्रिलोकप्रज्ञप्ति इनकी अविकल रचना है यह कहना तो कठिन है। इतना आवश्यक है कि इसके सिवा त्रिलोकप्रज्ञप्ति और होनी चाहिये। सम्भव है उसकी रचना इन्होंने की है।

यह तो हम पहले ही लिख आये हैं कि सम्यक् श्रुतके अर्थकर्ता तीर्थंकर केवली होते हैं और ग्रन्थकर्ता गणधरदेव होते हैं। इस तथ्यको ध्यानमें रख कर आनुपूर्वी क्रमसे विचार करने पर विदित होता है कि सिद्धान्त-ग्रन्थों और तदनुवर्ती श्रुतके सिवा अन्य जो भी श्रुत वर्तमानकालमें उपलब्ध होता है उसके रचयिता आचार्योंमें परिपाटी क्रमसे प्राप्त हुए श्रुतके आधारसे ही उसकी रचना की है। इसलिये यहाँ पर कुछ प्रमुख श्रुतधर आचार्योंका नाम निर्देश कर देना भी इष्ट है जिन्होंने अन्य अनुयोगोंकी रचना कर सर्वप्रथम श्रुतके भंडारको भरा है। द्रव्यानुयोगको गर्वप्रथम पुस्तकाखण्ड करनेवाले प्रमुख आचार्य भगवान् कुन्दकुन्द हैं। इनकी और इनके द्वारा रचित श्रुतकी महिमा इन्हींसे जानी जा सकती है कि भगवान् महावीर और गौतम गणधरके बाद इनका स्मरण किया जाता है। उत्तरकालमें आचार्य गृहपिच्छ, बट्टकेर, शिवकोटि समन्तमद्र, पूज्यपाद, भट्टा-कलंकदेव, विद्यानन्दि और योगीन्द्रदेव प्रभृति सभी आचार्योंने तथा राजमलजी, बनारसीदासजी आदि विद्वानों-ने इनका अनुमरण किया है। आचार्य अमृतचन्द्रके विषयमें तो इतना ही लिखना पर्याप्त है कि मानो इन्होंने भगवान् कुन्दकुन्दके पादमूलमें बैठकर ही समयसार आदि श्रुतकी टीकायें लिखी हैं।

चरणानुयोगको पुस्तकाखण्ड करनेवाले प्रथम आचार्य बट्टकेरस्वामी हैं। इनके द्वारा निबद्ध मूलाचार इतना मागोपाग है कि आचार्य वीरसेन इसका आचारांग नाम द्वारा उल्लेख करते हैं। उत्तरकालमें जिन आचार्यों और विद्वानोंने मुनि आचार पर जो भी श्रुत निबद्ध किया है उसका मूल श्रोत मूलाचार ही है। आचार्य वसुनन्दिने इस पर एक टीका लिखी है। भट्टारक सकलकीर्तिने भी मूलाधारप्रदीप नामक एक ग्रन्थकी रचना की है। उसका मूल श्रोत भी मूलाचार ही है। इसी प्रकार चार आराधनाओंको लक्ष्य कर आचार्य शिवकोटिने आराधनासार नामक श्रुतकी रचना की है। श्रुतके क्षेत्रमें मूल श्रुतके समान इसकी भी प्रतिष्ठा है।

श्रावकाचारका प्रतिपादन करनेवाला प्रथम श्रुतग्रन्थ रत्नकरण्डश्रावकाचार है। यह आचार्य समन्त-भद्रकी कृति है, जिसका मूल आधार उपासकाध्ययनाग है। इसके बाद अनेक अन्य आचार्यों और विद्वानोंने गृहस्थधर्मके ऊपर अनेक ग्रन्थोंकी रचनायें की हैं।

प्रथमानुयोगमें महापुराण, पद्यपुराण और हरिवंशपुराण प्रसिद्ध हैं। इनकी रचना भी यथासम्भव परिपाटी क्रमसे आये हुए अंग-पूर्व श्रुतके आधारसे की गई है। जिन आचार्योंने इस श्रुतको सम्यक् प्रकारसे अवधारण कर निबद्ध किया है उनमें आचार्य जिनसेन (महापुराणके कर्ता) आचार्य रविषेण और आचार्य जिनसेन (हरिवंशपुराणके कर्ता) मुख्य हैं।

इस तरह चारों अनुयोगोंमें विभक्त समग्र मूल श्रुतकी रचना आनुपूर्वसे प्राप्त अंगपूर्वश्रुतके आधारसे ही इन श्रुतधर आचार्योंने की है ऐसा यहाँ समझना चाहिए। जैन परम्परामें पूर्व-पूर्व श्रुतकी अपेक्षा ही उत्तर-उत्तर श्रुतको प्रमाण माना गया है सो सर्वत्र इस तथ्यको ध्यानमें रखकर श्रुतकी प्रमाणता स्वीकार करनी चाहिए।



ॐ नमो भगवते वासुदेवाय

सम्यक्श्रुत-परिचय

इस समय इस भरतधोत्रमे केवली, श्रुतकेवली और अभिन्न दशपूर्ववियोगा तो संवधा अभाव है ही । उत्तर कालमे विशिष्ट श्रुतधर जो ज्ञानी आचार्य हों गये हैं उनका भी अभाव है । फिर भी उन आचार्यों द्वारा लिखिबद्ध किया गया जो भी आगम साहित्य हमें विरासतमें मिला है उसका पूरी तरहमें मूल्यांकन करना हम अल्पज्ञोंकी शक्तिके बाहर है ।

पूर्व कालमें अरिहन्त परमेष्ठीकी वाणीके रूपमें जिस श्रुतका गणवरदेवने मंकलन किया था वह अंगबाह्य और अंगप्रविष्टके भेदसे दो भागोंमें विभक्त किया गया था । अंगबाह्य श्रुत मुख्यरूपमे चौदह प्रकारका है—सामायिक, चतुर्विंशतिस्तव, वन्दना, प्रतिक्रमण, वैनीयिक, कृतिकर्म, दशवैकालिक, उत्तराध्ययन, कल्पव्यवहार, कल्प्याकल्प्य, महाकल्प्य, पुण्डरीक, महापुण्डरीक और निषिद्धिका । तथा अंगप्रविष्ट श्रुत बारह प्रकारका है—आचार, सूत्रकृत, स्थान, समवाय, व्याख्याप्रज्ञप्ति, ज्ञातृधर्मकथा, उपासकाध्ययन, अन्तःकृद्दशा, अनुत्तरीपपादिकदशा, प्रश्नव्याकरण, विपाकमूत्र और दृष्टिवाद । इनमेंमे दृष्टिवाद श्रुतके पाँच अर्थाधिकार है—परिकर्म, सूत्र, प्रथमानुयोग, पूर्वगत और चूलिका । परिकर्म पाँच प्रकारका है—चन्द्रप्रज्ञप्ति, सूर्यप्रज्ञप्ति, जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति, द्वीपसागरप्रज्ञप्ति और व्याख्याप्रज्ञप्ति । पूर्वगतके चौदह अर्थाधिकार है—उत्पादपूर्व, आधायणीय, वीर्यानुप्रवाद, अस्ति-नास्तिप्रवाद, ज्ञानप्रवाद, सत्यप्रवाद, आत्मप्रवाद, कर्मप्रवाद, प्रत्याख्यानप्रवाद, विद्यानुवाद, कल्याणामाधेय, प्राणावाय, क्रियाविशाल और लोकविन्दुसार । तथा चूलिका पाँच प्रकारकी है—जलगता, स्थलगता, मायागता, रूपगता और आकाशगता ।

यह मूल श्रुत है । किन्तु कालदोषवश उत्तरोत्तर उसका ह्रास होने पर आजमें लगभग साधक दो हजार वर्ष पूर्व अन्तमे धरमेन आचार्य हुए । उन्हें अंग-पूर्वसम्बन्धी अवशिष्ट जो भी ज्ञान प्राप्त था, उसका उन्होंने पुष्पदन्त और भूतबलि आचार्योंको अध्ययन कराया । परिणामस्वरूप इन दोनों आचार्योंने मिलकर षट्-खण्डागम श्रुतको निबद्ध कर पुस्तकारूढ किया ।

षट्खण्डागम

इन दोनों आचार्योंने षट्खण्डागम श्रुतकी रचना किस आधारसे की इनका विशेष उद्घोष आचार्य धीरसेनने घबला टीकामें किया है । यहाँ संक्षेपमे इतना लिखना पर्याप्त है कि आधायणीय पूर्वको २० वस्तुओं-मेंसे ५१ वस्तु चयनलब्धके २० प्राप्तोंमेंसे चौथा प्राप्त महाकर्मप्रकृति है । मुख्यतया उसीमे षट्खण्डागमकी उत्पत्ति हुई है । इतना अवश्य है कि इसके कृति आदिक ३४ अधिकार हैं उनमेंमे प्रारम्भके ६ अधिकारोंमें ही इन खण्डोंकी उत्पत्ति हुई है । मात्र जीवस्थानकी सम्यक्त्वोत्पत्ति चूलिकाका मूल आधार दृष्टिवादका दूसरा भेद सूत्र है और गति-अगति चूलिकाका मूल आधार व्याख्याप्रज्ञप्ति अंग है ।

यह समस्त षट्खण्डागमकी रचनाका मूल स्रोत है । इससे विदित होता है कि षट्खण्डागमके रूपमे इस समय जो भी श्रुत उपलब्ध है वह मात्र आचार्य पुष्पदन्त और भूतबलिकी स्वनिर्मित कृति न होकर अंग-पूर्व श्रुतका ही अवशिष्ट भाग है । इसलिए आगममें इसकी मूल अंग-पूर्व साहित्यके समान ही प्रामाणिकता स्वीकार की गई है । वर्तमान कालमे यह हमारा महान् भाग्य है कि शेष बचे अंग-पूर्व श्रुतके विच्छेदके भय और प्रब-चनवस्तुलताके कारण आचार्यवर्य धरसेनके मनमें जो अवशिष्ट अंग-पूर्वश्रुतकी सुरक्षाका भाव उदित हुआ था उसीके परिणामस्वरूप इस समय अंग-पूर्वश्रुतके उस अवशिष्ट अंशके दर्शन, श्रवण और मनन करनेका सौभाग्य

प्राप्त हो सका है। इस महान् प्रयासमें आचार्य घरसेन तो श्रेयोभागी हैं ही। साथ ही आचार्य पुण्यदन्त और भूतबलि भी कम श्रेयोभागी नहीं हैं, जिनकी बिलक्षण प्रतिभा और प्रयासके फलस्वरूप अंग-पूर्वश्रुतका यह अवशिष्ट भाग पुस्तकाखण्ड हुआ। भाव विभोर होकर मन-पूर्वक हमारा उन भावप्रवण परम सन् आचार्योंको नो आगमभाव नमस्कार है। सम्यक् श्रुतके प्रकाशक वे तो धन्य हैं ही, उनकी षट्खण्डागमस्वरूप यह अनुपम कृति भी धन्य है।

षट्खण्डागमके जो छह खण्ड हैं उनमें प्रथम खण्डका नाम जीवन्म्यान है। उसके सत्, संख्या, क्षेत्र, स्पर्शन, काल, अन्तर, भाव और अल्पबहुत्व ये आठ अनुयोगद्वार तथा प्रकृति समुत्कीर्तना, स्थान समुत्कीर्तना, तीन महादण्डक, जघन्य स्थिति, उत्कृष्ट स्थिति, सम्यक्त्वोत्पत्ति और गति-आगति ये नौ चूलिकाएँ हैं। इन अधिकारोंके जो नाम हैं उनके अनुसार ही गुणस्थानों और मार्गणाओंका आश्रय लेकर इसमें जीवोंका वर्णन किया गया है।

दूसरा खण्ड क्षुल्लकबन्ध है। इसके स्वामित्वादि ग्यारह अधिकार हैं। उनके द्वारा इस खण्डमें बन्धक और अबन्धक जीवोंका संक्षेपसे निरूपण किया गया है। इस खण्डको एक चूलिका भी है। उक्त अर्थका और साथ ही अनुक्त अर्थका विशेष रूपसे कथन करनेवाले प्रकरणको चूलिका कहते हैं। इसमें महादण्डक सूत्रोंका समावेश कर सब जीवोंकी अपेक्षा अल्पबहुत्वका निरूपण किया गया है।

तीसरा खण्ड बन्धस्वामित्वविचय है। इसमें चौदह गुणस्थानों और चौदह मार्गणाओंकी अपेक्षा ज्ञानावरणादि आठ कर्मोंकी उत्तर प्रकृतियोंका कौन जीव बन्धक है और कौन जीव अबन्धक है इसका विस्तारसे विचार किया गया है।

चौथा खण्ड वेदना है। इसमें सर्वप्रथम वेदना खण्डकी उत्पत्तिके मूल स्रोतका निर्देश करते हुए मूलमें ही बतलाया है कि आश्रायणीय पूर्वकी पाँचवी बस्तुके कर्मप्रकृति नामक चौथे प्राभूतके कृति और वेदना आदि २४ अनुयोगद्वार हैं। कृति और वेदनामें वेदनाकी प्रधानता होनेसे इस खण्डको वेदनाखण्ड कहते हैं। उनमेंसे कृतिका निरूपण करने हुए उसके १ नामकृति, २ स्थापनाकृति, ३ द्रव्यकृति, ४ गणनाकृति, ५ ग्रन्थकृति, ६ करणकृति और ७ भावकृतिका प्रथम अधिकार द्वारा निरूपण किया गया है। तथा वेदनाका निरूपण करते हुए उसका वेदनानिक्षेप आदि १६ अधिकारों द्वारा निरूपण किया गया है। इस प्रकार इन दो अधिकारोंके आश्रयमें वेदनाखण्डमें कृति और वेदनाका निरूपण हुआ है।

पाँचवा खण्ड वर्गणा है। इसमें स्पर्श, कर्म, प्रकृति तथा बन्धनके बन्धविधान भेदको छोड़कर बन्ध, बन्धक और बन्धनीयका कथन हुआ है। विशेष खुलासा इस प्रकार है—

१. स्पर्शानुयोगद्वारके स्पर्शनिक्षेप, स्पर्शनयविभाषणता आदि १६ अनुयोगद्वार हैं। उनमेंसे स्पर्शनिक्षेपके नामस्पर्श, स्थापनास्पर्श, द्रव्यस्पर्श, एकश्रेणस्पर्श, अनन्तरअनस्पर्श, देशस्पर्श, त्वस्पर्श, सर्वस्पर्श, स्पर्शस्पर्श, कर्मस्पर्श, बन्धस्पर्श, भव्यस्पर्श और भावस्पर्श इन तरह प्रकारके स्पर्शोंका, किस स्पर्शको कौन नय स्वीकार करता है यह स्पष्टीकरण करके कथन किया गया है।

२. कर्मअनुयोगद्वारके कर्मनिक्षेप, कर्मनयविभाषणता आदि सोलह अधिकार हैं। उनमेंसे कर्मनिक्षेपके नामकर्म, स्थापनाकर्म, द्रव्यकर्म, प्रयोगकर्म, समवदानकर्म, अधःकर्म, ईर्यापथकर्म, तपःकर्म, क्रियाकर्म और भावकर्म ये दस भेद हैं। इनमेंसे किस कर्मको कौन नय स्वीकार करता है इसका निर्देश करनेके बाद इस अनुयोगद्वारमें उक्त दस कर्मोंका कथन किया गया है।

३. प्रकृति अनुयोगद्वारके भी प्रकृतिनिक्षेप, प्रकृतिनयविभाषणता आदि सोलह अधिकार हैं। उनमेंसे प्रकृतिनिक्षेपके चार भेद हैं। कौन नय किस निक्षेपको स्वीकार करता है यह बतला कर इसमें प्रकृतिनिक्षेपके चार भेदोंका तथा प्रसंगसे मतिज्ञान आदि जाननेके अवान्तर भेदोंका सामोपांग कथन किया गया है।

×. बन्धकके चार भेद हैं—बन्ध, बन्धक, बन्धनीय और बन्धविधान। इनमेंसे बन्धके नामबन्ध, स्थाप-
नाबन्ध, द्रव्यबन्ध और भावबन्ध ये चार भेद हैं। नैगम, व्यवहार और सग्रहणय इन सब बन्धोंको स्वीकार करता है। ऋजुसूत्रनय म्हापनाको स्वीकार नहीं करता, क्षेपको स्वीकार करता है। तथा शब्दनय नामबन्ध और भावबन्धको स्वीकार करता है। इस प्रकार ये चार प्रकारके बन्ध हैं। इनका विस्तृत विवेचन तो बन्धन अनुयोगद्वारमें किया ही है। साथ ही बन्धकका एक उदाहरण देकर तदनुसार 'महादण्डक जानने चाहिए' यह संकेतकर बन्धनीयका विस्तारके साथ विचार करते हुए वर्गणा, वर्गणासमुदाहार, अनन्तगोपनिधा, परम्परोप-
निधा, अवहार, यवमध्य, पदमीमासा और अल्पबहुत्व इन आठ अधिकारोंका आश्रय लेकर - ३ प्रकारकी वर्ग-
णाओंका इस अनुयोगद्वारमें निरूपण किया गया है। इसके बाद इसकी चूलिका प्रारम्भ होती है। इसमें निगोद-
का, बारहवें गुणस्थानवर्ती वीतराग साधुके शरीरमेंसे उनके अभाव होनेके क्रमका तथा अन्य अनेक उपयोगी विषयोंका विस्तारके साथ प्रतिपादन किया गया है। अन्तमें बन्धनके चौथे भेद 'बन्धविधानके चार भेद हैं—
प्रकृतिबन्ध, स्थितिबन्ध, अनुभागबन्ध और प्रदेशबन्ध।' इतना संकेत मात्र किया है। मात्र इस सूत्रकी टीका करने हुए बीरसेन स्वामी लिखते हैं—'इन चार बन्धोंका विधान भूतबलि भूट्टारकने महाबन्धमें विस्तारके साथ लिखा है, इसलिये हमने यहांपर नहीं लिखा है। अतः सकल महाबन्धको यहाँ कथन करनेपर बन्धविधान समाप्त होता है।

छठा खण्ड महाबन्ध है। इसमें बन्धनके चौथे भेद बन्धविधानका प्रकृतिबन्ध, स्थितिबन्ध, अनु-
भागबन्ध और प्रदेशबन्ध इन चार अधिकारों द्वारा विस्तारमें वर्णन किया गया है। खुलासा इस प्रकार है—

१ प्रकृतिबन्ध—इस नामके अनुयोगद्वारमें प्रकृतिबन्धका विवेचन ओष ओर आडगने प्रकृतिसमुत्की-
र्तना आदि २४ अनुयोगद्वारोका आश्रय लेकर विस्तारके साथ किया गया है। यह दुर्भाग्यकी बात है कि इस अनुयोगद्वारके मूल ताडपत्रीय प्रतिका प्रारम्भिक भाग श्रुटित हो जानेके कारण प्रकृति समुत्कीर्तनाका प्रारम्भ-
का कुछ भाग तथा ताडपत्रीका २८वा पत्र श्रुटित हो जानेके कारण बन्धस्वामित्वविचयका मध्यका भाग वर्तमानमें उपलब्ध नहीं है। इससे यह ज्ञान सहज ही जाता है कि किस प्रकृतिके बन्धका म्वाभी कौन है, कितना काल और अन्तर है आदि। साथ ही इनसे हमें यह ज्ञान भी हो जाता है कि किस प्रकृतिका बन्ध होते समय अन्य किन प्रकृतियोंका बन्ध होता है। इसके अल्पबहुत्व अनुयोगद्वारका विवेचन करते हुए उसके जीवअल्पबहुत्व और अडाअल्पबहुत्व ऐसे दो भेद कर दिये हैं। इससे किन प्रकृतिके बन्धक जीवोंमें तद्भिन्न प्रकृतियोंके बन्धक जीवोंके अल्पबहुत्वका क्या क्रम है इसका ज्ञान तो हो ही जाता है। साथ ही कालकी अपेक्षा भी परिवर्तमान प्रकृतियोंके बन्धकालका परस्पर अल्पबहुत्व किस प्रकारका है यह ज्ञान भी हो जाता है।

२. स्थितिबन्ध—इस अनुयोगद्वारमें पहले मूलप्रकृतिस्थितिबन्धकी प्ररूपणा करके बादमें उत्तरप्रकृति-
स्थितिबन्धकी प्ररूपणा की गई है। मूलप्रकृतिस्थितिबन्धकी प्ररूपणा करते समय पहले स्थितिबन्धस्थानप्ररूपणा, निषेकप्ररूपणा, आबाधाकाण्डकप्ररूपणा और अल्पबहुत्व इन चार अनुयोगद्वारोंके आश्रयसे उसकी प्ररूपणा की गई है। तथा इसके बाद २४ अनुयोगद्वारोको आधार बनाकर ओष और आदेशसे स्थितिबन्धकी प्ररूपणा की गई है। उत्तरप्रकृतिस्थितिबन्धके कथनमें भी यही पद्धति स्वीकार की गई है। अन्तर केवल इतना है कि

मूलप्रकृतिस्थितबन्धकी प्ररूपणामें ज्ञानावरणादि आठ मूलप्रकृतियोंका अवलम्बन लिया गया है और उत्तर-प्रकृतिस्थितबन्धकी प्ररूपणामें मूलप्रकृतियोंके अवान्तर भेदोंको अवलम्बन बनाया गया है ।

स्थितिवन्धस्थानका कथन करने समय चौदह जीवसमासोंमें स्थितिवन्धस्थानोंका, संकलेशविशुद्धिस्थानोंका और स्थितिवन्धका अल्पबहुत्व बतलाया गया है । निषेकप्ररूपणाका अनन्तरोपनिधा और परम्परोपनिधा इन दो अधिकारोंका आलम्बन लेकर विचार किया गया है । विवक्षित निषेकसे समनन्तर स्थितिमें स्थित निषेकमें कितनी हानि होती है इसका विचार अनन्तरोपनिधा अधिकार द्वारा किया गया है । तथा विवक्षित निषेकसे पत्यके असंस्थातवें भागप्रमाण स्थान जानेपर कितनी हानि होती है इसका विचार परम्परोपनिधा अधिकार द्वारा किया गया है ।

आबाधाका विवेचन करते हुए बतलाया है कि मोहनीयका सत्तर कोडाकोड़ी सागर स्थितिवन्ध होने पर सात हजार वर्षप्रमाण आबाधा प्राप्त होती है । आबाधाका विचार इसी अनुपातसे सर्वत्र करना चाहिए । मात्र अन्तःकोडाकोड़ी प्रमाण स्थितिवन्ध होनेपर अन्तर्भूत प्रमाण आबाधा प्राप्त होती है । आयुकर्मकी आबाधा परभवसम्बन्धी आयुका बन्ध होते समय जो भुज्यमान आयु शेष रहती है तत्प्रमाण होती है ।

आबाधाकाण्डका विवेचन करते हुए बतलाया है कि आयुके सिवा शेष सात कर्मोंका अपने-अपने उत्कृष्ट स्थितिमें लेकर पत्यके असंस्थातवें भाग कम स्थितिवन्धके प्राप्त होने तक प्राप्त स्थितियोंका एक आबाधाकाण्डक होता है । अर्थात् इतनी स्थितियोंसे किसी भी स्थितिका बन्ध होनेपर उन सब स्थितियोंकी एक समान आबाधा प्राप्त होती है । अर्थात् इतने स्थिति विकल्पोंकी अपने-अपने अनुपातसे उत्कृष्ट आबाधा प्राप्त होती है । इसके बाद इतने ही स्थितिविकल्पोंकी एक समय कम आबाधा होती है । इसी प्रकार यथा-योग्य शेष स्थितिवन्धमें भी आबाधा जाननी चाहिए । यहाँ जितने स्थितिविकल्पोंकी एक आबाधा होती है उनकी एक आबाधाकाण्डक संज्ञा है । इसे लानेका क्रम यह है कि उत्कृष्ट आबाधाका भाग उत्कृष्ट आबाधान्यून उत्कृष्ट स्थितिमें देनेपर एक आबाधाकाण्डकका प्रमाण आता है । सब जीवसमासोंमें आबाधाकाण्डकका प्रमाण इसी विधिसे प्राप्त कर लेना चाहिए । मात्र आयुकर्ममें यह नियम लागू नहीं होता, क्योंकि वहाँ स्थितिवन्धके अनुपातसे आबाधा नहीं प्राप्त होती ।

अल्पबहुत्वकी प्ररूपणा करने हुए आबाधा, आबाधास्थान आदिके अल्पबहुत्वका निर्देश किया है ।

इस प्रकार स्थितिवन्धके सम्बन्धमें सामान्य प्ररूपणा करके आगे उसका अद्वाच्छेद आदि चौबीस अनुयोगद्वारों तथा भुजगर, पदनिक्षेप और वृद्धि अनुयोगद्वारोंके आश्रयसे कथन किया गया है । यह मूल-प्रकृतिबन्धकी भीमासा है । उत्तरप्रकृतिस्थितिवन्धका विचार भी इसी क्रियासे किया गया है । अन्तर है तो केवल इतना ही कि मूलप्रकृतिस्थितिवन्धमें आठ मूल प्रकृतियोंके आश्रयसे विचार किया गया है और उत्तर-प्रकृतिस्थितिवन्धमें १२० उत्तर प्रकृतियोंके आश्रयसे विचार किया गया है । यद्यपि प्रकृतियाँ १४८ हैं तथापि दर्शनमोहकी सम्यक्त्व और सम्यग्मिथ्यात्व ये दो अवन्ध प्रकृतियाँ हैं । पाँच बन्धनों और पाँच संघातोंका पाँच शरीरोंमें अन्तर्भाव हो जाता है । तथा स्पर्शादिकके बीस भेदोंके स्थानमें सामान्यसे स्पर्शादिक चारका ही ग्रहण किया है इसलिए २८ प्रकृतियाँ कम होकर बन्धमें १२० प्रकृतियाँ ही ली गई हैं ।

स्थितिवन्धके मुख्य भेद चार हैं यह हम पहले लिख आये हैं । स्थिति और अनुभाग बन्धका मुख्य कारण कषाय है । कदा भी है—द्विदि-अणुभागा कसायदो होंति ।

स्थितिवन्ध और अनुभागबन्ध कषायसे हो ता है ।

यहाँ स्थितिबन्धके कारणभूत कषायोंकी कषयाध्यवसानस्थान संज्ञा बतलाई है। इन्हें ही स्थितिबन्धाध्यवसानस्थान भी कहते हैं। साता और असाता वेदनीयके स्थितिबन्धके साथ अन्य कर्मोंके स्थितिबन्धका प्रकार क्या है इसका निर्देश करते हुए यहाँ बतलाया है—

वहाँ जो ज्ञानावरणीय कर्मके बन्धक जीव है वे दो प्रकारके हैं—सातबन्धक और असातबन्धक। जो वे सातबन्धक जीव है वे तीन प्रकारके हैं—चतुःस्थानबन्धक, त्रिस्थानबन्धक और द्विस्थानबन्धक। वहाँ जो वे असातबन्धक जीव है वे तीन प्रकारके हैं—द्विस्थानबन्धक, त्रिस्थानबन्धक और चतुःस्थानबन्धक। सर्वविशुद्ध साताके चतुःस्थानबन्धक जीव है। त्रिस्थानबन्धक जीव संक्लिष्टतर है। द्विस्थानबन्धक जीव उनसे भी संक्लिष्टतर है। सर्वविशुद्ध असाताके द्विस्थान बन्धक जीव है। त्रिस्थानबन्धक जीव संक्लिष्टतर है। चतुःस्थानबन्धक जीव उनसे भी संक्लिष्टतर है।

साताके चतुःस्थानबन्धक जीव ज्ञानावरण कर्मकी जघन्य स्थितिका बन्ध करते हैं। त्रिस्थान बन्धक जीव ज्ञानावरण कर्मकी अजघन्यानुत्कृष्ट स्थितिका बन्ध करते हैं। द्विस्थानबन्धक जीव सातावेदनीयकी ही उत्कृष्ट स्थितिका बन्ध करते हैं। असाताके द्विस्थान बन्धक जीव स्वस्थानकी अपेक्षा ज्ञानावरण कर्मकी जघन्य स्थितिका बन्ध करते हैं। त्रिस्थानबन्धक जीव ज्ञानावरण कर्मकी अजघन्यानुत्कृष्ट स्थितिका बन्ध करते हैं। चतुःस्थानबन्धक जीव असातावेदनीयकी ही उत्कृष्ट स्थितिका बन्ध करते हैं।

यह स्थितिबन्धका प्रकरण है, अनुभाग बन्धका नहीं। इसमें जिन परिणामोंमें सब कर्मोंका उत्कृष्ट स्थितिबन्ध होता है उनकी संक्लेश संज्ञा रखी है और जिन परिणामोंमें जघन्य स्थितिबन्ध होता है उनकी विशुद्धि संज्ञा रखी है। मात्र तिर्यञ्चायु, मनुष्यायु और देवायु इस नियमके अपवाद हैं। उन तीन आयुओंके उत्कृष्ट स्थितिबन्धके योग्य परिणामोंकी विशुद्धि संज्ञा और जघन्य स्थितिबन्धके योग्य परिणामोंकी संक्लेश संज्ञा रखी है। पूर्वमें जो हम महाबन्धका उद्धरण दे आये हैं उसमें साता और असातावेदनीयके किस प्रकारके अनुभागबन्धके साथ गेष कर्मोंके स्थितिबन्धकी क्या प्रक्रिया है यह मिलाज करके बतलाया गया है। इससे बिदित होता है कि अनुभागबन्धमें जिन परिणामोंकी संक्लेश और विशुद्धि संज्ञा है, स्थितिबन्धके प्रकरणमें उनकी वे संज्ञाएँ दूसरे प्रकारसे रखी गई हैं। इसे विशेषरूपसे समझनेके लिए जीवममुदाहार अनुयोगद्वारा द्रष्टव्य है।

यहाँ इतना विशेष जानना चाहिए कि क्षपकश्रेणमें जिन प्रकृतियोंका जघन्य स्थितिबन्ध होता है वहाँ बन्धके योग्य परिणामोंके लिए संक्लेशम्प या विशुद्धिरूप किसी प्रकारकी संज्ञाका प्रयोग नहीं किया गया है। उदाहरणार्थ सूक्ष्मसाम्पराय गुणस्थानमें पाँच ज्ञानावरण, चार दर्शनावरण, मातावेदनीय, यशःकीर्ति, उच्चगोत्र और पाँच अन्तराय इन १७ प्रकृतियोंका जघन्य स्थितिबन्ध होता है, सो इसके स्वामिन्धका निर्देश करते हुए लिखा है कि 'जो अन्यतर क्षपक सूक्ष्मसाम्परायिक जीव अन्तिम जघन्य स्थितिबन्ध कर रहा है वह इन प्रकृतियोंके जघन्य स्थिति बन्धका स्वामी है।' इस पदनिर्णय यद् कबल स्थितिबन्ध अधिकारमें हो किया गया हो यह बात नहीं है, अनुभागबन्ध अधिकारमें भी इस पदलिको स्वीकार किया गया है। यथा—

'सातावेदनीय—यशःकीर्ति-उच्चगोत्रका उत्कृष्ट अनुभागबन्ध किसके होता है? अन्तिम समयमें उत्कृष्ट अनुभागबन्ध करनेवाले अन्यतर क्षपक सूक्ष्मसाम्परायिक जीवके होता है।'

'ओषसे पाँच ज्ञानावरण, चार दर्शनावरण, पाँच अन्तरायका जघन्य अनुभागबन्ध किसके होता है? अन्तिम समयमें जघन्य अनुभागबन्ध करनेवाले अन्यतर क्षपक सूक्ष्मसाम्परायिक जीवके होता है। निद्रा-प्रचलाका जघन्य अनुभागबन्ध किसके होता है? निद्रा-प्रचलाके बन्धके अन्तिम समयमें विद्यमान अपूर्वकरण क्षपकके

होता है। क्रोध संज्वलनका जघन्य अनुभागबन्ध किसके होता है ? क्रोधसंज्वलनका अन्तमें अनुभागबन्ध करनेवाले अन्यतर क्षपक अनिवृत्तिकरण जीवके होता है।

ये महाबन्धके स्थितिबन्ध और अनुभागबन्ध अधिकारके महत्त्वपूर्ण उल्लेख है। इनको दृष्टिपथमें लेनेसे विदित होता है कि श्रेणि आरोहणके समयसे लेकर कषायविकल्प विभ्रान्त होकर उपयोग परिणति वीतराग-स्वरूप हो जाती है। यही कारण है कि वहाँ द्रव्यानुयोगमें ध्यानकी एकतानताका निर्देश करते हुए बतलाया है कि जहाँ अन्तर्जल्प और बहिर्जल्पका अभाव होकर अनुभूतिमात्र आत्माकी अवस्था होती है वही परम उत्कृष्ट ध्यान है।

३ अनुभागबन्ध—इस अनुयोगद्वारके मूलप्रकृतिअनुभागबन्ध और उत्तरप्रकृतिअनुभागबन्ध ये दो विभाग हैं। मूलप्रकृतिअनुभागबन्धका विवेचन करते हुए सर्वप्रथम निषेकप्ररूपणा और स्पर्शकरूपणाका विवेचन किया है।

निषेकप्ररूपणा—प्रति समय जो मूल और तदनुरूप उत्तर प्रकृतियोंका बन्ध होता है उसका दो प्रकारसे होता है—एक तो स्थितिबन्धकी ओक्षा और दूसरा अनुभागबन्धकी अपेक्षा। आबाधा कालको छोड़कर शेष स्थितियोंके प्रत्येक समयमें जो कर्मपुञ्ज प्राप्त होता है उसे स्थितिबन्धकी अपेक्षा निषेक कहते हैं। इग प्रकार प्रत्येक समय बंधनेवाला कर्म अपनी-अपनी स्थितिके अनुसार आबाधासे ऊपरके सब स्थिति-विकल्पोंमें उत्तरोत्तर एक-एक चयकी हानिके क्रमसे विभाजित होता रहता है। मात्र आबाधाका जितना काल परिमाण होता है उतममें निषेक रचना नहीं होती। यह तो स्थितिबन्धके अनुसार बंधनेवाले कर्मके विभाजनका क्रम है। अनुभागकी ओक्षा जघन्य अनुभागवाले कर्म परमाणुओंकी प्रथम वर्गणा होती है। तदनुसार प्रत्येक परमाणुको वर्ग कहते हैं। क्रमवृद्धिरूप अनुभागशक्तिको लिए हुए अन्तर रहित ये वर्गणायें जहाँ तक पाई जाती हैं उन सबकी मिलकर स्पर्शक संज्ञा है। ये स्पर्शक देशघाति और सर्वघाति दो प्रकारके होते हैं। ये दोनों प्रकारके स्पर्शक स्थितिबन्धके अनुसार जो निषेक रचना कही है उसके प्रथम निषेकसे लेकर अन्त तक पाये जाते हैं।

स्पर्शकरूपणा—पर्यायशक्तिके अविभागी अंशका नाम अविभागप्रतिच्छेद है। ऐसे अन्त अविभाग-प्रतिच्छेद एक वर्गमें पाये जाते हैं। तथा वे वर्ग मिलकर एक वर्गणा बनती हैं और ऐसी अनन्तान्त वर्गणायें मिलकर एक स्पर्शक होता है। इतना अवश्य है कि प्रथम वर्गणाके प्रत्येक वर्गमें समान अविभागप्रतिच्छेद होते हैं। दूसरी वर्गणाके प्रत्येक वर्गमें एक अधिक अविभागप्रतिच्छेद होते हैं। इसी प्रकार प्रत्येक स्पर्शककी अन्तिम वर्गणा तक जानना चाहिए।

ये दो अनुयोगद्वार आगेकी प्ररूपणाके मूल आधार हैं। उनके अनुसार अनुभागबन्धका विचार संज्ञा आदि २४ अधिकारों द्वारा किया गया है।

संज्ञाका विचार करते हुए बतलाया है—संज्ञा दो प्रकारकी है—घातिसंज्ञा और स्थानसंज्ञा। जो ज्ञानावरणादि आठ कर्म हैं वे घाति और अघाति इन दो भागोंमें विभाजित हैं। घातिकर्म भी दो प्रकारके हैं—देशघाति और सर्वघाति। घातिकर्मोंका उत्कृष्ट अनुभागबन्ध सर्वघाति ही होता है। अनुकृष्ट अनुभागबन्ध सर्वघाति और देशघाति दोनों प्रकारका होता है। जघन्य अनुभागबन्ध देशघाति ही होता है। अजघन्य अनुभागबन्ध देशघाति और सर्वघाति दोनों प्रकारका होता है। तथा अघातिकर्मोंका अनुभागबन्ध देशघाति ही होता है।

स्थानसंज्ञाका कथन करते हुए बतलाया है—चारों घातिकर्मोंका उत्कृष्ट अनुभागबन्ध चतुःस्थानिक होता है। अनुत्कृष्ट अनुभागबन्ध चतुःस्थानिक, त्रिस्थानिक, द्विस्थानिक और एकस्थानिक होता है। जघन्य अनुभागबन्ध एकस्थानिक होता है। अजघन्य अनुभागबन्ध द्विस्थानिक, त्रिस्थानिक और चतुःस्थानिक होता है। चार अघाति कर्मोंका उत्कृष्ट अनुभागबन्ध चतुःस्थानिक होता है। अनुत्कृष्ट अनुभागबन्ध चतुःस्थानिक, त्रिस्थानिक और द्विस्थानिक होता है। जघन्य अनुभागबन्ध द्विस्थानिक होता है। अजघन्य अनुभागबन्ध द्विस्थानिक, त्रिस्थानिक और चतुःस्थानिक होता है।

आगे सर्वबन्ध और नोसर्वबन्ध आदि १० अनुयोगद्वारोंका निर्देश करके स्वामित्वका विचार करते हुए बतलाया है कि इसको समझनेके लिए प्रत्ययानुगम, विपाकदेश तथा प्रशस्ताप्रशस्तप्ररूपणा ये तीन अधिकार ज्ञातव्य हैं। विवरण इस प्रकार है—

प्रत्ययानुगमका विचार करते हुए कर्मबन्धके मिथ्यात्व, असंयम, कषाय और योग ये चार प्रत्यय कहे हैं। उनमेंसे छह कर्म मिथ्यात्वप्रत्यय, असंयमप्रत्यय और कषायप्रत्यय होते हैं। वेदनीयकर्म मिथ्यात्वप्रत्यय, असंयमप्रत्यय, कषायप्रत्यय और योगप्रत्यय होता है। तात्पर्य यह है कि वेदनीयका केवल योगके निमित्तसे भी बन्ध होता है, इसलिए उसके बन्धके हेतु चार कहे हैं। किन्तु ज्ञानावरणादि छह कर्मोंका केवल योगके निमित्तसे बन्ध नहीं होता, इसलिए उनके बन्धके हेतु तीन कहे हैं। यहाँ इतना विशेष जानना चाहिए कि पूर्व पूर्व हेतुके सद्भावमें आगे आगेके हेतु होते ही हैं। किन्तु आगे आगेके हेतुके सद्भावमें पूर्व पूर्वके हेतु होते भी हैं और नहीं भी होते। यहाँ आयुकर्मका बन्ध किस प्रत्ययसे होता है इसका निर्देश नहीं किया।

विपाकदेशका विचार करते हुए छह कर्मोंको जीवविपाकी, आयुकर्मको भवविपाकी तथा नामकर्मको जीवविपाकी, पुद्गलविपाकी और क्षेत्रविपाकी बतलाया है।

प्रशस्ताप्रशस्तप्ररूपणाका विचार करते हुए चार घातिकर्मोंको अप्रशस्त तथा अघाति कर्मोंको प्रशस्त और अप्रशस्त दोनों प्रकारका बतलाया है।

इस प्रकार स्वामित्वके लिए उपयोगी इन तीन अधिकारोंका प्ररूपण कर बादमें स्वामित्व आदि शेष अधिकारोंका तथा १३ अधिकारों द्वारा भुजगरका, ३ अधिकारों द्वारा पदनिश्रेयका और १३ अधिकारों द्वारा बुद्धिका विचार किया है। तथा सबके अन्तमें अष्टवसानसमुदाहार और जीवसमुदाहारका अपने अवान्तर अधिकारोंके आश्रयसे कथन कर मूलप्रकृतिअनुभागबन्ध प्ररूपणा समाप्त की है। उत्तरप्रकृति अनुभागबन्ध प्ररूपणाका विचार भी इसी विधिसे किया है। मात्र वहाँ मूल प्रकृतियोगके स्थानमें उत्तर प्रकृतियोगके आश्रयसे यह प्ररूपणा की है।

४ प्रदेशबन्ध—महाबन्धका चौथा भाग प्रदेशबन्ध है। इसमें प्रदेशबन्धके क्रमका निर्देश करते हुए बतलाया है कि सुख-दुःखके निमित्तसे वेदनीयकर्मोंकी अधिक निर्जरा होती है, इसलिए इसे सबसे अधिक प्रदेश मिलते हैं। उसके बाद स्थितिबन्धके प्रतिभागके अनुसार मोहनीय आदि कर्मोंको प्रदेश मिलते हैं। इस प्रकार इस अनुयोगद्वारमें प्रदेशबन्धका सागोपाग विचार किया गया है।

अनुपलब्ध चार टीकाएँ

षट्खण्डागमका समस्त जैन वाङ्मयमें जो महत्त्वपूर्ण स्थान है और उनमें जीवसिद्धान्त तथा कर्म-सिद्धान्तका जैसा विस्तारने सांगोपाग विवेचन किया गया है उसे देखने हुए, इतने महान् ग्रन्थ पर सबसे पूर्व आचार्य बीरसेनने ही टीका लिखी होगी यह बुद्धिसाक्ष्य प्रतीत नहीं होता। इस दृष्टिसे इन्द्रनाम्दिके श्रुतावतार-पर दृष्टिपात करनेसे विदित होता है कि सर्व प्रथम षट्खण्डागम और कषायप्राभृत इन दोनों सिद्धान्तोंका

ज्ञान गुह्यरिपाटीसे कुण्डकुन्दपुरमें पद्यनन्दि मुनिको प्राप्त हुआ और उन्होंने सबसे पहले षट्खण्डागमके प्रथम तीन खण्डोंपर बारह हजार श्लोक प्रमाण परिकर्म नामकी एक टीका लिखी। यह तो स्पष्ट है कि इन्द्रनन्दिने प्रकृतमें जिन पद्यनन्दि मुनिका उल्लेख किया है वे प्रातःस्मरणीय कुन्दकुन्द आचार्य ही होने चाहिए।

इन्द्रनन्दिने दूसरी जिस टीकाका उल्लेख किया है वह शामकुण्ड आचार्यकृत थी वह छठे खण्डको छोड़कर पाँच खण्डों और कषायप्राभृत इस प्रकार दोनों सिद्धान्त ग्रन्थोंपर लिखी गई थी। इसका नाम पदार्थ था। भाषा प्राकृत, संस्कृत तथा कानडी थी। प्रमाण बारह हजार श्लोक था।

इन्द्रनन्दिने तीसरी जिस टीकाका उल्लेख किया है वह तुम्बलूर ग्रामनिवासी तुम्बलूर आचार्य कृत थी। यह महाबन्ध नामक छठे खण्डको छोड़ कर दोनों सिद्धान्त ग्रन्थोंकी टीकाके रूपमें लिखी गई थी। नाम चूडामणि और प्रमाण चौरासी हजार श्लोक था। भाषा कानडी थी।

तथा इन्द्रनन्दिने चौथी जिस टीकाका उल्लेख किया है वह तार्किकार्क समन्तभद्रद्वारा अत्यन्त सुन्दर मूढल संस्कृत भाषामें महाबन्धको छोड़ कर शेष पाँच खण्डोंपर लिखी गई थी। उसका प्रमाण ४८ हजार श्लोक था।

ये चार टीकाएँ हैं जिनका उल्लेख इन्द्रनन्दिने अपने भ्रुतावतारमें किया है। किन्तु धवला टीका लिखते समय वीरसेन स्वामीके समक्ष आचार्य कुन्दकुन्द रचित परिकर्मको छोड़कर अन्य तीन टीकाएँ उपस्थित थी यह धवला टीकासे ज्ञात नहीं होता। उत्तर कालमें इनका क्या हुआ यह कहना बड़ा कठिन है। परिकर्म भी वही है जिसका इन्द्रनन्दिने परिकर्म टीकाके रूपमें उल्लेख किया है यह कहना भी कठिन है।

धवला टीका

वर्तमान समयमें हमारे समक्ष षट्खण्डागमके प्रारम्भके पाँच खण्डों पर लिखी गई एकमात्र धवला टीका ही उपलब्ध है। इसको रचना सिद्धान्तशास्त्र, छन्दशास्त्र, ज्योतिषशास्त्र, व्याकरणशास्त्र और प्रमाणशास्त्रके पारगामी तथा भट्टारक पदसे समलंकृत वीरसेन आचार्यने की है। यह प्राकृत-संस्कृत भाषामें लिखी गई है। यह तो धवला टीकासे ही ज्ञात होता है कि षट्खण्डागमसे प्रथम खण्ड जीवस्थानपर यह टीका १८ हजार श्लोक प्रमाण है और चौथे वेदनाखण्डपर १६ हजार श्लोकप्रमाण है। किन्तु इसका पूरा प्रमाण ७२ हजार श्लोक बतलाया है। इससे विदित होता है कि दूसरे, तीसरे और पाँचवें खण्डको मिला कर तीन खण्डों तथा निबन्धन आदि १८ अनुयोगद्वारोंपर सब मिला कर इसका परिमाण ३८ हजार श्लोक है। यहाँ यह निर्देश कर देना आवश्यक प्रतीत होता है कि निबन्धन आदि १८ अनुयोगद्वारोंपर आचार्य पुण्यदन्त-भूतबलिकृत सूत्ररचना नहीं है। इसलिए वर्णनाखण्डके अन्तिम सूत्रको देशामर्थक मानकर इन अठारह अनुयोगद्वारोंका विवेचन आचार्य वीरसेनने स्वतन्त्ररूपसे किया है।

इसका 'धवला' यह नाम स्वयं आचार्य वीरसेनने निर्दिष्ट किया नहीं जान पड़ता। यह टीका बर्द्धिग उपनामवारी अमोघवर्ष (प्रथम) के राज्यके प्रारम्भकालमें समाप्त हुई थी और अमोघवर्षकी एक उपाधि 'अतिशय धवला' भी मिलती है। सम्भव है इसीको ध्यानमें रखकर इसका नाम धवला रखा गया हो। यह धवला पक्षमें पूर्ण हुई थी, इस नामकरणका यह भी एक कारण हो सकता है।

धवला टीकाका प्रमाण बहुत अधिक है। साथ ही उसमें षट्खण्डागमके पाँच खण्डोंमें प्रतिपादित विषयका और निबन्धनादि अठारह अनुयोगद्वारोंका विस्तारसे विवेचन किया गया है, इसलिए यहाँ उसमें प्रतिपादित सभी विषयोंका सांगोपाग परिचय कराना सम्भव नहीं है। यहाँ तो मात्र उसकी शैलीका उल्लेख करके संक्षेपमें उसका जो भी परिचय कराना इष्ट माना जा सकता है, वह षट्खण्डागमका परिचय कराते समय लिख ही आये है।

मंगल, निमित्त, हेतु, परिमाण, नाम और कर्ताका निर्देश करनेके बाद व्याख्यान करनेकी पद्धति पुरानी है। श्री बीरसेन आचार्यने ध्वला टीकाका प्रारम्भ करते समय इसी पद्धतिका स्वीकार कर वट्खण्डागमके प्रतिपाद्य विषयका विवेचन किया है। यहाँ यह प्रश्न होता है कि जीवस्थानके प्रारम्भमे जब इस पद्धतिका विवेचन कर दिया गया तब फिर वेदनाखण्डका प्रारम्भ करने समय इस पद्धतिका पुनः अनुसरण क्यों किया गया ? समाधान यह है कि जीवस्थान खण्डका संकलन अंग-पूर्वसम्बन्धी प्रारम्भके किसी एक अधिकारसे नहीं हुआ है। यही कारण है कि आचार्य पुष्पदन्त-भूतबलिने इस खण्डके मूलस्रोतका उल्लेख स्वयं अपनी कृतियोंमें नहीं किया। किन्तु वट्खण्डागमका प्रथम खण्ड जीवस्थान है यह जानकर आचार्य बीरसेनने अपनी टीकाके प्रारम्भ मे उक्त पद्धतिका स्पष्टीकरण किया। परन्तु वेदनाखण्डका प्रारम्भ आश्रयणीय पूर्वकी चयनलब्ध वस्तुके महाकर्मप्रकृति प्राभूतके कृति नामक प्रथम अधिकारसे हुआ है और इस तथ्यका स्पष्टीकरण स्वयं आचार्य पुष्पदन्त-भूतबलिने किया है, इसलिए आचार्य बीरसेनको उसका विवेचन करते समय भी पुनः उक्त पद्धतिका स्पष्टीकरण करना पडा।

वट्खण्डागममे विविध विषयोंका विवेचन करते समय १४ गूणस्थान और १४ मार्गणाओका आश्रय लिया गया है। कहीं कहीं चौदह जीवसमासोंके आश्रयसे भी प्रकृत विषयका विवेचन हुआ है। प्रश्न यह है कि यहाँ चौदह मार्गणाओमे काय, योग और वेद पदमे किसका ग्रहण हुआ है—भावमार्गणाओका या द्रव्य-मार्गणाओका ? क्योंकि अर्वाचीन साहित्यमे कहीं-कहीं कायपदसे औदारिकादि शरीरोका, योगपदसे द्रव्य मन, वचन और कायकी क्रियाका तथा वेदपदमे द्रव्यवेदका ग्रहण किया गया है, इसलिए यह प्रश्न होना स्वाभाविक है कि सिद्धान्त ग्रन्थोंमे और तदनुसारी गोम्मतसार प्रभृति ग्रन्थोंमे इन पदोंसे किसका ग्रहण हुआ है ? इस प्रश्नके समाधान स्वरूप सत्प्ररूपणाके दूसरे सूत्रमे आये हुए 'इमाणि' पदकी व्याख्या करते हुए आचार्य बीरसेन लिखते हैं—

'इमानि' इस पदसे प्रत्यक्षीभूत भावमार्गणास्थानोंका ग्रहण करना चाहिए, द्रव्यमार्गणाओका नहीं, क्योंकि द्रव्यमार्गणाओ देश, काल और स्वभावकी अपेक्षा दूरवर्ती है।

यहाँ वट्खण्डागममे अन्य मार्गणाओके समान काय, योग और वेद ये तीनों भी भावमार्गणाओ ही ली गई हैं इसका निर्णय धुल्लकबन्धसे स्वामित्वानुयोगद्वारके सूत्र १५ से लेकर ३: क्रमाक तकके सूत्रोंमे भले प्रकार हो जाता है।

इसी प्रसंगसे गतिमार्गणामे 'मनुष्यिनी' पद भी विचारणीय है। कुछ भाई ऐसा मानते हैं कि जीव-स्थान सत्प्ररूपणाके ९३ संख्याक सूत्रमे 'संयत' पद नहीं है, क्योंकि वह सूत्र द्रव्यस्त्रियोंको लक्ष्यमे रखकर रचा गया है। किन्तु उनकी इस मान्यताका निषेध इसी सूत्रकी ध्वला टीकासे हो जाता है। उम द्वारा जहाँ उक्त सूत्रके आधारसे सम्यग्दृष्टियोंकी स्त्रियोंमे उत्पत्तिका निषेध किया है वहाँ उसी सूत्रके आधारसे 'मनुष्यिनी' पदका अर्थ द्रव्यस्त्री नहीं है यह भी स्पष्ट कर दिया गया है।

गतिमार्गणामे जीवकी नोआगमभाव पर्याय ली गई है, शरीर नहीं यह धुल्लकबन्ध-स्वामित्व अनुयोग-द्वारके गतिमार्गणाओका विवेचन करनेवाले सूत्रोंसे तथा वर्गणाखण्डके १५वें सूत्रमे भी भली-भाँति सिद्ध है। अतएव गतिमार्गणामे मनुष्योंके सामान्य मनुष्य, मनुष्य पर्याप्त, मनुष्यिनी और अपर्याप्त मनुष्य ये जा चार भेद किये हैं वे जीवविपाकी मनुष्यगति, वेदनोक्त्वाय और पर्याप्त-अपर्याप्त नामकर्मके उदयमे होनेवाला नोआगम-भावपर्यायको ध्यानमे रखकर ही किये गये हैं, ऐसा यहाँ जानना चाहिए। गोम्मतसार कर्मकाण्डके उदय प्रकरण (गाथा २९८ से ३०१) का सम्यक् अवलोकन करने पर भी यही ज्ञात होता है कि ये भेद उक्त प्रकृतियोंको ध्यानमे रखकर ही किये गये हैं।

सत्प्ररूपणाके ९३वें सूत्रमें 'मनुष्यिनी' पदका द्रव्यस्त्री अर्थ करनेवाले महानुभावोंको भय यह है कि षट्स्रण्डागम दिगम्बर परम्पराका अंग-पूर्वगत मूल आधार श्रुत होनेसे यदि उसमें कहीं भी 'मनुष्यिनी' पदका अर्थ 'द्रव्यस्त्री' किया गया नहीं माना जाय तो द्रव्यस्त्रियोंकी मुक्तिसिद्धिके साथ सबस्र मुक्तिकी सिद्धि हो जायगी। किन्तु उनका द्वारा इस भयके कारण मूल आगममें सशोषन किया जाना आगमके आशयको न समझनेका ही कुफल है। आचार्य वीरसेनने इस शंकाको स्वतन्त्र मानकर दो स्थलों पर इसका उत्तर दिया है।

प्रथम तो उन्होंने इस प्रश्नका समाधान जीवस्थान-सत्प्ररूपणाके ९३वें सूत्रकी टीकामें ही कर दिया है। वहाँ वे स्पष्ट लिखते हैं कि द्रव्यस्त्रियाँ सबस्र होनेसे अप्रत्याख्यान गुणस्थानवाली होती हैं, इसलिए उनके संयमभावकी उत्पत्ति नहीं हो सकती। इस पर पुनः शंका की गई है कि वस्त्रके रहते हुए भी उनके भाव-संयम बन जानेमें आपत्ति ही क्या है? इसका समाधान करते हुए वे लिखते हैं कि जब वे भावअसंयमके अविनाभावो वस्त्रादिको स्वीकार किये रहती हैं, ऐसी अवस्थामें उनके भावसंयम नहीं बन सकता।

दूसरा स्थल वेदनाकालविधानके १-वें सूत्रको टीका है। यहाँ पर सिद्धान्त ग्रन्थोंमें स्त्रीवेद शब्दका वाच्यार्थ भाववेद है, द्रव्यस्त्रीवेद नहीं है इस अभिप्रायको दो प्रमाण देकर स्पष्ट किया गया है। यहाँ वेदनाकालविधानके इस सूत्रमें अन्य वेदवाक्योंके साथ स्त्रीवेदी जीव भी नारकियों और देवोंसम्बन्धी तैंतीस सागर आयुका बन्धन करते हैं यह कहा गया है। इस पर यह शंका हुई कि इस सूत्रमें स्त्रीवेद शब्दका वाच्यार्थ क्या है—भावस्त्रीवेद या द्रव्यस्त्रीवेद। वीरसेन स्वामीने एक अन्य प्रमाण देकर इस शंकाका समाधान किया है। अन्य प्रमाणमें स्त्रियों (द्रव्यस्त्रियों) का छठी पृथ्वी तक मर कर जाना बतलाया है। किन्तु इस सूत्रमें स्त्रीवेदीके तैंतीस सागर आयुबन्धका विधान किया है। इस परसे वीरसेन स्वामीने यह निष्कर्ष फलित किया है कि सिद्धान्त ग्रन्थोंमें स्त्रीवेद शब्दका वाच्यार्थ भावस्त्रीवेद ही विवक्षित है। यदि ऐसा न होता तो यहाँ पर इस सूत्रमें आचार्य पुष्पदन्त-भूतबलि अधिकसे अधिक बाईस सागर आयुबन्धका ही विधान करते, क्योंकि द्रव्यस्त्री छठे नरकमें आगे नहीं जाती और छठे नरकमें उत्कृष्ट आयु बाईस सागर होती है। कदाचित् यह कहा जाय कि देवोंकी उत्कृष्ट आयुबन्धकी अपेक्षा इस सूत्रमें स्त्रीवेद शब्दका वाच्यार्थ द्रव्यस्त्रीवेद लिया जाय तो क्या हानि है? परन्तु वीरसेन स्वामी यह कहना भी उचित नहीं मानते, क्योंकि देवों सम्बन्धी उत्कृष्ट आयुका बन्ध निर्ग्रन्थ भावनिर्ग्रन्थ के ही होता है और द्रव्यस्त्री निर्ग्रन्थ ही नहीं सकती, क्योंकि द्रव्यस्त्री और (द्रव्य-मपुसक) वस्त्रादिका त्याग किये बिना भावनिर्ग्रन्थ नहीं हो सकते ऐसा छेदसूत्रका बचन है।

यह ता हम पहले ही बतला आये हैं कि आचार्य पुष्पदन्त-भूतबलिने महाकर्मप्रकृतिके कृति आदि २४ अनुयोग द्वारोंमेंसे प्रारम्भके छह अनुयोगद्वारों पर ही सूत्र रचना की है, निबन्धन आदि अन्तके अठारह अनुयोगद्वारों पर नहीं। वीरसेन स्वामीके समझ यह स्थिति थी ही, इसलिए उन्होंने स्वयं पिछली सूत्र रचनाको देशामर्षक मानकर निबन्धन आदि शेष अठारह अनुयोगद्वारोंकी रचना की है। इसका संक्षिप्त स्वरूप इस प्रकार है—

७. निबन्धन—जो द्रव्य जिसमें निबद्ध है उसकी निबन्धन सत्ता है। वह अनेक प्रकारका है। प्रकृतिमें अध्यात्मविद्याकी प्ररूपणा होनेसे कर्मनिबन्धका ग्रहण किया गया है। कर्मनिबन्धनके मूल और उत्तर प्रकृतियोंके भेदसे अनेक भेद हैं। उनमेंसे जिस प्रकृतिका निमित्त कथनकी अपेक्षा जिस कार्यके लिए व्यापार होता है उसमें वह निबद्ध है यह उक्त कथनका तात्पर्य है। उदाहरणार्थ ज्ञानावरण कम सब द्रव्यों और असर्व पर्यायोंमें निबद्ध है। तात्पर्य यह है कि केवलज्ञान सब द्रव्योंको विषय करता है, इसलिए उसका विरोधी होनेसे केवलज्ञानावरणको सब द्रव्योंमें निबद्ध कहा है। तथा शेष ज्ञान कुछ पर्यायोंको विषय करते हैं, इसलिए शेष ज्ञानावरणोंको असर्वपर्यायोंमें निबद्ध कहा है। शेष कर्मोंके विषयमें जान लेना चाहिए।

इस अनुयोगद्वारकी रचना सूत्र और उनकी टीका उभयरूपसे दृष्टिगोचर होती है। सूत्र किस महा-भागकी रचना है यह ध्वला टीकासे ज्ञात नहीं होता।

८. प्रक्रम—प्रक्रम अनेक प्रकारका है। उनमेंसे कर्मप्रक्रम प्रकृत है। प्रक्रमका अर्थ प्रचय है। कर्म-पुद्गलोंका प्रचय कर्मप्रक्रम है। कर्मपुद्गल कर्मरूपसे कैसे परिणत होते हैं इसका अनेक दर्शनोंका उद्घाटन करते हुए कलितार्थरूपमें कार्यकारणपरम्पराके विषयमें न्यायशैलीसे स्वमतका प्रस्थापन कर उत्तर भेद बतलाये गये हैं—प्रकृतिप्रक्रम, स्थितिप्रक्रम और अनुभागप्रक्रम। प्रकृतिप्रक्रममें मूल तथा उत्तर किस प्रकृतिको कितना द्रव्य मिलता है, स्थितिप्रक्रममें किस स्थितिमें कितने द्रव्यका निक्षेप होता है यह बतलाकर अनुभागप्रक्रमका संक्षेपमें निरूपण किया है। इसमें अनुभागकी अपेक्षा किस वर्गणामें कितने प्रदेश होते हैं यह बतलाया है।

९. उपक्रम—नामउपक्रम, स्थापनाउपक्रम इत्यादिरूपसे उपक्रम अनेक प्रकारका है। प्रकृतमें कर्मउपक्रमका प्रकरण है। वह चार प्रकारका है—बन्धन उपक्रम, उदीरणा उपक्रम, उपशामना उपक्रम और विपरिणाम उपक्रम। प्रक्रम अनुयोगद्वार प्रकृति, स्थिति और अनुभागको प्राप्त होनेवाले कर्मोंकी प्ररूपणा करता है परन्तु उपक्रम अनुयोगद्वार बन्धके द्वितीय समयसे लेकर सत्त्वरूपसे स्थित कर्मपुद्गलके व्यापारकी प्ररूपणा करता है।

१. बन्धन उपक्रम—प्रकृति, स्थिति, अनुभाग और प्रदेशके भेदसे बन्धन उपक्रम चार प्रकारका है। दूधके साथ पानीके समान जीव प्रदेशके साथ परस्पर अन्तगत प्रकृतियोंके बन्धके क्रमकी प्ररूपणा करना प्रकृति बन्धन उपक्रम है। उन्ही सत्त्वरूप प्रकृतियोंके एक समयसे लेकर सत्तर कोडाकोड़ी सागर काल तक कर्मरूपसे रहनेकी कालकी प्ररूपणाको स्थिति बन्धन उपक्रम कहते हैं। उन्ही सत्त्वरूप प्रकृतियोंके जीवके साथ एकताको प्राप्त हुए अनुभाग सम्बन्धी, वर्ग, वर्गणा, स्थान और अविभागप्रतिच्छेद आदिकी प्ररूपणाको अनुभाग बन्धन उपक्रम कहते हैं। तथा उन्ही प्रकृतियोंके क्षणिक कर्मांशिक, गुणिककर्मांशिक और उनके धोलमान जीवका आश्रय कर सञ्चयको प्राप्त हुए उत्कृष्ट और अनुत्कृष्ट प्रदेशोंकी प्ररूपणाको प्रदेशबन्धन उपक्रम कहते हैं। उपक्रम अनुयोगद्वारमें इन चार प्रकारके कर्मोंकी प्ररूपणा सत्कर्म प्रकृतिप्रभूतके अनुसार करनी चाहिए, महाबन्धके अनुसार नहीं, क्योंकि महाबन्धकी प्ररूपणा प्रथम समयमें होनेवाले बन्धको लक्ष्यमें रखकर की गई है।

२. उदीरणा उपक्रम—अपक्वपाचनका उदीरणा कहते हैं। तात्पर्य यह है कि नूतन बन्धमें बन्ध समयसे लेकर एक आवलिकाल तक तो उदीरणा होती ही नहीं। साथ ही उदयावलिमें स्थित प्रदेशोंकी भी उदीरणा नहीं होती। अतएव उदयावलिमें बाहिर स्थित प्रदेशोका उदयावलिमें देना उदीरणा है। यह प्रकृति उदीरणा आदिके भेदसे चार प्रकारकी है। उस सबका इस अनुयोगद्वारमें विस्तारके साथ निरूपण हुआ है।

अनुभाग उदीरणाका व्याख्यान करते हुए लिखा है कि यद्यपि तिर्यचोमें नीचगोत्रकी ही उदीरणा होती है ऐसा सर्वत्र बतलाया है और यहाँ उनमें उच्चगोत्रकी उदीरणाकी भी प्ररूपणा की गई है सो कैसे ? इसका समाधान यह किया है कि जो तिर्यञ्च समयसमयको स्वीकार करते हैं उनमें उच्चगोत्रकी प्राप्ति बन जाती है। इसी प्रकार आगे यह भी बतलाया है कि नीचगोत्रकी उदीरणा एकान्तमें भवप्रत्यय होती है। तथा उच्चगोत्रकी उदीरणा गुणप्रतिपन्न जीवोंमें गुणप्रत्यय होती है और अगुणप्रतिपन्न जीवोंमें भवप्रत्यय होती है। गुणसे यहाँ समय और संयमासयमका ग्रहण किया है।

३. उपशामना—उपक्रम उपशामनाका निक्षेप करते हुए कर्मउपशामनाके दो भेद किये हैं—करण उपशामना और अनुदीर्घोपशामना। करणोपशामनाके दो भेद हैं—देशकरणउपशामना और सर्वकरण उपशा-

मना । उनमेंसे सर्वकरणोपशामनाके अन्य दो नाम हैं—गुणोपशामना और प्रशस्तोपशामना । तथा जो देशकरणोपशामना है उसके अन्य दो नाम हैं—अगुणोपशामना और अप्रशस्तोपशामना । प्रकृत अनुयोगद्वारमें इसी अप्रशस्तोपशामनाका विवेचन किया गया है । उसके अर्थपदका निरूपण करतें हुए बतलाया है कि अप्रशस्त उपशामनाके द्वारा उपशमको प्राप्त हुआ जो प्रदेशाप्र अपकर्षणके लिए भी शक्य है, उत्कर्षणके लिए भी शक्य है तथा अन्य प्रकृतिमें संक्रमणके लिए भी शक्य है, किन्तु केवल उदयावलिमें प्रविष्ट करानेके लिए शक्य नहीं है, वह अप्रशस्तोपशामना है ।

४. विपरिणाम उपक्रम—इसके प्रकृति, स्थिति आदिके भेदसे चार भेद हैं । उसमें भी इन चारोंको देशविपरिणामणा और सर्वविपरिणामणा इस प्रकार दो-दो प्रकारका बतलाया है ।

१०. उदय—प्रकृतमें कर्मउदयका प्रकरण है ऐसा लिखकर उसके प्रकृति उदय आदि चार भेद किये हैं और स्वामित्व आदिके द्वारा इसका विशेष व्याख्यान किया है ।

११. मोक्ष—मोक्ष पदका निक्षेप करके कर्मद्रव्यमोक्षके प्रकृतिमोक्ष आदि चार भेदोंका इस अनुयोगद्वारमें विवेचन किया है ।

१२. संक्रम—संक्रम पदका निक्षेप करके प्रकृतमें कर्मसंक्रमका निरूपण करते हुए उसका प्रकृतिसंक्रम आदि चार प्रकारमें निरूपण किया है । एक प्रकृतिका अन्य प्रकृतिमें संक्रमित होना यह प्रकृतिसंक्रम है । यहाँ इतना विशेष है कि मूल प्रकृतिमें संक्रम नहीं होता है । साथ ही दर्शनमोहनीयका चारित्रमोहनीयमें और चारित्रमोहनीयका दर्शनमोहनीयमें तथा चार आयुओंका परस्परमें संक्रम नहीं होता । शेष उत्तर प्रकृतियोंमें सजातीय प्रकृतियोंमें संक्रम होता है । स्थिति उत्कर्षण, स्थितिअपकर्षण तथा अन्य प्रकृतिको प्राप्त स्थितिका नाम स्थितिसंक्रम है । अनुभाग संक्रम भी इसी तरह अनुभागकी अपेक्षा तीन प्रकारका है । प्रदेशसंक्रमके पाँच भेद हैं—उद्वेलना, विघ्यात, अध-प्रवृत्त, गुण और सर्व । जहाँ जिन प्रकृतियोंका बन्ध सम्भव है वहाँ उन प्रकृतियोंका बन्ध होते हुए और नहीं होते हुए अध-प्रवृत्तसंक्रम होता है । सम्यक्त्व और सम्यग्मिथ्यात्व अबन्ध प्रकृतियोंके लिए यह नियम नहीं है । जिन प्रकृतियोंका जहाँ नियमसे बन्ध सम्भव नहीं है वहाँ उन प्रकृतियोंका विघ्यातसंक्रम होता है । यह भी नियम मिथ्यादृष्टिसे लेकर अप्रमत्त गुणस्थानतक ही ध्रुव स्वरूपसे है । अप्रमत्त गुणस्थानसे आगे बन्धरहित प्रकृतियोंका गुणसंक्रम और सर्वसंक्रम होता है । यह कथन अप्रशस्त प्रकृतियोंकी अपेक्षासे किया है । प्रशस्त प्रकृतियोंकी अपेक्षा तो उपशम और क्षपकश्रेणिके उनका भी अध-प्रवृत्त संक्रम होता है । उद्वेलना संक्रम मात्र १३ प्रकृतियोंका होता है ।

१३. लेश्या—इस अनुयोगद्वारमें लेश्याका निक्षेप करके द्रव्य और भावलेश्याका स्वरूप बतलाया है कि बंधे हुए पुद्गल स्कन्धोंके चक्षुद्वारा ग्रहण करने योग्य वर्णको द्रव्यलेश्या कहते हैं । तथा मिथ्यात्व, असंयम, कषाय और योगसे उत्पन्न हुए जीवके संस्कारको भावलेश्या कहते हैं ।

१४. लेश्याकर्म—मारना, विदारना, दया करना आदि लेश्याकर्म है । इस प्रकार इस अनुयोगद्वारमें छहों लेश्याओंके अपने अपने कर्मका निर्देश किया है ।

१५. लेश्यापरिणाम—कौन लेश्याएँ किस स्वरूपसे किस वृद्धि या हानिद्वारा परिणामन करती हैं इस बातका विशेष ज्ञान इस अनुयोगद्वारमें कराया गया है । उदाहरणार्थ कृष्ण लेश्यामें संक्लेशवृद्धि स्वस्थानमें ही होती है । संक्लेशहानि स्वस्थानमें तो होती ही है । इस द्वारा नील लेश्यामें भी गमन होता है इसलिए वह परस्थानमें जानेसे भी सम्भव है । इसी प्रकार सर्वत्र ज्ञान लेना चाहिए ।

१६. सातासात—इम अनुयोगद्वारमे साता और असाताका विशेष व्याख्यान करते हुए प्रत्येकके दो दो भेद बतलाये हैं। यथा—एकान्त सात और अनेकान्त सात। एकान्त असात और अनेकान्त असात। जो साता या असाता कर्म जिस रूपमें बंधता है, बिना परिवर्तनके उसका उसी रूपमें भोगा जाना एकान्त सात और एकान्त असातकर्म है। तथा इससे विपरीत अनेकान्त सात और अनेकान्त असातकर्म है।

१७. दीर्घ-ह्रस्व—कर्म प्रकृति, स्थिति, अनुभाग और प्रदेशके भेदमे चार प्रकारका है। उसका बन्ध, उदय और सत्त्वका आश्रय कर दीर्घ-ह्रस्वका विचार इस अनुयोगद्वारमे किया गया है। उदाहरणार्थ मूल प्रकृतियोंकी अपेक्षा आठ कर्मोंका बन्ध होनेपर दीर्घबन्ध संज्ञा है और इससे कमका बन्ध होनेपर ह्रस्वबन्ध संज्ञा है।

१८. भवधारणीय—भवका विचार करते हुए उसे तीन प्रकारका बतलाया है—ओषभव, आदेशभव और भवग्रहणभव। आठ कर्म या आठ कर्मोंसे उत्पन्न हुए परिणामकी ओषभव कहते हैं। चार गति नामकर्म और उनसे उत्पन्न हुए परिणामको आदेशभव कहते हैं। यह चार प्रकारका है—तरकभव, तिर्यञ्चभव, मनुष्यभव और देवभव। भुज्यमान आयुके निर्जोर्ण होनेके बाद अपूर्व आयुके उदयके प्रथम समयमे उत्पन्न हुए व्यञ्जनसंज्ञावाले जीव परिणामको अथवा पूर्व शरीरके परित्याग पूर्वक उत्तर शरीरके ग्रहण करनेको भवग्रहण कहते हैं।

१९. पुद्गलान्त—इसका विशेष निरूपणके बाद स्वरूपका कथन करते हुए बतलाया है कि आत्मसात् किये गये पुद्गलकी पुद्गलान्त संज्ञा है। वे छह प्रकारमे आत्मसात् किये जाते हैं। यथा—ग्रहणसे, परिणामसे, उपभोगसे, आहारसे, ममत्वसे और परिग्रहसे। हाथ या पैरसे जो ढण्ड आदि पुद्गल ग्रहण किये जाते हैं वे ग्रहणसे आत् पुद्गल कहलाते हैं। मिथ्यात्व आदि परिणामोंके द्वारा जो पुद्गल अपने किये जाते हैं वे परिणामसे आत् पुद्गल कहे जाते हैं। जो गन्ध और ताम्बूल आदि पुद्गल उपभोगरूपसे अपने किये जाते हैं वे उपभोगसे आत् पुद्गल कहलाते हैं। भोजन-पान आदिके द्वारा जो पुद्गल अपने किये जाते हैं वे आहारसे आत् पुद्गल कहे जाते हैं। जो पुद्गल अनुरागसे गृहीत होते हैं वे ममत्वसे आत् पुद्गल कहलाते हैं तथा जो आत्माधीन पुद्गल हैं वे परिग्रहसे आत् पुद्गल कहलाते हैं।

२०. निघत्त-अनिघत्त—इसका विवेचन करते हुए बतलाया है कि जो प्रदेशाय निघत्तीकृत है अर्थात् उदयमे देनेके लिए शक्य नहीं है, अन्य प्रकृतिमे सक्रान्त होनेके लिए शक्य नहीं है, किन्तु अपकर्षण व उत्कर्षणके लिए शक्य है उसकी निघत्त संज्ञा है। उपशामक और क्षयकके सब कर्म अनवृत्त गुणस्थानमे प्रविष्ट होनेपर अनिघत्त हैं। अनन्तानुबन्धीचतुष्ककी विमयोभवा करनेवालेके अनवृत्तिकरणमे अनन्तानुबन्धीचतुष्क अनिघत्त है। शेष कर्म निघत्त व अनिघत्त है। दर्शनमोहनीयके उपशामक व क्षयकके अनवृत्तिकरणमे दर्शनमोहनीय कर्म अनिघत्त है। शेष कर्म निघत्त व अनिघत्त है।

२१. निकाचित-अनिकाचित—इसका विवेचन करते हुए बतलाया है कि जो प्रदेशाय उत्कर्षणके लिए तथा अपकर्षणके लिए शक्य नहीं है, अन्य प्रकृतिमे सक्रान्त होनेके लिए शक्य नहीं है और उदय (उदयावलि)मे देनेके लिए शक्य नहीं है उसकी निकाचित संज्ञा है। अनवृत्तिकरणमे प्रविष्ट हुए जीवके सब कर्म अनिकाचित है। इसके पूर्व निकाचित और अनिकाचित दोनों प्रकारके हैं। शेष व्याख्यान निघत्त-अनिघत्तके समान है।

२२. कर्मस्थिति—कर्मकी जघन्य और उत्कृष्ट स्थितिकी प्ररूपणा अथवा कर्मस्थितिसे मञ्चित हुए सत्कर्मकी प्ररूपणा कर्मस्थिति कहलाती है। इसका इस अनुयोगद्वारमे विवेचन है।

२३. पश्चिमस्कन्ध—अन्तिम भवकी प्राप्ति होनेपर जीवके सब कर्मोंका बन्ध, उदय, उदीरण, संक्रमण और सत्ता इन पाँचकी प्रकृति, स्थिति, अनुभाग और प्रदेशोंके आश्रयसे मागणा करते हुए इस

अनुयोगद्वारमें आयुके अन्तर्मुहूर्त शेष रहनेपर सर्व प्रथम यह जीव आर्वाजित करण करता है। उसके बाद दण्ड, कणाट, प्रतर और लोकपूरण समुद्घात करते हुए जिस समुद्घातमें तथा उसके बाद जो जो क्रिया करता है उसका विवेचन किया गया है।

२४. अल्पबहुत्व—इसमें सत्कर्मके आधयसे किस प्रकृतिके सत्कर्मका कौन स्वामी है यह विवेचन कर तथा एक जीवकी अपेक्षा काल आदिको जाननेका संकेत कर अल्पबहुत्वका निर्देश किया गया है।

इस प्रकार पूर्वोक्त परिचयसे ज्ञात होता है कि महाकर्मप्रकृतिप्राभूतके जो २४ अनुयोगद्वार हैं उनमेंसे कृति और वेदनाको वेदनाखण्डमें, स्पर्श, कर्म, प्रकृति तथा बन्धनके बन्ध, बन्धक और बन्धनीयको वर्गणाखण्डमें तथा बन्धनके बन्धविधानको महाबन्धमें आचार्य पुण्यदन्त-भूतबलिने सूत्र रूपसे निबद्ध किया है। तथा निबन्धन आदि शेष अठान्ह अनुयोगद्वारोका आचार्य वीरसेनने धवला टीकाके अन्तमें स्वयं विवेचन करते हुए उसे मत्कर्म संज्ञा दी है। जिसकी पुष्टि 'बोष्ठाभि संतकम्मे पंजियरूवेण विवरणं सुमहत्थं।' इस वचनसे होती है। (देखो धवला पु० १५ संतकम्पंजिया।)

सत्कर्मपञ्जिकाविवरण

धवला पुस्तक १५के अन्तमें मुद्रित होकर एक 'सत्कर्मपञ्जिका' जुड़ी हुई है। यह निबन्धन, प्रक्रम और उपक्रम इन तीन अनुयोगद्वारोंपर लिखी गयी धवला टीकाके कुछ विशेष पदोंका स्पष्टीकरणमात्र है। जिसमें इसे निबद्ध किया है उसने अपने नामका कही भी उल्लेख नहीं किया। इतना अवश्य है कि जिन विशेष पदोंपर इसमें विवरण प्रस्तुत किया गया है वह महत्वपूर्ण और उपयोगी है।

कषायप्राभूत

पहले हम यह बतला आये हैं कि इस पञ्चम कालमें अंग-पूर्व श्रुतकी परम्परा अविच्छिन्न न रह सकी। धीरे-धीरे उसका विच्छेद होता गया। इसे समग्र जैन परम्पराका महान् भाग्य ही समझना चाहिए कि जिस प्रकार आद्याश्रमणी पूर्वकी चयनलम्बि नामक वस्तुका चतुर्थ प्राभूत कर्मप्रकृति किसी प्रकार सुरक्षित रह गया उसी प्रकार ज्ञानप्रवादपूर्वके इसमें वस्तु अधिकारके अन्तर्गत तीसरा पेञ्जदोषप्राभूत भी सुरक्षित रहा आया। आचार्य गुणधरने वर्तमानमें उपलब्ध जिस कषायप्राभूतकी रचना की है उसका मूल आधार यही पेञ्जदोषप्राभूत है। दिगम्बर जैन परम्परामें इस समय अन्य जितना मूल श्रुत उपलब्ध होता है उसका भी मूल आधार अन्य-अन्य अंग-पूर्व श्रुत ही है यह इससे स्पष्ट विदित होता है।

जैमा कि कषायप्रभूत इस नाम से ही सुस्पष्ट विदित होता है इस महान् ग्रन्थमें एकमात्र मोहनीयकर्मको माध्यम बनाकर ही विवेचन किया गया है। इसका दूसरा नाम पेञ्जदोषप्राभूत भी है सो इससे भी यही विदित होता है कि इसमें एकमात्र राग-द्वेष अर्थात् मोहनीयकर्मके आधयसे ही विवेचन किया गया है। ग्रन्थकी मूल गाथाएँ १८० है यह बात 'गाहासदे असीदे' (पु० १ पु० १५१) इत्यादि दूसरी गाथासे विदित होती है। परन्तु इसमें मूल गाथाएँ २३३ उपलब्ध होती है। इसलिए यह प्रश्न होता है कि एक ओर कषायप्राभूतकी मूल गाथाएँ १८० बतलाई गई है और दूसरी ओर उसमें २३३ गाथाएँ उपलब्ध होती हैं सो इसका क्या कारण है? यह प्रश्न आचार्य वीरसेनके सामने भी था। उन्होंने इसका समाधान करते हुए (पु. १ पु. १८२) जो कुछ लिखा है उसका आशय यह है कि पन्द्रह अर्थाधिकारोंमेंसे इस अर्थाधिकारमें इतनी गाथाएँ निबद्ध हैं इस प्रकारका ज्ञान करानेके लिए गुणधर भट्टारकने 'गाहासदे असीदे' इस प्रकारकी प्रतिज्ञा की है। शेष ५३ गाथाओंका समावेश इन अर्थाधिकारोंमें नहीं होता, इसलिए इनका उल्लेख स्वयं आचार्य गुणधरने नहीं किया।

समग्र कषायप्राभृत जिन पन्द्रह अर्थाधिकारोंमें विभक्त है उनका नामनिर्देश आचार्य गुणधरने गाथा १ :- १४में स्वयं किया है । वे अर्थाधिकार ये हैं—१. पेञ्जदोषविभक्ति, २. स्थितिविभक्ति, ३. अनुभागविभक्ति, ४. बन्ध (अकर्मबन्ध) अथवा प्रदेशविभक्ति, क्षीणाक्षीण और स्थित्यन्तिक, ५. संक्रमण (कर्मबन्ध अथवा बन्धक, ६. बंदक, ७. उपयोग, ८. चतुःस्थान, ९. व्यञ्जन, १०. दर्शनमोहोपशामना, ११. दर्शनमोहोपशामना १२. संयमासंयमलम्बि, १३. चारित्रलम्बि, १४. चारित्रमोहोपशामना और १५. चारित्रमोहोपशामना । इनके सिवा अद्धापरिमाणका निर्देश करनेवाली ६ गाथाएँ (१५ से २०) इसमें उपलब्ध होती हैं । पर यह स्वतन्त्र अधिकार न होनेसे इसका अलगसे निर्देश नहीं किया ।

ये कषायप्राभृतकी मूल गाथाओंमें वर्णित विषयसम्बन्धी अधिकारोंके नाम हैं । इससे जिस अधिकारमें जिस विषयका वर्णन है उसकी सूचना मिल जाती है । इसकी मूल गाथाओंमें कही प्रदनरूपमें और कही संकेत-रूपमें सूचनामात्र की गई है । सूत्रका लक्षण है—'जिसमें अल्प अक्षर हो, जो असदिग्ध हो, जिसमें प्रतिपाद्य विषयका सार भर दिया गया हो, जिसका विषय गूढ हो, जो निर्दोष सयुक्तिक और तथ्यभूत हो उसे सूत्र कहते हैं ।' सूत्रके इस लक्षणके अनुसार कषायप्राभृतकी सब गाथाएँ सूत्ररूप हैं इसमें मन्देह नहीं । आचार्य यतिवृषभ और आचार्य वीरसेनने तो इन्हें सूत्रग्यारूपसे स्वीकार किया ही है । स्वयं आचार्य गुणधर 'दोच्छामि मुनगाहा' (गाथा २) इस पदद्वारा उक्त तथ्यको स्वीकार करते हैं ।

चूर्णिसूत्र

आचार्य वीरसेनने जयचवलाके प्रारम्भमें मंगलाशरण करते हुए जो आठ गाथाएँ निबद्ध की हैं उनमें तीन गाथाएँ कषायप्राभृतके कर्ता गुणधर आचार्यका, कषायप्राभृतका सम्यक् प्रकारसे अवधारण करनेवाले आचार्य आर्यमंक्षु और नागहस्तिका तथा आर्य आर्यमंक्षुके शिष्य और नागहस्तिके अन्तेवासी कषायप्राभृत वृत्तिसूत्रोंके रचयिता आचार्य यतिवृषभका स्मरण करती हैं ।

यह जयचवलाका उल्लेख है । इससे ये चारों आचार्य थोड़े बहुत कालके अन्तरसे आगे पीछे हुए जान पड़ते हैं । मालूम पड़ता है कि जिसप्रकार आचार्य यतिवृषभको आचार्य आर्यमंक्षुका शिष्य और आर्य नागहस्तिका अन्तेवासी होनेका मौभाग्य प्राप्त हुआ उसी प्रकार इन दोनों आचार्योंको भी आचार्य गुणधरके सानिध्यका लाभ मिला । किन्तु सर्व प्रथम कषायप्राभृतपर वृत्तिसूत्र या चूर्णिसूत्रके रूपमें विस्तृत विवेचन आचार्य यतिवृषभने ही लिखा, आर्य आर्यमंक्षु और नागहस्तिके नहीं । उन्होंने तो मात्र कषायप्राभृतके अर्थको सम्यक् प्रकारसे अवधारण कर इसका पाठ आचार्य यतिवृषभको दिया और उन्होंने उसपर वृत्तिसूत्रोंकी रचना की । आचार्य वीरसेन जहाँ उन्हें वृत्तिसूत्र इस नामसे सम्बोधित करते हैं वहाँ वे उनका चूर्णिसूत्र यह नामकरण भी करते हैं । मालूम पड़ता है कि पूर्वकालमें ये दोनों नाम एक ही अर्थमें प्रयुक्त होते रहे हैं ।

जैसा कि हम पूर्वमें संकेत कर आये हैं कषायप्राभृतकी मूल गाथायें प्रकृत विषयका संकेतमात्र करती हैं । उनमें वर्णित विषयका सर्वप्रथम संक्षिप्त होते हुए भी विशद और अर्थपूर्ण विवेचन करनेवाली यदि कोई रचना है तो ये चूर्णिसूत्र ही । चूर्णिसूत्रोंकी रचनाकी यह विशेषता है कि जिन विषयपर स्पष्ट और विशद विवेचन करना आवश्यक हुआ वहाँ पर पर्याप्त प्रकाश डाला गया है और गाथाओंमें वर्णित जिन विषय पर विशेष विवेचन कर ना आवश्यक प्रतीत नहीं हुआ उन्हें विवेचनके बिना बंसा ही रहने दिया है । उदाहरणार्थ कषाय-प्राभृतमें १५ से २० तककी गाथाओं द्वारा अनाकार उपयोगसे लेकर उपशामक तकके कतिपय पदोंका अल्प-बहुत्व बतलाया गया है । यतः यह विषय सुगम है, इसलिए इन गाथाओं पर आचार्य यतिवृषभने चूर्णिसूत्रोंकी रचना नहीं की । यह बात २ से १२ तककी गाथाओं पर भी लागू होती है, क्योंकि इन गाथाओं द्वारा मात्र

इतना निर्देश किया गया है कि किस अधिकारके विषय-विवेचनमें कितनी गाथायें निबद्ध हैं। संक्रमण अनुयोग-द्वारमें २७ से लेकर ५८ तककी गाथाओं पर भी ऋणिसूत्र नहीं है। परन्तु इन गाथाओंके प्रारम्भमें 'तत्पु पुञ्जं गमणिञ्जा सुतसमुक्तितणा तं जहा' यह ऋणिसूत्र आया है और इन गाथाओंके अन्तमें 'सुतसमुक्तितणाए समत्ताए इमे अणुयोगद्वारा' यह ऋणिसूत्र आया है। इससे यह स्पष्ट विदित होता है कि आचार्य यतिवृषभके समक्ष ये गाथायें रही अवश्य हैं, परन्तु विशेष विवेचन करना इष्ट न होनेसे इन पर उन्होंने ऋणिसूत्रोंकी रचना नहीं की।

आचार्य गुणधरने पन्द्रह अर्थाधिकारोंमें विभक्त जिन १८० गाथाओंका उल्लेख किया है उनमें पूर्वोक्त ६ + ११ + ३२ - ४९ गाथायें सम्मिलित नहीं हैं। तथा इनके सिवा १७, २५, २६ तथा २७ क्रमांक की गाथाएँ भी सम्मिलित नहीं हैं, पर इन चारों गाथाओं पर ऋणिसूत्र उपलब्ध होते हैं। इससे विदित होता है कि १८० गाथाओंके अतिरिक्त शेष ५३ गाथाओंकी रचना की तो थी आचार्य गुणधरने ही, पर सरल समझ कर आचार्य यतिवृषभने उनमेंसे कतिपय २ से १२ तथा १५-२० गाथाओं पर ऋणिसूत्रोंकी रचना नहीं की और संक्रमवृत्ति-सम्बन्धी गाथाओंकी ऋणिसूत्रों द्वारा स्वीकृति मात्र दी।

उनके निम्न शेष सब गाथाओं पर आचार्य यतिवृषभके ऋणिसूत्र है। इन द्वारा उन्होंने मूल सूत्रगाथाओं-में निबद्ध दुरूह विषयोंका जो सुगम और मुस्पष्ट व्याख्यान किया है वह उनके रचनासाधकके साथ विषयस्पर्शा अगाध पाण्डित्यको ही सूचित करता है।

यह तो सुविदित सत्य है कि आचार्य यतिवृषभने अपने ऋणिसूत्रोंमें उन्हीं विषयोंका सम्यक् विवेचन किया है जिनकी सूचना आचार्य गुणधरने कषायप्राभृतके स्वरचित पन्द्रह अधिकारोंमें दी है। किन्तु मूल गाथाओंको ध्यानमें रखकर आचार्य यतिवृषभने अपने ऋणिसूत्रोंमें मूल कषायप्राभृतमें प्रतिपादित पन्द्रह अधिकारोंको तदनु रूप भिन्न प्रकारसे विभक्त कर स्थान दिया है। यथा—१. पेज्जदोषविभक्ति, २. प्रकृति-स्थिति-अनुभाग-प्रदेशविभक्ति, शीघ्राज्ञा और स्थित्यन्तिक, ३. बन्ध (अकर्मबन्ध), ४. संक्रमण (कर्मबन्ध), ५. उदय, ६. उदीरणा, ७. उपयोग, ८. चतुःस्थान, ९. व्यञ्जन, १०. दशानमोहोपशामना, ११. दशानमोहक्षपणा, १२. देशविरति, १३. चारित्रमोहोपशामना, १४. चारित्रमोहक्षपणा और १५. अद्धपरिमाणनिर्देश।

टीका ग्रन्थ

जैन परम्परामें षट्स्रण्डागमका जितना महत्त्व है, कषायप्राभृतका उससे कम महत्त्व नहीं है। अति प्राचीन कालमें इसकी रचना होनेके बाद इस पर भी षट्स्रण्डागमके समान अनेक आचार्योंने विस्तृत टीकायें रची हैं। उनमेंसे अनेकका उल्लेख हम पूर्वमें ही कर आये हैं। इस पर लिखी गई वर्तमानमें उपलब्ध टीका जयधवला है। उसका मध्यक प्रकारसे अवलोकन करने पर ज्ञात होता है कि जयधवलाकी रचना करते समय जयधवलाकारके सामने उच्चारणवृत्ति, मूलोच्चारणा, वृषभदेवविरचित उच्चारणा, स्वयं आचार्य बीरसेन द्वारा लिखित उच्चारणा और लिखित उच्चारणा इस प्रकार पाँच उच्चारणायें रही हैं। साथ ही कुछ ऐसे व्याख्याताचार्य भी हों गये हैं जिनके अभिप्रायोंसे भी वे परिचित थे। जयधवलाका कलेवर इन्हीं पाँच उच्चारणायों और व्याख्याताचार्योंके अभिप्रायोंसे पुष्ट हुआ है। इनके सिवा कषायप्राभृतका अन्य कोई टीका साहित्य जयधवलाकारके सामने था यह लिखना बहुत कठिन है।

जयधवला

कषायप्राभृत और उस पर लिखे गये ऋणिसूत्रोंका परिचय हम पूर्वमें कर आये हैं। उन दोनोंका विस्तृत व्याख्यान करनेवाली यह जयधवला टीका है। यह टीका आचार्य बीरसेन और जिनसेनकी कृति है।

यह भी संस्कृत मिथ्य प्राकृतमें लिखी गई है। टीकाका परिमाण सब मिलाकर साठ हजार श्लोक प्रमाण है। साधारणतः षबला टीकामें जिस प्रकार षट्स्रष्टागमके प्रारम्भके पाच खण्डोंमें प्रतिपादित विषयका विद्यादरूपसे स्पष्टीकरण किया गया है उसी प्रकार जयध्वला टीकामें भी कषायप्राभृत और बृणिसूत्रों द्वारा प्रतिपादित विषयका विस्तारसे विवेचन किया गया है। इतना अवश्य है कि प्रारम्भके पेञ्जदोसविभक्ति, प्रकृतिविभक्ति और स्थिति विभक्ति इन तीन अधिकारोंमें जिस प्रकार विषयका विवेचन चौदह मार्गणाओंके आश्रयमें किया गया है उस प्रकार अनुभागविभक्ति आदि अधिकारोंमें चौदह मार्गणाओंका आश्रय लेकर विषयका विवेचन न करके मात्र गतिमार्गणाका आश्रय लेकर ही स्वामित्वादि प्ररूपणाओंका विवेचन किया गया है। यह टीका भी प्रमेयबहुल होनेसे इसमें अनेक महत्त्वपूर्ण विषयोंका विवेचन दृष्टिगोचर होता है। उदाहरणार्थ उत्कर्षण अपकर्षण और संक्रमणके लिए कषायप्राभृत बृणिसूत्र और जयध्वला टीका विशेषरूपसे द्रष्टव्य हैं।

आचार्य कुन्दकुन्द साहित्य

जैम परम्परामें भगवान् कुन्दकुन्दका जो स्थान है उनके द्वारा रचित परमागमका वही स्थान है। भगवान् सर्वज्ञदेवकी दिव्यशक्ति श्रवण कर उसके साररूपमें उसकी रचना हुई है। समग्र द्वादशागमें स्वममयकी ही मुख्यता है और आचार्य कुन्दकुन्द रचित परमागम मुख्यरूपमें स्वसमयकी ही प्ररूपणा करता है, इसलिए यह मंगलस्वरूप है। प्रत्येक व्यक्तिके जीवनमें स्वतन्त्रताका जो महत्त्वपूर्ण स्थान है उमका तात्त्विक भूमिकासे उद्घाटन करनेवाला जो परमागम विश्वमें उपलब्ध होता है उसमें यह मुख्य है। कुन्दकुन्दरचित इस एक परमागमके जान लेनेसे पूरा जिनागम ज्ञात हो जाता है। अनादि कालसे ससारी जीवका निमित्त और गगकी पकड़ बनी चली आ रही है। किन्तु इसके स्वाध्याय और मननसे राग और निमित्तकी पकड़ छुट कर मोक्षका द्वार अनावृत्त हो जाता है। परके कर्ता रूपमें ईश्वरका निषेध करना अन्य बात है किन्तु ईश्वरवादकी पकड़को तिलाजलि देना अन्य बात है। जो स्वाश्रयी वृत्तिको जीवनमें स्थान देनेमें असमर्थ है वह आचार्य कुन्दकुन्दके परमागमको समझनेका पात्र नहीं हो सकता। यह परमागम साक्षात् केवली जिनकी वाणीको अवधारण कर लोककल्याणकी भावनासे लिखा गया है, इसलिए तो प्रमाण है ही। साथ ही श्रुतकेवली द्वारा रचित द्वादशाग श्रुतको क्रम परम्परासे प्राप्त कर इसकी रचना हुई है, इसलिए भी प्रमाण है। क्षेत्रभेद या कालभेदके होने पर भी ज्ञानियोंके उपदेशमें अन्तर नहीं होता यह इससे सिद्ध होता है। यो तो भगवान् कुन्दकुन्दने विपुल साहित्यकी रचना की थी।



अंगश्रुतके परिप्रेक्ष्यमें पूर्वगत श्रुत

ज्ञान आत्माका स्वभाव है और वह उसका आत्ममूत लक्षण भी है। उसके पाँच भेद हैं।^१ उनमें केवलज्ञान और श्रुतज्ञान ये दो ज्ञान मुख्य हैं। सर्व तत्त्वोंके प्रकाशनमें केवलज्ञानको जो स्थान प्राप्त है, छद्मस्थके जीवनमें वही स्थान श्रुतज्ञानका है।^२ अन्तर्मुख हुआ यह आत्मप्राप्तिका प्रधान साधन है। यह श्रुतज्ञान ही है जिसके माध्यमसे मंसारी प्राणी अबद्ध-स्पृष्ट, अनस्य, नियत, अविशेष और अमंयुक्त आत्माको स्वसंबंधन प्रत्यक्षसे जानकर स्वावलम्बन द्वारा जीवनमें व्यक्ति-स्वातंत्र्यकी प्रतिष्ठा करनेमें समर्थ होता है।^३ जहाँ तक द्रव्यश्रुतका प्रश्न है, उनके अभ्यासे ही विशेष श्रुतज्ञानकी प्राप्ति होती है, इसलिए आगममें श्रुत-ज्ञानका प्रतिपादन द्रव्यश्रुतके रूपमें भी किया गया है।^४

१. सादि-अनादि विचार

जिम श्रुतकी सर्वज्ञ सर्वदर्शी तीर्थंकर महावीरने अर्थरूपसे प्ररूपणा की है और उनके प्रथम दीक्षित शिष्य गौतम गणधरने उसे ग्रंथबद्ध किया है, अर्थरूपमें उसी श्रुतकी प्ररूपणा पर्यायक्रमसे होनेवाले तीर्थंकरोंके माध्यम से होती आ रही है, इसलिए वह सादि होकर भी अनादि है।^५

२. श्रुतके भेद

उसके अक्षरश्रुत और अनक्षरश्रुत ये दो भेद हैं। उनमें अक्षरश्रुत मुख्य है। वह भी अंग बाह्य और अंगप्रविष्टके भेदसे दो प्रकारका है। अंगबाह्यके मुख्य भेद १४ है। वैसे आरातीय आचार्यों द्वारा जो तदनुसृत्य श्रुत निबद्ध किया गया है उसकी भी अंगबाह्य संज्ञा है।^६

अंगप्रविष्ट श्रुतके १५ भेद हैं। अन्तिम भेद दृष्टिवाद है।^७ यह अनेक प्रकारकी दृष्टियोंका कथन करता है, इसलिए इसका दृष्टिवाद यह गुणनाम है।^८ इसमें पर समयकी स्थापना करके उसके निरसनपूर्वक मुख्यतासे स्वसम्प्यकी स्थापना की गई है, इसलिए इसकी वक्तव्यता उभयरूप है।^९ इसके पाँच अर्थाधिकार हैं। चौथा अर्थाधिकार पूर्वगत है।^{१०} प्राकृतमें इसका विचारक्रम प्राप्त है, अतः आगे उसे माध्यम बनाकर विशेष ऊहापोह किया जाता है।

३. पूर्वगतश्रुत और उसकी महत्ता

पूर्वगत श्रुत अंगश्रुतका प्रमुख भाग है। अंग शब्दकी निरुक्ति है जो त्रिकालगोचर समस्त द्रव्य और उनकी पर्यायोंको "अगति" अर्थात् प्राप्त होता है या व्याप्त करता है वह अंग है।^{११} वस्तुतः अंग शब्दकी यह निरुक्ति पूर्वगत श्रुतपर समग्र रूपसे घटित होती है। पूर्वगत श्रुतके उत्तर भेदोंके जो नाम हैं और उनमें तत्त्वज्ञान विषयक जिस प्रकारके विषयका विवेचन किया गया है, यह इसीसे स्पष्ट है। शरीरमें रीढ़का या

१. तत्त्वार्थसूत्र, अ० २, सू० ८

२. आप्तमीमांसा, का० १०५

३. समयसार, गा० १५

४. त० सू०, अ०, सू० २०

५. सर्वार्थसिद्धि, अ० १, सू० २०, विशेषावश्यक भाष्य; गाथा ५३६ आ

६. धवला पु० ९, पृ० २०४

६. त० सू०, अ० १ सू० २०

९. धवला, पु० ९, पृ० २०५

८. वही, पु० २०५

११. धवला, पृ० १९३

१०. वही, पु० २०५

आँसोंका जो स्थान है, अंगश्रुतमें पूर्वगत श्रुतका वही स्थान है। इस कालमें तत्त्वज्ञान विषयक जितना श्रुत उपलब्ध होता है, मुख्यतया उसका योनि स्थान पूर्वगत श्रुत ही है।

जातिकी अपेक्षासे द्रव्य छः हैं—जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल। ये स्वतःसिद्ध हैं, अतएव अनादि-अनन्त हैं और स्वसहाय हैं।^१ समग्र लोक इनमें व्याप्त या रचित होनेके कारण उसे अनादि, अनिघन या अकृत्रिम कहा गया। अर्धरूपमें पूर्वगत श्रुतकी प्ररूपणाका मुख्य विषय यही है, इसलिए इसका पूर्वगत यह नाम सार्थक है।

दृष्टिवादके जिन पाँच भेदोंका हम पहले उल्लेख कर आये हैं, उनके नाम हैं—परिकर्म, सूत्र, प्रथमानु-योग, पूर्वगत या पूर्वकृत और चूलिका। इनमें दूसरा भेद जो सूत्र है उसमें संकलनारूपसे ३६३ एकान्त दृष्टियोंका विवेचन होनेसे दृष्टिवादकी वक्तव्यता जहाँ स्वसमय-परसमयकी दृष्टिमें उभयरूप है वहाँ पूर्वगत श्रुतमें मात्र अनेकान्त स्वरूप स्वसमयकी ही प्ररूपणा हुई है, इसलिए आगमोंमें इसकी वक्तव्यता स्वसमयरूप ही स्वीकार की गई है।^२

पूर्वानुपूर्वसे १२ अंगोंके नाम हैं—आचार, सूत्रकृत, स्थान, समवाय, व्याख्याप्रशक्ति, ज्ञाताधर्मकथा, उपासकाध्ययन, अन्तकृद्दशा, अनुत्तरोपपातिकदशा, प्रयत्नव्याकरण, विपाकसूत्र, और दृष्टिवाद।^३ इनकी वाचनाका क्रम भी यही है। सर्वप्रथम गुरु या आचार्य अपने उत्तराधिकारी शिष्यको आचारागकी वाचना देता है। और इस प्रकार क्रमसे ११ अंगोंकी वाचना देनेके बाद ही गुरु शिष्यको दृष्टिवादकी वाचना देते हुए सबके अन्तमें पूर्वगतकी वाचना देता है।^४ वस्तुतः चूलिकाका अन्तर्भाव पूर्वगतके अन्तर्गत होता है। क्योंकि इसमें विद्यानुवाद सम्बन्धी विद्याओंका ही प्रमुखतासे विवेचन हुआ है। इसका चूलिका यह नाम भी इसीलिए सार्थक है।^५

पूर्वगत श्रुतके १४ भेद हैं—उत्पादपूर्व, अग्रायण, वीर्यप्रवाद, अस्ति-नास्ति प्रवाद, ज्ञानप्रवाद, सत्यप्रवाद, आत्मप्रवाद, कर्मप्रवाद, प्रत्याख्याननामधेय, विद्यानुप्रवाद, कल्याणनामधेय, प्राणावायु, क्रिया-विशाल और लोकबिन्दुसार।^६ पूर्वगत श्रुतके जिस क्रमसे ये नाम हैं गुरु अधिकारी शिष्यको उनकी वाचना भी उसी क्रमसे देता है, यह शाश्वत नियम है। इसकी पुष्टि वेदना खण्ड कृत अनुयोगद्वारमें निबद्ध दो मंगलसूत्रोंसे भी होती है।

प्रथम मंगल सूत्र द्वारा अभिन्न दशपूर्वी जिनोंको नमस्कार किया गया है।^७ उसके बाद चौदहपूर्वी जिनोंको नमस्कार किया गया है।^८ इनमेंसे प्रथम मंगलसूत्रकी व्याख्या करते हुए आचार्य वीरसेनने यह शंका उठाई है कि पहले चौदहपूर्वी जिनोंको नमस्कार न कर दशपूर्वी जिनोंको क्यों नमस्कार किया गया है? इसका समाधान स्वयं उन्होंने दो प्रकारसे किया है। अन्तिम समाधानमें उन्होंने पहले दशपूर्वियोंको नमस्कार करनेका मुख्य कारण श्रुत परिपाटीको ही बतलाया है।^९

इन्द्रभूति गौतम गणधरने आचारागादि सूत्र पठित क्रमसे द्वादशांगश्रुत निबद्ध किया, मात्र इतना ही यहाँ श्रुतपरिपाटीसे तात्पर्य नहीं है। किन्तु प्रकरणके अनुसार उक्त वचनसे विदित होता है कि गुरु-शिष्य

१. पंचाध्यायी १।६

२. षवला, पु० ९, पृ० १९७

३. बही, पृ० २०९

४. षवला, पु०, पृ० ६९

५. बही, पृ० ७०

२. षवला, पु० ९, पृ० २१९

४. बही, पृ० ७१

६. बही, पृ० २१२

८. बही, पृ० ७०

परम्पराको दृष्टिपथमें रखकर उसकी वाचनाका क्रम भी यही है, इसकी पुष्टि दूसरे मंगलसूत्रकी व्याख्यामें स्वीकार किए गए इस बचनसे भी होती है।

सेसहेट्टिममुब्दीणं णमोक्कारो किण्ण कदो ? ण, तंसे पि कदो चेव, वेहि विणा चोद्दस पुब्बाणुववत्तीदो।

—धवला, पु० ९, पृ० ७१

शंका—अवस्तन शेष पूर्वियोंको नमस्कार क्यों नहीं किया ?

समाधान—नहीं, उनको भी नमस्कार किया ही है, क्योंकि जो अवस्तनपूर्वी जिन नहीं हुए है उनका चौदहपूर्वी जिन होना संभव नहीं है।

इससे स्पष्ट है कि सर्वप्रथम आचारांगकी वाचना दी जाती है और इस प्रकार सूत्र पठित क्रमसे बारह अंगोंकी वाचना देते समय सबके अन्तमें सूत्र पठित क्रमसे ही उत्पाद आदि चौदह पूर्वोंकी वाचना दी जाती है। इस प्रकार जो चौदहपूर्वी जिन होते हैं, उन्हींको भूतकेवली जिन कहा गया है। ये गिरकर मिथ्यात्वको प्राप्त तो होते ही नहीं, उस भवमें असंयमको भी प्राप्त नहीं होते।¹ इससे पूर्वगत भुतकी क्या महत्ता है यह स्पष्ट होनेके साथ उसकी वाचनाका क्रम क्या है ? यह भी स्पष्ट हो जाता है।

४. वाचनाका अधिकारी

व्रती श्रावकको ग्यारह अंगोंकी वाचना दी जाय, इसमें कोई बाधा नहीं है। इतना अवश्य है कि व्रती श्रावकको सूत्रपठित क्रमसे ही वाचना देनी चाहिए, अन्यथा वाचना देने वाला आचार्य निग्रह स्थानका भारी होता है।² किन्तु १४ पूर्वोंकी वाचना व्रती श्रावकको तो दी नहीं जा सकती जिसने उपचरित महाव्रतोंको अंगीकार किया है, ऐसी आर्थिकाको भी नहीं दी जा सकता।

जो वाचना देने वाले आचार्यके द्वारा दीक्षित होकर महाव्रतधारी निग्रन्थ दिगम्बर मुनि होते हैं वे ही १४ पूर्वोंकी वाचना लेनेके अधिकारी हो सकते हैं, इन दोनों तथ्योंकी पुष्टि उस इतिहाससे भी होती है जो धवला पृष्ठ ७१ में निबद्ध है। वहाँ लिखा है कि जब आचार्य गुण्यदन्तने जीवस्थान सत्प्ररूपणाकी रचना कर ली और स्वयंको अल्पायु जाना, तब उन्होंने सर्वप्रथम जिनपालितको मुनि दीक्षा देकर अपना शिष्य बनाया और उसके बाद ही उन्होंने सत्प्ररूपणाके सूत्र पढ़ाकर उन्हें अपने समानचर्मा सहापाठी भूतबलि आचार्यके पास भेजा। तभी उनके द्वारा सत्प्ररूपणा प्रमुख समग्र षट्सखण्डागमकी रचना होकर ज्येष्ठ शुक्ला पंचमीको वह पुस्तकारूढ हो सका। आगममें वाचनाके जो लक्षण उपलब्ध होते हैं, उनसे भी उक्त तथ्यका समर्थन होता है।³

इससे मालूम पड़ता है कि वाचनाका अर्थ संकलना नहीं है, किन्तु तीर्थंकर महावीरसे लेकर गुण्य-शिष्य परिपाटीका अनुसरण करते हुए उत्तरोत्तर गुह्यके द्वारा अपने-अपने शिष्यको आन्मायके अनुसार जो पाठ देकर पढ़ाया जाता है उसका नाम ही वाचना है। इससे न केवल उत्तरोत्तर मूल पाठकी सुरक्षा बनी रहती है; अपितु आन्मायके अनुसार निर्दोष अर्थ भी सुरक्षित रहा जाता है।⁴

इस कालमें यद्यपि अश्रायणीय पूर्व⁵ और ज्ञानप्रवाद पूर्व⁶ के आधारसे षट्सखण्डागम और कषायप्राभुतका अध्ययन-अध्यापन भले ही प्रमुखतासे चल रहा है, परन्तु उसके पीछे वाचनाका बल न होनेसे उनके कहीं-

१. धवला पु० ९, पृ० ७१

२. सर्वार्थसिद्धि, अ० ९, सू० २५

३. धवला पु० ९, पृ० १३४, मूल सूत्र ४५

२. पुरुषार्थ सिद्धमुपाय, श्लोक १८

४. धवला, पु० १, पृ० ६६

६. कषाय प्राभुत सूत्र, गाथा १

इहीं मूल पाठमें आम्नायके अनुसार उनका अर्थ करनेमें जो विसंगतियाँ उत्पन्न होती हैं या वर्तमानकालमें उत्पन्न की गई हैं, उनको जानकर रंगट्टे खड़े हो जाते हैं। अस्तु, इतने विवेचनसे पूर्वभूतकी वाचना देनेका अधिकारी कौन है और किसको वाचना दी जानी चाहिए, यह स्पष्ट हो जाता है।

५. विषय परिचय

साधारणतः ध्वला आदि अनेक ग्रन्थ हैं, जिनमें बारह अंग और उनके उत्तर भेदोंमें वर्णित विषयका विशद रूपसे परिचय लिपिबद्ध हुआ है। उसमें चौदह पूर्वोंका भी विषय-परिचय गमित है। वहाँसे लेकर उसे लिपिबद्ध करना हमारा प्रयोजन नहीं है। बहुतकर जिस पूर्वका जो नाम है उसीसे पूर्वके विषयपर विशद प्रकाश नहीं पड़ता। मात्र इस बातको ध्यानमें रखकर प्रकृतमें कतिपय पूर्वोंके विषयको स्पष्ट किया जा रहा है। उदाहरणार्थ प्रथम पूर्वका नाम मात्र उत्पाद अवश्य है, परन्तु उसमें जीव, पुद्गल और काल आदि द्रव्योंमें उत्पाद, व्यय और द्रुबन्धना किस प्रकार घटित होता है? इस विषयपर सर्वांग रूपमें प्रकाश डाला गया है।^१ दूसरा पूर्व अग्रायणीय है। यहाँ 'अग्र'का अर्थ मुख्य है और अयनका अर्थ मार्ग या जान है। इससे ज्ञात होता है कि इस पूर्वमें सभी अंगोंके मुख्य-मुख्य विषयका संकलन हुआ है।^२ षट्खण्डागममें निबद्ध विषयका योनिस्थान यही पूर्व है।^३

पाँचवाँ ज्ञानप्रवाद पूर्व है। यद्यपि इसका मुख्य विषय पाँच ज्ञान और तीन अज्ञानका विशद विवेचन है, परन्तु प्रसंगसे इनमें पेज दोस प्रमुख मोहनीय कमके बन्ध, उदय और सत्त्व आदिका भी सर्वांग रूपसे विवेचन किया गया है।^४ कषायप्रभृतमें निबद्ध विषयका योनिस्थान यही पूर्व है।^५

ग्यारहवाँ पूर्व कल्याणवाद है। नामके अनुसार इसमें तीर्थकरोंके पाँच कल्याणक तथा चक्रवर्ती, बलदेव आदिके गर्भावतरण आदिका विवेचन तो हुआ ही है। साथ ही वह ग्रह, नक्षत्र आदिके चार क्षेत्र, गति आदिका भी विवेचन करता है।^६

बारहवाँ प्राणावायु पूर्व है। नामके अनुसार इसमें प्राण-वायु और अपान वायु आदिका विवेचन तो हुआ ही है। साथ ही इसमें प्रसंगसे कायचिकित्सा, अष्टाग आयुर्वेद और विषविद्या आदिका भी विवेचन हुआ है।^७

तेरहवाँ क्रियाविशाल पूर्व है। नामके अनुसार इसमें मोक्षकी कारणभूत शुभ आदि क्रियाका विवेचन न होकर प्रायः सभी प्रकारकी कलाओंका विवेचन हुआ है। इसमें पुरुषकी बहतर कला, स्त्रियोंके चौमठ गुण और छन्दनिर्माणकला आदि भी सम्मिलित हैं।^८

लोकविन्दुमार चौदहवाँ पूर्व है। तत्त्वार्थवार्तिक (मूल पृ० ५४) में इसका नाम त्रिलोक विन्दुमार दिया है। इसमें आठ व्यवहार, चार बीज, मोक्षगणनमें निमित्तभूत क्रिया और मोक्ष सुखका वर्णन उपलब्ध है।^९ इसके अनुसार तीनों लोकोंके विन्दु अर्थात् ऽवयव या यागका भी विवेचन इसमें हुआ है।^{१०} इस प्रकार कतिपय पूर्वोंमें प्ररूपित विषय जानना चाहिः।

१. ध्वला, पृ० १, पृ० ११५
२. वही, पृ० ९ पृ० १३५
५. कषायप्रभृत सूत्र, गा० १
७. वही, पृ० १२३
९. वही, पृ० १२३

२. वही, पृ० ११६
४. ध्वला, पृ०, पृ० ११५
६. ध्वला, पृ० १, पृ० १२२
८. वही, पृ० १२३
१०. ध्वला, पृ० १, पृ० १२३ टिप्पण

६, श्रुत प्ररूपणाके दो प्रकार

आगममें श्रुतज्ञानकी प्ररूपणा दो प्रकारसे उपलब्ध होती है—एक निवृत्त्यक्षर या स्वापनाक्षरकी मुख्यतासे और दूसरी लब्ध्याक्षरकी मुख्यतासे । इन तीनोंमें परस्पर निमित्त नैमित्तिक सम्बन्ध है । इतना अवश्य है कि तीर्थंकर महावीरको धर्म देशानाका आप्यायन कर इन्द्रभूति गौतम गणधरने जिस अंगप्रविष्ट और अंगबाह्य श्रुतको निबद्ध किया, वह सदा ही गुरु परम्परासे वाचना द्वारा प्राप्त होकर ज्ञानगम्य ही रहा है, पुस्तकाखण्ड कभी भी नहीं हो सका ।

७. प्रथम प्ररूपणा

प्रथम प्ररूपणाके अनुसार जितने मूल अक्षर और उनके संयोग हैं उतने श्रुतज्ञानके भेद है ।^१ स्पष्टीकरण इस प्रकार है—

२७ स्वर, २३ व्यंजन और ४ अयोगवाह ये ६४ श्रुतके मूल अक्षर हैं । इन्हें एक संयोगी भी कहते हैं । इनके साथ दो संयोगीसे लेकर ६४ संयोगी तकके श्रुतके कुल अक्षर १८४४६७४४०७३७०९५५१६१५ होते हैं । इन्हें प्राप्त करनेके लिए ६४ बार ११११ (एक-एक) इस प्रकार विरलन कर तत्पश्चात् प्रत्येक विरलन रूप १ को दूना कर परस्पर गुणित करने पर जो संख्या निष्पन्न हो, उससे एक अंकके क्रम करनेपर श्रुतज्ञानके उक्त संख्या प्रमाण अक्षर प्राप्त होते हैं ।^२

(१) प्रकृतमें संयोगका अर्थ दो या दोसे अधिक अक्षरोंका एक रूप परिणमन नहीं लिया गया है, क्योंकि संयोजनका यह अर्थ स्वीकार करनेपर उसमें दो अक्षरोंका संयोग, तीन अक्षरोंका संयोग इत्यादि व्यवहार करना सम्भव नहीं होगा और न दो या दोसे अधिक अक्षरोंका एक साथ उच्चारण करना ही संयोगका अर्थ लिया गया है, क्योंकि दो या दोसे अधिक अक्षरोंका एक साथ उच्चारण करना कभी भी सम्भव नहीं, अतः जितने अक्षर एक साथ मिलकर एक अर्थको कहते हैं उतने अक्षरोंका एक संयोग होता है, संयोग पदका यह अर्थ प्रकृतमें लिया गया है ऐसा यहाँ समझना चाहिए ।^३

(२) प्रकृतमें दूसरी बात यह ज्ञातव्य है कि यहाँ श्रुतज्ञानके जितने अक्षर कहे गये हैं, उनकी प्ररूपणा अनुलोमांघ्रिसे ही की गई है, क्योंकि प्रतिलोमांघ्रिसे या अनुलोमप्रतिलोम विधिसे जो अक्षर बनते हैं, उनका अन्तर्भाव अनुलोम विधिसे परिगणित किये गये अक्षरोंमें ही हो जाता है ।^४

(३) तीसरी बात यह ज्ञातव्य है कि प्रकृतमें संयोगका अर्थ मात्र व्यंजन अक्षरका संयोग ही इष्ट नहीं है । किन्तु जितने प्रकारके संयोगाक्षर होते हैं, उनमेंसे कोई संयोगाक्षर व्यंजन अक्षरोंके संयोगसे बनता है । कोई संयोगाक्षर दो या दोसे अधिक स्वरोंके संयोगसे बनता है आदि ।^५

(४) चौथी बात यह ज्ञातव्य है कि लोकमें यद्यपि अर्थपद और प्रमाणपद ही ऋक हैं, परन्तु इन्द्रभूति गौतम गणधरने जो अंगप्रविष्ट श्रुत निबद्ध किया था, उसमें निबद्ध श्रुतकी जिस पदसे परिगणना की गई है आगममें उसे मध्यम पद कहा गया है । यहाँ जिन तीन पदोंका उल्लेख किया गया है, उनमेंसे जो अर्थपद है वह अनियत अक्षरों वाला होता है, क्योंकि एक या एकसे अधिक अक्षरोंके संयोगसे निष्पन्न पद द्वारा एक अर्थ सूचित होता है, लोकमें उसकी अर्थपद संज्ञा है । प्रमाणपद आठ अक्षरोंका होता है, क्योंकि लोकमें

१. बही, पृ० १३, पृ० २४७ मूलसूत्र विशेषावश्यक भाव्य गाथा ४४३ ३. धबला, पृ० १३, पृ० २५०

२. वही पृ० १३, पृ० २४८ मूलसूत्र

५. वही, पृ० २५८

४. वही, पृ० २५१

ऐसे चार पदोंसे निःपन्न श्लोकके द्वारा किसी भी ग्रन्थकी परिगणना की जाती है। किन्तु १२ अंगोंमें जिस पदके द्वारा उस-उस अंग या उसके उत्तर भेदोंके प्रमाणकी परिगणना की जाती है, उनकी आगममें एक मात्र मध्यम पद संज्ञा है।^१

इस हिसाबसे एक मध्यम पदमें श्रुतज्ञानके कुल अक्षर १६३४८३०७८८८ होते हैं, और बारह अंगोंके कुल पद ११०८३५८००५ होते हैं।^२

यह इतना विशेष जानना चाहिए कि प्रकृतमें एक-एक मध्यम पदमें अक्षरोंकी अपेक्षासे जो समानता कही गई है, सो वह संयोगाक्षरोंकी अपेक्षासे ही कही गई है। एक-एक संयोगाक्षरमें जो अवयव अक्षर क्रम अधिक होते हैं, उनकी अपेक्षासे नहीं, क्योंकि कोई संयोगाक्षर मात्र दो प्रत्येक अक्षरोंके सुमेलसे बनता है और कोई संयोगाक्षर अधिकसे अधिक ६४ अक्षरोंके सुमेलसे बनता है। इसलिए कोई भी संयोगाक्षर कितने ही प्रत्येक अक्षरोंके संयोगसे भले ही बने, पर वह एक अक्षर ही माना जावेगा। अतः संयोगाक्षरको एक मानकर उनकी अपेक्षा सब मध्यम पदोंके अक्षर समान ही होते हैं ऐसा यहाँ समझना चाहिए।^३

यहाँ जिन तथ्योंका हमने निर्देश किया है उन्हें प्रकृतमें एक दो उदाहरणों द्वारा स्पष्ट किया जाता है—
“अ’ का” अर्थ बिष्णु है या ‘अ सि आ ऊ सा’ मन्त्रमें उसका अर्थ ‘अरहन्त’ है। यह मध्यम पदमें जहाँ सार्थक एक संयोगी अक्षर है वहाँ उक्त तीन पदोंकी अपेक्षासे इसे अर्थ पदका भी उदाहरण माना जा सकता है।
“या श्रीः सा गीः” जहाँ यह मध्यपदकी अपेक्षासे अनुलोम विलोम उभयरूप सार्थक एक संयोगाक्षरका उदाहरण है वहाँ अर्थपदकी अपेक्षासे “या श्री सा गी” ये चारों प्रत्येक अर्थ पद हैं।

८. द्वितीय प्ररूपणा

यहाँ तक अक्षरोंके भेदसे श्रुतज्ञानकी प्ररूपणा की गई है उसवी अपेक्षाने मूल अक्षर ६४ होनेसे श्रुत ज्ञान भी ६४ प्रकारका है तथा मूल अक्षरोंके साथ संयोगी अक्षरोंके संख्यात होनेसे श्रुतज्ञान भी उतने प्रकारका हो जाता है। इस प्रकार श्रुतके अक्षरोंकी अपेक्षासे श्रुतज्ञानके भेदोंकी प्ररूपणा करके आगे क्षयोपशमकी अपेक्षासे श्रुतज्ञानके भेदकी प्ररूपणा की गई है।

इस अपेक्षासे श्रुतज्ञानके मूल भेद १० हैं। श्रुतज्ञानमें सबसे जघन्य ज्ञानका नाम लब्ध्यक्षर है। यह केवलज्ञानके अनन्तवर्ग भाग प्रमाण है।^४ यह निर्य उद्घाटित और निरावरण है। इसमें सब जीव राशिका भाग देने पर जो भाग लब्ध आवे, उसे उसी लब्ध्यक्षर ज्ञानमें मिलाने पर श्रुतज्ञानके प्रथम भेद पर्यायज्ञानकी उत्पत्ति होती है।^५ लब्ध्यक्षर और पर्यायज्ञानके मध्य श्रुतज्ञानका अन्य कोई भेद नहीं है यह इसका तात्पर्य है।

श्रुतज्ञानका दूसरा भेद पर्यायसमाप्त है। इसके असंख्यात लोक प्रमाण भेद है, जो अनन्तभागवृद्धि, असंख्यातभागवृद्धि, संख्यातभागवृद्धि, संख्यातगुणवृद्धि, असंख्यातगुणवृद्धि और अनन्तगुणवृद्धिके क्रमसे उत्पन्न होते हैं।^६ यहाँ अनन्तका भाग देनेके लिए या गुणा करनेके लिए मव जीव राशिका जितना प्रमाण हो, अनन्तका प्रमाण उतना लेना चाहिए। असंख्यातका भाग देनेके लिए या गुणा करनेके लिए उत्कृष्ट असंख्यात-

१. वही, पृ० २६६

३. धवला, पृ० १३, पृ० २६७

५. वही पृ० २५९।

७. धवला, पृ० ५३ पृ० २६५।

२. वही, पृ० २६६

४. वही, पृ० २६७

६. वही, पृ० २६५।

८. वही, पृ० २६३।

का जितना प्रमाण हो, उतना लेना चाहिए। तथा संख्यातका भाग देनेके लिए या गुणा करनेके लिए उत्कृष्ट संख्यातका जितना प्रमाण हो उतना लेना चाहिए।^१

नियम यह है कि सूच्यगुलके असंख्यातवें भागका जितना प्रमाण हो उतनी बात पर्यायज्ञानके ऊपर अनन्त भागवृद्धियोंके होने पर एक बार असंख्यात भागवृद्धि होती है। पुनः इस विधिसे प्राप्त हुए ज्ञान पर उतनी ही बार अनन्त भागवृद्धिके होने पर दूसरी बार असंख्यात भागवृद्धि होती है।^२ इस क्रमसे जब असंख्यात भाग भी सूच्यगुलके असंख्यातवें भाग बार हो लेती है, तब वहाँ प्राप्त हुए ज्ञान पर सूच्यगुलके असंख्यातवें भाग बार अनन्त भागवृद्धिके होने पर वहाँ असंख्यात भागवृद्धिका स्थान संख्यातभागवृद्धि ले लेती है। इसके आगे पुन उक्त विधिसे दूसरी बार संख्यात भागवृद्धि होती है और इस प्रकार जब सूच्यगुलके असंख्यातवें भाग बार संख्यातभागवृद्धियाँ हो लेती है तब उक्त विधिसे ही क्रमशः शेष वृद्धियाँ होती हैं। इनका नाम एक षट्गुणीवृद्धि है। यहाँ एक षट्गुणीवृद्धिमें जितनी बार ये छहों वृद्धियाँ प्राप्त होती हैं, उतने ही पर्यायसमास जानक भेद होते हैं। इस प्रकार उत्तरोत्तर षट्गुणीवृद्धियोंके क्रमसे पर्यायसमास ज्ञानके असंख्यात लोक प्रमाण भेद उत्पन्न होते हैं।

इस विधिमें यहाँ जो श्रुतज्ञानके भेद उत्पन्न किए गये हैं, इन सबकी पर्यायसमास-ज्ञान संज्ञा है। इन सबकी पर्यायज्ञान और अक्षरज्ञानके मध्यमें परिगणना की गई है, इसलिए इन सब श्रुतज्ञानके भेदोंको आगममें पर्यायसमास कहा गया है। यह श्रुतज्ञानका दूसरा भेद है। श्रुतज्ञानका तीसरा भेद अक्षरज्ञान है। पर्यायसमास ज्ञानका जो अन्तिम भेद है।^३ उसमें सब जीव-राशिका भाग देने पर जो लब्ध आवे, उसे पर्यायसमासज्ञानके अन्तिम भेदमें मिला देने पर प्रथम अक्षर ज्ञानकी उत्पत्ति होती है। वह आगेके श्रुतज्ञानके भेदोंकी अपेक्षा सबसे जघन्य अक्षर श्रुतज्ञान है। इनके ऊपर दूसरे अक्षरज्ञानकी उत्पत्ति होने पर पर्यायसमास ज्ञानका प्रथम भेद उत्पन्न होता है। इस विधिसे एक-एक अक्षरज्ञानकी वृद्धि द्वारा संख्यात अक्षरज्ञानोंकी वृद्धि होने तक उन सबकी समासज्ञान मज्ञा है। यह श्रुतज्ञानका चौथा भेद है।^४

इनके आगेके श्रुतज्ञानके भेदोंके नाम हैं—पद, पद-समास, संघात, संघातसमास, प्रतिपत्ति, प्रतिपत्ति-समास, अनुयोगद्वार, अनुयोगद्वारसमास, प्राभूत-प्राभूत, प्राभूतप्राभूतसमास, प्राभूत, प्राभूतसमास, वस्तु, वस्तु वस्तु समास, पूर्व और पूर्व समास। इस प्रकार क्षयोपशब्दके भेदोंकी मुख्यतासे श्रुतज्ञानके समुच्चयरूप भेदोंकी संख्या २० है।^५

ये सब ज्ञान एक-एक अक्षरज्ञानकी वृद्धिसे उत्पन्न होते हैं। स्पष्टीकरण जिस विधिसे अक्षरसमास ज्ञानका किया गया है, उसी विधिसे आगेके समास ज्ञानोंका कर लेना चाहिए।

यहाँ इतना विशेष जानना चाहिए कि (१) अक्षरज्ञानके ऊपरकी छह प्रकारकी वृद्धि नहीं होती। कारण कि एक अक्षरज्ञान सकल श्रुतज्ञानके संख्यातवें भाग प्रमाण ही होता है, इसलिए अक्षरज्ञानसे आगेके सब ज्ञानोंमें छह वृद्धियाँ न होंकर यथासंभव संख्यातभागवृद्धि और संख्यातगुणवृद्धि ही होती है।

(२) यहाँ पर्यायज्ञानसे लेकर आगेके सब ज्ञानोंकी उत्पत्तिका जो क्रम स्वीकार किया गया है वह मात्र उत्तरोत्तर एक ज्ञानसे दूसरे ज्ञानमें तारतम्य दिखलानेके लिए ही स्वीकार किया गया है। किन्तु जीवके कब

१. गोम्मतसार (जीवकाण्ड), गाथा ३३४;

२. वही गाथा ३२६।

३. धवला, पृ० १३, पृ० २६४

४. वही, पृ० २६४

५. वही, पृ० २६१, सूत्र ४८

कम अधिक कितना ज्ञान उत्पन्न होना सम्भव है इसकी यहाँ भीमांसा नहीं की गई है। (३) दूसरी प्ररूपणामें श्रुतज्ञानके जो बीस भेद किये गये हैं वे भेद मुख्यतया पूर्वगत श्रुतको ध्यानमें रखकर ही किये गये हैं। इसलिये यह प्रश्न उत्पन्न होता है कि पूर्वगतके चौदह भेदोंमेंसे स्यारह अंग, परिक्रम, सूत्र प्रथमानुयोग और चूलिकाका अन्तर्भाव हो नहीं सकता। ऐसी अवस्थामें उनका अन्तर्भाव श्रुतज्ञानके किस भेदमें होता है? इस प्रश्नका समाधान करते हुए वीरसेन स्वामीने लिखा है कि उक्त श्रुतके भेदोंका अनुयोगद्वार-समासमें अन्तर्भाव हो जाता है।^१ (४) हम पहले अक्षरके तीन भेद कर आये हैं—प्रथम भेद लब्ध्याक्षरको दृष्टिमें रखकर श्रुतज्ञानके उक्त २० भेदोंकी प्ररूपणा मुख्यतया श्रुतज्ञानावरण कर्मके क्षयोपशमको निमित्त कर उत्पन्न हुए ज्ञानकी मुख्यतासे ही की गई है। फिर भी इनका निवृत्त्यक्षर और स्थापनाक्षरके साथ किस विधिसे निमित्तनैमित्तिक सम्बन्ध बनता है, इसे समझनेके लिए गोम्मटसार ज्ञान मार्गणाका उक्त प्रकरण द्रष्टव्य है। (५) श्रुतके सब अक्षरोंमें मध्यम पदका भाग देनेपर अन्तमें जो अक्षर शेष रहते हैं, उनके आलम्बनसे इन्द्रभूति गौतम गणधरने सामायिक आदि चौदह अंगबाह्य श्रुतकी रचना की है, इतना यहाँ विशेष जानना चाहिए।

इस प्रकार अंगश्रुतके परिप्रेक्ष्यमें पूर्वगत श्रुतके कितने भेद हैं, उनका स्वरूप क्या है, और उनको वाचना लेने-देनेका अधिकारी कौन है, आदि विषयोंको इस निबन्धमें संक्षेपमें निरूपण किया गया है।



ऐतिहासिक आनुपूर्वीमें कर्म-साहित्य

कर्म साहित्यमें जिन^१ ८ या १०^२ करणोंका उल्लेख दृष्टिगोचर होता है उनमें एक उपशमनाकरण भी है। उसके दो भेद हैं—करणोपशामना और अकरणोपशामना। करणोपशामनाके भी देशकरणोपशामना और सर्वकरणोपशामना ये दो भेद हैं। ये दोनों भेद श्वेताम्बर कर्मग्रन्थोंमें भी दृष्टिगोचर होते हैं।

कषायपाहुड और उसकी जयघवला टीकामें देशकरणोपशामनाका खुलासा करते हुए लिखा है कि देशकरणोपशामनाके दो नाम^३ हैं—देशकरणोपशामना और अप्रशस्तोपशामना। इसका स्पष्टीकरण करते हुए जयघवलामें बतलाया है कि यह संसारी जीवोंके अप्रशस्त परिणामोंके निमित्तसे होती है, इसलिये इसका पय यिवाची नाम अप्रशस्त उपशामना भी है। और यह कथन असिद्ध भी नहीं है, क्योंकि अति तीव्र संकलेश परिणामोंके कारण अप्रशस्त उपशामनाकरण, निधत्तीकरण, और निकाचनाकरणकी प्रवृत्ति होती है। क्षपक श्रेणि और उपशाम श्रेणिके विद्युद्धतर परिणामोंके कारण इसका विनाश भी देखा जाता है, इसलिये भी यह अप्रशस्त है यह सिद्ध हो जाता है।^४ इसका विशेष विवेचन कषायप्राभृत चूर्णिके अनुसार दूसरे अप्राणीय नामक पूर्वकी ५वीं वस्तु अधिकारके चौथे महाकर्मप्रकृति नामक अनुयोगद्वारमें देखा चाहिये^५।

यह कषायप्राभृत चूर्ण और उसकी जयघवला टीकाका वक्तव्य है। किन्तु श्वेताम्बर कर्म-प्रकृति और उसकी चूर्णमें इसके एक दो नामोंके अतिरिक्त अगुणोपशामना और अप्रशस्तोपशामना ये दो नाम और दृष्टिगोचर होते हैं। जब कि इनमेंसे अगुणोपशामना यह नाम कषायप्राभृतचूर्णमें आगे पीछे कहीं भी उपलब्ध नहीं होता। यहाँ देशोपशामनाका अप्रशस्तोपशामनाके समान अगुणोपशामना यह नाम लेना चाहिये या नहीं, विचारका यह मुख्य मुद्दा नहीं है। यहाँ विचार तो इस बातका करना है कि यदि कषायप्राभृतचूर्ण लिखते समय यतिवृषभ आचार्यके सामने श्वेताम्बर कर्म प्रकृति उपस्थित थी तो वे देशोपशामनाके पर्यायवाची नामोंका उल्लेख करते समय उसका एक नाम अगुणोपशामनाका उल्लेख क्यों भूल गये? इसमें स्पष्ट है कि देशोपशामनाका विवेचन देखनेके लिये जो आचार्य यतिवृषभने अपनी चूर्णमें 'एसा कम्मपयडीमु' पदका उल्लेख किया है उससे उनका आशय दूसरे पूर्वकी ५वीं वस्तुके चौथे प्राभृतसे ही रहा है। श्वेताम्बर कर्मप्रकृतिसे नहीं।

इस विषयमें स्व० पं० श्री हीरालालजी सि० शास्त्रीने जो कल्पनाओंका जाल बिछाया है वह उन्हींको शोभा देता है। यहाँ उक्त पठितजीको इस विषयपर एक पक्षमें अपनी मोहर लगाते समय कई दृष्टियोंसे विचार करना चाहिये था। पहिले तो भाषाकी दृष्टिसे विचार करना चाहिये था, दूसरे विषय विवेचनकी दृष्टिसे विचार करना चाहिये था और तीसरे पारिभाषिक शब्दोंकी दृष्टिसे भी विचार करना चाहिये था।

भाषाकी दृष्टिसे विचार करनेपर तो दोनोंकी प्ररूपणामें जो भेद दृष्टिगोचर होता है वह स्पष्ट ही है। जब कि दिगंबर परम्परामें पूरा आगमसाहित्य सौरसेनी प्राकृतमें लिखा गया है, वहाँ श्वेताम्बर आगम

१. क० पा० भाग १४ पृ० ३२

२. गो० क० गाथा ४३७

३. क० पा० भाग १४ पृ० ८

४. क० पा० भाग १४ पृ० ८

५. वही पृ० ८

साहित्यमें वीरसेनी प्राकृतको स्पर्श तक नहीं किया गया है, उसे श्वेतांबर विद्वान् अर्धमागधी कहते अवश्य है पर उसमें वह रूप भी पूरी तरहसे दिखायी नहीं देता ।

विषय विवेचनकी दृष्टिसे विचार करनेपर दिगंबर परंपराके कर्म साहित्यमें जो गुणस्थान और मार्गणा-स्थानोंकी दृष्टिमें जिस क्रमको स्वीकार करके विवेचन किया गया है वह क्रम श्वेतांबर कर्म साहित्यमें दृष्टि-गोचर नहीं होता ।

पारिभाषिक शब्दोंकी दृष्टिसे भी विचार करनेपर दोनो परंपराओंके कर्म विषयक शास्त्रोंमें कतिपय ऐसे शब्द प्रयोग पाये जाते हैं जो अपनी-अपनी परंपरामें ही स्वीकार किये गये हैं । जैसे—(१) श्वेतांबर कर्म-प्रकृतिमें और उसकी चूर्णिमें प्रदेशपुञ्जके स्थानपर 'दलिय' दलक शब्दका प्रयोग हुआ है ।^१ किन्तु कषायप्राभृत मूल और उसकी चूर्णिमें इस शब्दके स्थानमें मात्र 'अग' अग्र शब्दका प्रयोग दृष्टिगोचर होता है ।^२ किन्तु अग्र शब्दके स्थानमें दलिय शब्दका प्रयोग भूलसे भी कषायप्राभृत और उसकी चूर्णिमें कही भी दृष्टिगोचर नहीं होता ।

(२) श्वेतांबर कर्मप्रकृति और उसकी चूर्णिमें नपुंसक वेदके अर्थमें नपुंसकवेद शब्दका प्रयोग तो हुआ ही है । साथ ही इस अर्थमें 'वरिसवर' शब्दका भी प्रयोग हुआ है ।^३ जबकि कषायप्राभृत मूल और उसकी चूर्णिमें एकमात्र नपुंसकवेद शब्दका ही प्रयोग हुआ है ।^३

श्वेतांबर कर्मप्रकृतिमें अविरतसम्यग्दृष्टिके लिये 'अजऊ' शब्दका प्रयोग हुआ है तथा इसकी चूर्णिमें इसके स्थानमें 'अजत' शब्द दृष्टिगोचर होता है ।^४ जबकि कषायप्राभृत और उसकी चूर्णिमें अविरतसम्यग्दृष्टिके अर्थमें इस शब्दका प्रयोग नहीं ही हुआ है ।

शब्द प्रयोगके ये कतिपय उदाहरण हैं जिनको दृष्टिमें लेतेसे भी यहां निश्चित होता है कि इन दोनो चूर्णियोंके कर्ता आचार्य यतिवृषभ नहीं हो सकते, यह स्पष्ट ही है ।

स्व० श्री पं० हीरालालजीने कषायपाहुड़ मुत्तकी प्रस्तावनामें एक मुद्दा यह भी उर्पस्थित किया है कि श्वेतांबर कर्मप्रकृतिमें गाथा ६६ से ७१वीं गाथा तकका इन ६ (छह) गाथाओ द्वारा देशोपशामनाका विस्तृत विवेचन किया गया है, इसलिये उसमें यह स्वीकार किया है कि आ० यतिवृषभके सामने श्वेतांबर कर्मप्रकृति रही है । उन्होंने देशोपशामनाके स्वरूप आदिके समझनेके लिये 'एसा कम्मपयडीपु' लिखकर जिस कर्मप्रकृतिकी ओर संकेत किया है वह श्वेतांबर कर्मप्रकृति ही है ।

किन्तु श्वेतांबर कर्मप्रकृतिकी जिन ६ गाथाओंमें मब कर्मोंके उत्तरभेदोंकी प्रकृति, स्थिति, अनुभाग और प्रदेश भेदसे जिस देशोपशामनाका निर्देश किया गया है उसका आगय इतना ही है कि देशोपशामना अपूर्ण-करणके अन्तिम समय तक ही होती है, अनिवृत्तिकरणके प्रथम समयमें देशोपशामनाकी व्युच्छ्रित हो रहती है, सो यह अभिप्राय तो कषायप्राभृत और उसकी चूर्णिमें प्रतिपादित दर्शनमोहनीय और चारित्रमोहनीयकी उपशामना और क्षणिका कथनेसे ही फलित हो जाता है । यतिवृषभाचार्यने अनिवृत्तिकरणके प्रथम समयमें अप्रशस्त उपशामनाकरण, निषत्तीकरण और निकाचनाकरणका स्वयं निषेध किया ही है । अतः मात्र इतने अति-

१. गाथा २२ और उसकी चूर्णि ।

२. गाथा ६२ और उसकी चूर्णि ।

३. गाथा ६५ और उसकी चूर्णि ।

४. गाथा २७ और उसकी चूर्णि ।

प्रायको स्पष्ट करनेके लिये आचार्य यतिवृषभने देशोपशामनाके स्वरूपपर प्रकाश डालनेके लिये 'एसा कम्पय-बोसु' लिखकर श्वेतांबर कर्मप्रकृतिकी ओर इशारा किया होगा इसे कोई भी परीक्षक स्वीकार नहीं करेगा।

स्व० श्री ०० हीरालालजीने कषायपाहुड़सुतकी प्रस्तावनामें एक बात यह भी स्वीकार की है कि श्वेतांबर आम्नागमें प्रसिद्ध शतक, सप्ततिका और कर्मप्रकृति चूर्णिके कर्ता भी आचार्य यतिवृषभ ही है, सो उनका ऐसा लिखना भी युक्तियुक्त प्रतीत नहीं होता। यद्यपि इस समय शतक और सप्ततिकाकी चूर्णियाँ तो हमारे सामने नहीं हैं, कर्मप्रकृतिकी चूर्णि अवश्य हों हमारे सामने हैं। अतः उसके आधारसे ही यहाँ इस बातका विचार किया जाता है कि श्वेतांबर कर्मप्रकृति चूर्णिके लेखक यतिवृषभाचार्य है या नहीं। यथा—

(१) दिगम्बर परम्परामें संक्रमको बन्धका एक प्रकार मानकर उद्देलना प्रकृतियाँ १३ स्वीकार की गयी हैं—आहारकद्विक, सम्यक्त्व, मिश्र, देवगतिद्विक, नरकगतिद्विक, वैक्रियिकद्विक, उच्चगोत्र और मनुष्यगतिद्विक। (गो० क० गाथा ४१५)।

किन्तु श्वेताम्बर कर्मप्रकृति चूर्णमें २७ उद्देलना प्रकृतियाँ स्वीकार की गई हैं। यथा—अनन्तानुबन्धी चतुष्क, सम्यक्त्व, सम्यग्मिथ्यात्व, देवद्विक, नरकद्विक, वैक्रियिक सप्तक, आहारक सप्तक, मनुष्यद्विक और उच्चगोत्र। (कर्मप्रकृतिचूर्ण-प्रदेश संक्रम पत्र ९५ आदि)।

(२) अपूर्वकरणमें स्थितिकाण्डकघात आदि कार्य प्रारम्भ हो जाते हैं। इसी तथ्यको ध्यानमें रखकर कषायप्राभूत चूर्णमें स्थितिकाण्डकघातकी प्रक्रियापर प्रकाश डालते हुए वर्णनमोहननीयका जो स्थितिकाण्डकघात होता है उसमें उद्देलना संक्रम नहीं स्वीकार करके मात्र यह उल्लेख दृष्टिगोचर होता है—

पठमटिठदिलखंडयं बहुअं, विदियटिठदिलखंडयं, तदियं टिठदिलखंडयं विसेसहीणं। एतेण कमेण टिठदिलखंडयं सहस्सेहि बहुएण्हि गदेहि अपुव्वकरणढाए चरिमसमयं पत्तो। (भा० १३ पृ० ३६-३७)

किन्तु इसके स्थानमें इसी स्थितिकाण्डकघातको श्वेतांबर कर्मप्रकृति चूर्णमें उद्देलना संक्रमपूर्वक लिखा है। यथा—

अन्नं च उव्वलणालकक्षणेण पठमटिठदिलखंडयं सब्वमहन्तं। वितिय विसेसहीणं, ततिय विसेसहीणं जाव अपुव्वकरणस्स अंतिमटिठदिलखंडयं विसेसहीणं। (उपशमनाकरण अधिकार प० २५)

यह दोनों चूर्णियोंका एक-एक उल्लेख है। इनमेंसे जहाँ कर्मप्रकृति चूर्णमें दर्शन मोहननीयके स्थितिकाण्डकघातको उद्देलना संक्रम पूर्वक स्वीकार किया गया है यहाँ कषायप्राभूतचूर्ण इस तथ्यको स्वीकार ही नहीं करती। इस प्रकार दोनों चूर्णियोंका यह अन्तर उपेक्षा करने योग्य नहीं है। प्रथम कारण तो यह है कि एक तो दोनों परम्पराओके अनुसार मिथ्यात्वकर्म उद्देलना प्रकृति नहीं है। दूसरे इस तथ्यको कर्मप्रकृति स्वीकार करती हैं कि सम्यक्त्व और सम्यग्मिथ्यात्व ये दो कर्म उद्देलना प्रकृतियाँ होकर भी २७ प्रकृतियोंकी सत्ताबाला ही मिथ्यात्वदशामें इन दोनों प्रकृतियोंकी उद्देलना करता है। श्वेताम्बर कर्मप्रकृतिने इसे स्वीकार करते हुए लिखा है—

एवं मिच्छदिट्ठि अट्ठावोससंतकम्मिमतो पुव्वं सम्मत्तं एतेण विहिणा उव्वलेति। ततो सम्मा-
मिच्छत्तां ते चेव विहिणा।

इसी तथ्यको दिगम्बर परम्परा भी स्वीकारती है। यथा—

मिच्चे सम्मिस्साणं अधापवत्तो मुहुत्तअंतो त्ति।

उव्वेलणं तु तत्तो दुचरिमकंडो त्ति णियमेण ॥४१२॥ गो० क०

(२) यह दोनों चूणियोंका एक-एक, उदाहरण है जो इस तथ्यकी पुष्टि करनेके लिये पर्याप्त है कि दोनों चूणियोंका कर्ता एक व्यक्ति नहो हो सकता। आगे भी हम इन दोनों चूणियोंमें मतभेदके कतिपय उदाहरण उपस्थित कर रहे हैं जिनसे इस तथ्यकी पुष्टिमें और भी सहायता मिलेगी। श्वेताम्बर कर्मप्रकृति चूणिके इस उल्लेखपर दृष्टिपात कीजिये—

इदाणीं सम्मदिट्टिस्स उव्वलमाणितो भण्णानि—‘अहाणिय्याट्टिमि छत्तोसाए’ अहसद्दो अण्णा-
हियारे। किपणं ? भण्णई—कालओ अन्तमुहुत्तोथ उव्वलति ति। तं दरसेति—अणियट्टिस्सव गो
छत्तीसं कम्मपगतीतो एएणेव विहिणा उव्वलेति। —कर्मचूणि।

आशय यह है कि अनिवृत्तिकरण नीचे गुणस्थानमें जिन ३६ प्रकृतियोंकी क्षणता होती है वह उद्वेलना संक्रमपूर्वक ही होती है। इसीप्रकार इन चूणिमें अनन्तानुबन्धी चतुष्ककी विसयोजना तथा मिथ्यात्व और सम्यग्मिथ्यात्वकी क्षणता भी उद्वेलनापूर्वक स्वीकार की गई है। जबकि कषायप्राभूत चूणिमें इस बातका अणुमात्र भी उल्लेख दृष्टिगोचर नहो होता।

(३) कषायप्राभूत चूणिके अनुसार जो जीव कषायोंकी उपशामना करता है वह अनिवृत्तिकरण गुणस्थानमें लोभ संज्वलनके मात्र पूर्वस्पर्धकोंसे ही सूक्ष्म कृष्टियोंकी रचना करता है। उल्लेख इस प्रकार है—

से काले विदियनिभागस्स पढमसमए लोभसंज्वलणाणुभागसंतकम्मस्स जं जहण्णफद्दयं तस्स
हेट्टदो अणुभागकिट्ठीओ करेदि।

किन्तु श्वेताम्बर कर्मप्रकृति चूणिमें पूर्वस्पर्धकोंसे अपूर्व स्पर्धकोंकी रचनाका विधान कर पुनः उनसे कृष्टियोंके करनेका विधान किया गया है। यथा—

अस्सकनकरणद्धाते वट्टमाणो लोभसज्वलनस्स पुव्वफद्दयेहिंतो समते-समते अणुव्वाणि
फड्डगाणि करेति। ‘‘जावएणठाणं न पावति ताव पुव्वफड्डुगं अपुव्वफड्डुगस्स रूपेणेव अणुभागसंत-
कम्मं आसि, तीर पढमसमते किट्ठीओ पकरेदि।

(४) उक्त पंडितजीका यह श्याल है कि आचार्य यतिवृषभने अपनी चूणि लिखते समय श्वेताम्बर कर्मप्रकृति और उसकी चूणिका पदानुसरण किया है मो यह बात नही है। कारण कि कषायप्राभूत और उसकी चूणिमें मीनाक्षीन अधिकार और स्थितिक या स्थित्यतिक आदि ऐंसे अनेक अनुयोगद्वार है जो श्वे० कर्मप्रकृति और उसकी चूणिमें नाममात्रको भी उपलब्ध नही होते। अतः यह स्पष्ट है कि उक्त विधयोपर चूणि लिखते समय जिन गुरुओं और मूल पूर्व आगमकी आधार बनाकर उन्होंने उन विधयोपर चूणिसूत्र लिखे हैं, उन्ही गुरुओं और पूर्व आगमको मूल आधार बनाकर ही उन्होंने शेष चूणि सूत्रोंकी भी रचना की है। अतः कषाय-पाण्डुसुलकी उक्त प्रस्तावनामें स्व० श्री पं० हीरालालजी द्वारा यह स्वीकार करना भी हास्यास्पद प्रतीत होता है कि—

‘यतिवृषभके सम्मुख वट्खण्डागमके अतिरिक्त जो दूसरा आगम उपस्थित था वह है कर्म साहित्यका महान् ग्रन्थ कम्मपयडी। इसके संग्रहकर्ता या रचयिता शिवशर्मा नामके आचार्य हैं और उस ग्रन्थ पर श्वेताम्बराचार्योंकी टीकाके उपलब्ध होनेसे अभी तक यह श्वेताम्बर सम्प्रदायका ग्रन्थ समझा जाता रहा है किन्तु हालमें ही उसकी चूणिके प्रकाशमें आनेसे तथा प्रस्तुत कषायपाण्डुकी चूणिका उसके साथ तुलनात्मक अध्ययन करनेसे इस बातमें कोई सन्देह नही रह जाता है कि कम्मपयडी एक दिगम्बर परम्पराका ग्रन्थ है और अज्ञात आचार्यके नामसे मुद्रित और प्रकाशित उसकी चूणि भी एक दिगम्बराचार्य इन्ही यतिवृषभकी ही कृति है’। पृ० ३१।

(५) ह्रीं उपशमना प्रकरणकी इन दोनों चूर्णियोंके अध्ययनसे इतना अवश्य ही स्वीकार किया जा सकता है कि जिस श्वेताम्बर आचार्यने कर्मप्रकृति चूर्णिकी रचना की है उसके सामने कषायप्राभृत चूर्ण अवश्य रही है। प्रमाणस्वरूप कषायप्राभृत गाथा १२० की चूर्ण और श्वे० कर्मप्रकृति गाथा ५७ की चूर्ण द्रष्टव्य है—

कदिविहो पडिवादो—भवक्खएण च उवसामणक्खएण च भवक्खएण पदिदस्स। सव्वाणि करणाणि एगसमएण उग्घाडिदाणि। पढमसमए चैव जाणि उदीरज्जति कम्माणि ताणि उदयावल्लियं पवेसदाणि, जाणि ण उदीरज्जति ताणि वि ओकड्ढिऊण आवलियबाहिरे गोवुच्छाए सेठीए णिक्खिताणि। —क० पा० सुत्त पृ० ७१४।

यह कषायप्राभृतचूर्ण का उल्लेख है। इसके प्रकाशमें श्वे० कर्मप्रकृति उपशमनाप्रकरणकी इस चूर्णपर दृष्टिपात कीजिए—

इयाणि पडिपातो सो दुविहो—भवक्खएण उवसमद्वक्खएण य। जो भवक्खएण पडिवज्जइ तस्स सव्वाणि एतसमएण उग्घाडिदाणि भवंति। पढमसमये जाणि उदीरज्जति कम्माणि ताणि उदयावल्लियं पवेसियाणि, जाणि ग उदीरज्जति ताणि उक्कड्ढिऊण उदयावल्लियबाहिरतो उरारि गोपुच्छागितीते सेठीने रतेति। जो उवसमद्वक्खएण परिपडति तस्स विहासा। —पत्र ६९।

दोनों चूर्णियोंके उन दो उल्लेखोंमेंसे कषायप्राभृत चूर्णिको सामने रखकर कर्मप्रकृति चूर्णिके पाठपर दृष्टिपात करनेसे यह स्पष्ट हो जाता है कि कर्मप्रकृति चूर्णिकारके सामने कषायप्राभृत चूर्ण नियमसे रही है। प्रथम तो उसका कारण कर्मप्रकृतिचूर्णिके उक्त उल्लेखमें पाया जानेवाला पाठ 'तस्स विहाए' पाठ है, क्योंकि किसी मूलसूत्र गाथाका विवरण उपस्थित करनेके पहले 'एतो सुत्तविहासा' या 'तस्स विहासा' या मात्र 'विहासा' पाठ देनेकी परम्परा कषायप्राभृतचूर्णमें ही पाई जाती है। किन्तु श्वे० कर्मप्रकृति चूर्णमें किसी भी गाथा चूर्ण लिखते समय 'तस्स विहासा' यह लिखकर उसका विवरण उपस्थित करनेकी परिपाटी इस स्थलको छोड़कर अन्यत्र कहीं भी दृष्टिगोचर नहीं होती।

एक तो यह कारण है कि जिससे यह स्पष्ट हो जाता है कि श्वे० कर्मप्रकृति चूर्णिकारके सामने कषायप्राभृतचूर्ण नियमसे उपस्थित रही है। दूसरे श्वे० कर्मप्रकृतिकी इस चूर्णमें 'गोपुच्छागितीते' पाठका पाया जाना भी इस तथ्यका समर्थन करनेके लिये पर्याप्त कारण है। हमने श्वे० कर्मप्रकृति मूल और उसकी चूर्णिका यथासम्भव अवलोकन किया है, पर हमें उक्त स्थलकी चूर्णिको छोड़कर अन्यत्र कहीं भी इस तरहका पाठ उपलब्ध नहीं हुआ जिसमें निषेक क्रमसे स्थापित प्रदेश रचनाके लिये गोपुच्छाकी उपमा दी गई हो।

तीसरे उक्त दोनों चूर्णियोंमें रचनाके जिस क्रमकी स्वीकार किया गया है उससे भी इसी तथ्यका समर्थन होता है कि श्वे० कर्मप्रकृतिचूर्णिके लेखकके सामने कषायपाहुडसुत्तकी चूर्ण नियमसे रही है।

इस प्रकार दोनों चूर्णियोंके उपशमना अधिकारपर दृष्टिपात करनेसे यह स्पष्ट हो जाता है कि यतिवृषभ आचार्य न तो कर्मप्रकृतिचूर्णिके कर्ता ही है और न ही कषायप्राभृतचूर्णिको निबद्ध करते समय उनके सामने श्वे० कर्मप्रकृतिमूल ही उपस्थित रहा है। उन्होंने अपनी चूर्णमें 'एसा कम्मपयडीसु' लिखकर जिस कर्मप्रकृतिका उल्लेख किया है वह प्रस्तुत कर्मप्रकृति न होकर अग्रायणीय पूर्वकी पाँचवीं वस्तुका चौथा अनुयोगद्वारा महाकम्मपयडिपाहुड ही है। उसके २४ अवान्तर अनुयोगद्वारोंको ध्यानमें रखकर आ० यतिवृषभने 'कम्मपयडीसु' इस प्रकार बहुवचनका निर्देश किया है।।

पौरपाट (परवार) अन्वय

१. जैन जातियोंके प्रारम्भ का काल

भारतवर्ष अगणित जातियोंका देश है। भगवान् महावीरके कालमें यह जाति परम्परा प्रचलित थी, पुराणों पर दृष्टिपात करनेसे इसका आभास नहीं मिलता। यद्यपि पुराणोंमें वंशों और कुलोंके नाम तो आते हैं, यहाँ तक की मुनियोंमें भी कुल परम्परा चालू रही है। पर पुराणोंमें प्रचलित जातियोंका उल्लेख कहीं भी दृष्टिगोचर नहीं होता। अभी तक आगमोंमें जितने भी उल्लेख मिलते हैं उनके अनुसार पूरे जैन संघको चार भागोंमें विभक्त किया गया था—मुनि, आर्यिका, श्रावक और श्राविका।

जैन परम्परामें समवसरणकी व्यवस्था इतिहासातीत भगवान् आदिनाथके कालसे ही चली आ रही है। उसके अनुसार मनुष्य, देव और तिर्यचीके बँटनेके लिये जिन बारह कोठेकी रचना की जाती थी उनमेंसे आर्यिका और श्राविकाओंके बँटनेके लिये एक ही कोठा निरदिष्ट रहता था। इसलिये उक्त आधारीकी ध्यानमें रखकर यह तो निरदिष्ट रूपसे कहा जा सकता है कि तीर्थंकर महावीरके कालके बाद ही जैन परम्परामें जाति व्यवस्थाको स्थान मिल सका है, इसके पूर्व वर्तमान जातियोंमेंसे कुछ जातियाँ रही भी हों तो धार्मिक दृष्टिसे उनको महत्त्व नहीं दिया गया।

किन्तु इस परम्परामें यह जाति व्यवस्था कबसे चालू हुई इसे ठीक तरहसे समझनेके लिये हमें पुराण साहित्यके अतिरिक्त अन्य जैन साहित्यके ऊपर भी दृष्टि डालनी होगी। इस अपेक्षासे सबसे पहले हमारी दृष्टि रत्नकरण्डश्रावकाचार पर जाती है। उसके अनुसार सम्यग्दर्शनकी प्राप्तिमें बाधक जिन पञ्चोस दोषोका उल्लेख दृष्टिगोचर होता है, उनमें आठ मद मुख्य हैं। उनके नाम हैं—ज्ञान, पूजा, कुल, जाति, बल, वृद्धि, तप और शरीर।^१ इसका अर्थ है कि जिस कालमें स्वामी समन्तभद्रने रत्नकरण्डश्रावकाचारकी रचना की है उस काल तक जैन समाजमें भी जाति प्रथा चालू हो गई थी, तभी तो उक्त आठ मदोंमें जातिमद और कुल मदको अलगसे स्थान दिया गया है।

जैसा कि पहले लिख आये हैं कि कुल परम्परा तो पुराण-कालमें ही चालू थी। जिसे आठ मदोंमें जातिमद कहा गया है, सम्भवतः उससे मतलब ब्राह्मणत्व आदि जातियोंमें हो सकता है, क्योंकि मनुस्मृति आदि ब्राह्मण साहित्यके ऊपर दृष्टिपात करनेसे यह स्पष्ट ज्ञात हो जाता है कि जैनधर्ममें जिन ब्राह्मणादि वर्णोंको कर्मसे स्वीकार किया गया है उन्हें ही ब्राह्मण धर्ममें जातिरूपसे स्वीकार कर लिया गया था। फलस्वरूप में ब्राह्मण है, उच्च जातिका है, यह शत्रिय है, हमसे हलकी जातिका है' इत्यादि व्यवहार लोकमें चालू हो गया था। जैनधर्म भी उससे अछूटा नहीं बन सका। यही कारण है कि रत्नकरण्डश्रावकाचारमें कुल मदके भ्रमान् जातिमदका भी निषेध किया गया है।

मूलाचार पिण्डगुद्धि अधिकार पर दृष्टिपात करनेसे भी उक्त अर्थको पुष्टि होती है। उसमें लिखा है कि जाति, कुल, गिल्ब, कर्म, तप-कर्म और ईश्वरपना इनकी आजीव यज्ञा है। इनके आधारसे आह्वा प्रान्त करना आजीव नामका दोष है।^२

१. रत्नकरण्ड-श्रावकाचार श्लोक ५० २५।

२. मू० पि० अ० गाथा ३०।

मूलाचार और रत्नकरणश्रावकाचार, ये शास्त्र विक्रमकी प्रथम शताब्दिके समयमें या उससे पूर्व लिखे गये हैं। इससे लगता है कि इस कालमें जातिव्यवस्था प्रचलित होकर तिर्यंच योनिमें हाथी, घोड़ा और बौ आदि भेदोंके समान मनुष्य समाज भी अनेक भागोंमें विभक्त कर दिया गया था। एक-एक वर्णके भीतर जो अनेक जातियाँ और उपजातियाँ दिखायी देती हैं, यह उसी व्यवस्थाका परिणाम है।

यद्यपि यहाँ यह कहा जा सकता है कि मूलाचार और रत्नकरणश्रावकाचारमें जिन जातियोंको उल्लिखित किया गया है वे वर्तमानमें एक-एक वर्णके भीतर प्रचलित अनेक जातियाँ न होकर उन वर्णोंको ही उन ग्रन्थोंमें जाति शब्द द्वारा अभिहित किया गया है। इसलिये वर्तमान कालमें एक-एक वर्णके भीतर प्रचलित अनेक जातियोंको उतना पुराना नहीं मानना चाहिये। किन्तु वर्तमानमें जितनी भी जातियाँ प्रचलित हैं इनकी पूर्वाधि अधिकसे अधिक सातवीं-आठवीं शताब्दी हो सकती है^१ ऐसा अनेक ऐतिहासिकोंका मत है। आचार्य क्षितिमोहनसेन उर्ध्वमें मुख्य है।

प्राग्वाट इतिहास (प्रथम भाग) की भूमिकामें पृ० १३ पर श्री अगरचन्द्र नाहटा लिखते हैं—“राज-पुत्रोंकी आधुनिक जातियों और वैश्योंकी अन्य जातियोंके नामकरणका समय भी विद्वानोंकी रायसे ८वीं शतीके लगभगका ही है। मुद्रमिद्ध ऐतिहासिक विद्वान् श्री चिंतामणि विनायक वैद्यने अपनी ‘मध्ययुगीन भारत’ में लिखा है—“विक्रमकी ८वीं शताब्दी तक ब्राह्मण और क्षत्रियोंके समान वैश्योंकी सारे भारतमें एक ही जाति थी।”

श्री सत्यकेतु विशालंकार क्षत्रियोंकी जातियोंके सम्बन्धमें अपने ग्रन्थ ‘अप्रवाल जातिके प्राचीन इतिहास’ के पृ० २०८ पर लिखते हैं—“भारतीय इतिहासमें ८वीं सदी एक महत्त्वपूर्ण परिवर्तनकी सदी है। इस कालमें भारतकी राजनैतिक शक्ति प्रधानतया उन जातियोंके हाथमें चली गई, जिन्हें आजकल राजपुत्र कहा जाता है। भारतकी पुराने व राजनैतिक शक्तियोंका इस समा^१ प्रायः लोप हो गया। पुराने मौर्य, पांचाल, अंधकवृष्णि, क्षत्रिय, भोज आदि राजकुलोंका नाम अब सर्वथा लुप्त हो गया और उनके स्थान पर चौहान, राठौर, परमार आदि नये राजकुलोंकी शक्ति प्रकट हुई^१।

स्वर्गीय पूर्णचन्द्रजी नाहरने भी ओसवाल वंशकी स्थापनाके सम्बन्धमें लिखा है कि “वीर-निर्वाणके ७० वर्षमें ओसवाल-समाजकी सृष्टिकी किंवदन्ती असंभवसी प्रतीत होती है”। जेमलमेर-जैन-लेख-संग्रहकी भूमिकाके पृ० २५ में “संबत् पाँच सौके पश्चात् ओर एक हजारसे पूर्व किसी समय उपकेस (ओसवाल) जाति-की उत्पत्ति हुई होगी”, ऐसा अपना मत प्रकट किया है।

किन्तु ७वीं-८वीं शताब्दिके पूर्व वर्ण ही जाति संज्ञासे अभिहित किये जाते रहे हों, ऐसा एकान्तसे तो नहीं कहा जा सकता। यह बात ठीक है कि ब्राह्मणोंने अपने वर्णकी उत्कृष्टता बनाये रखनेके लिये उसे पाणिनीय कालमें ही कर्मसे न मानकर जन्मसे मानना प्रारम्भ कर दिया और इस प्रकार ब्राह्मण आदि वर्णोंके स्थानमें वे जातियाँ कहलाने लगीं, फिर भी प्रदेश-भेद और आचार-भेदसे उनमें ८वीं-९वीं शताब्दिके पूर्व इन वर्णोंके भीतर उत्तर-भेदोंकी सृष्टि न हुई हो, यह नहीं कहा जा सकता, क्योंकि जितने हम पिछले (पूर्व) कालकी ओर जाते हैं उतना ही उनमें प्रदेशभेद और आचारभेदसे भेद होता हुआ अनुभवमें आता है।

डॉ० वासुदेवधरण अप्रवाल अपने ‘पाणिनिकालीन भारतवर्ष’ ग्रन्थकी भूमिकामें लिखते हैं—

१. भिन्न-भिन्न देशोंमें बस जानेके कारण ब्राह्मणोंके अलग-अलग नामोंकी प्रथा चल पड़ी थी।

१. प्राग्वाट-इतिहास, प्र० भाग भूमिका पृ० १३।

२. इसी प्रकार क्षत्रियोंके विषयमें भी वे लिखते हैं "अनेक जनपदोंके नाम वही थे जो उनमें बसनेवाले क्षत्रियोंके । (जनपदशब्दात् क्षत्रियादञ् (पा० सू० ४।१।१६७)। जैसा कि हम ऊपर दिखा चुके हैं पंचाल क्षत्रिय-जनके बसनेके कारण ही आरम्भमें जनपदका भी पंचाल नाम पड़ा था । पीछे जनपद नामकी प्रधानता हुई और जनपदके नामसे वृहिके प्रशासक क्षत्रियोंके नाम जिन्हे अष्टाध्यायीमें जनपरिषद् कहा गया है लोक प्रसिद्ध हुए । पहली स्थितिके कुछ अवशेष आज तक बच गये हैं—जैसे यौषेयों (वर्तमान जोहिये) का प्रदेश जोहिया-बार (बहाबलपुर रियासत), मालवोंका (वर्तमान मलवाई लोगोंका), मालवा (फिरोजपुर लुधियाना जिलोंका भाग), दरद क्षत्रियोंका दरिदस्थान, यों तो तत्कालीन संघों और जनपदोंमें क्षत्रियोंके अतिरिक्त और वर्णोंके लोग भी थे, उदाहरणार्थ—मालव जनपदके क्षत्रिय मालव तथा ब्राह्मण एव क्षत्रियेतर मालव्य कहलाते थे—
".....राजन्यका हिंदी रूप राणा है ।"

३. "पाणिनि-व्याकरणमें गृहस्थके लिये गृहपति शब्द है । मौर्यवंश युगमें गृहपति समूह वैश्य व्यापारियोंके लिये प्रयुक्त होने लगा था ।.....उन्हींसे गहोई वैश्य प्रसिद्ध हुए" (पृ० ९२) ।

"पतंजलिके अनुसार मृतप, चाण्डाल आदि निम्न शूद्र जातियाँ प्रायः ग्राम, घोष नगर आदि आर्य-वस्तिधर्मोंमें घर बनाकर रहती थी । पर जहाँ गाँव और शहर बहुत बड़े थे, वहाँ उनके भीतर भी वे अपने गृहल्लोमें रहने लगे थे । ये ममाजमें सबसे नीची कोटिके शूद्र थे । इनसे ऊपर बडई, लोहार, बुनकर, धोबी, तक्षा, अयस्कार, तन्तुबाय, रजक आदि जातियोंकी गणना भी शूद्रोंमें थी । वे यज्ञ सम्बन्धी कुछ कार्योंमें सम्मिलित हो सकते थे, पर इनके साथ खानेके बर्तनोंकी सृष्ट्राच्छुद्ध बढती जाती थी । इनसे भी ऊँची कोटिके शूद्र थे वे जो आर्योंके घरका नेवता होनेपर उन्हीं बर्तनोंमें खा-पी सकते थे जिनमें कि घरके लोग खाते-पीते थे ।"

ये पाणिनि व्याकरण और कातन्त्रके कुछ उदाहरण हैं जो इस बातके साक्षीरूपमें प्रस्तुत किये गये हैं, जिनसे ज्ञात होता है कि तीर्थंकर महावीरके कालमें या उसके कुछ काल बाद आजीविका आदि कर्मोंके आधारपर चारों वर्णोंके अन्तर्गत प्रदेशभेद और आचारभेद आदिके कारण विविध जातियाँ बनने लगी थी । आजीविका भेद भी इन जातियोंके बननेमें एक मुख्य कारण है ।

'तत्त्वार्थसूत्र'में परिग्रह-परिमाणके प्रसंगसे कुछ ऐसे सकेत मिलते हैं जिनसे हम जानते हैं कि उस कालमें मानवसमाज नीच-ऊँचके भेदोंमें बँट गई थी । परिग्रह-परिमाण व्रतके जिन पाँच अतिचारोंका नामोल्लेख उसमें दृष्टिगोचर होता है उनमें एक अतिचारका नाम दास-दासी-व्यतिक्रम भी है । जो ब्रवी गृहस्थ दास-दासियोंके रखनेकी मर्यादा करके उसका उल्लंघन करता है, वह व्रती गृहस्थ दास-दासी-व्यतिक्रम नामक अतिचार दोषका भागी होता है । इससे हम जानते हैं कि तत्त्वार्थसूत्रकी रचनाकालके बहुत पहिलेसे समाज नीच-ऊँचके भेदसे अनेक भागोंमें विभक्त हो गया था ।

कोटिल्यन भी अपने अर्थशास्त्रमें दास-प्रधाका उल्लेख कर इससे दृष्टानेके उपायका भी निर्देश किया है । यद्यपि व्रतो जैन गृहस्थ स्वेच्छासे इस प्रधाकी बन्द करनेमें सहायक होते रहे हैं, पर कोटिल्यके अनुसार छुट-कारेके रूपमें रुपया देकर भी दास या दासी उससे मुक्त होकर समानताका स्थान पाते रहे हैं ।

यह लगभग दो हजार वर्ष पूर्वके भारतकी एक ङाकी है, जिससे हम जानते हैं कि उस समय मानव समाज अनेक भागोंमें विभक्त हो गया था । अतः इसपरसे यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि वर्तमानमें एक-एक वर्षके भीतर जो अनेक जातियाँ और उपजातियाँ दृष्टिगोचर होती हैं उनकी नीब बहुत पहले पड़ गयी थी ।

जो जैनधर्म जाति-प्राधाका अत्यन्त विरोधी रहा है, वह भी इस दोषसे अपनेको नहीं बचा सका। कहनेके लिये इस समय जैन समाजमें ८४ जातियाँ प्रसिद्ध हैं। मेरी रायमें उनमें कुछ ऐसी भी हैं जो दो हजार वर्षसे पहले ही अस्तित्वमें आ गयी थी।

पौरपाट (परवार) जाति

(१) इसी प्रसंगसे मैं स्व० श्री पं० शम्भुलाल जी जैन तर्कटीथ द्वारा लिखित 'श्री लंमेजू दिगम्बर जैन समाजका इतिहास' देख रहा था। उन्होंने उसके पृ० ३८ पर लिखा है—“प्रमार (परमार) वंशमें राजा विक्रम हुए, उनका संवत् चालू है। उनके नाती (पोता) गुप्तिगुप्त मुनि थे जिन्होंने सहस्र परवार बापे।”

श्री गुप्तिगुप्त मुनिके विषयमें विशेष उल्लेख करते हुए उक्त पंडितजीने उसी ग्रन्थके पृ० ३३ पर यह भी लिखा है कि—“गुप्तिगुप्त मुनि भी परमार जाति क्षत्रियवंश जो चन्द्रगुप्त राजाका वंश होता है—यह भी यदुवंशमें ही है। उसी वंशमें विक्रम-सम्बत् २६ में हुए हैं।”

श्री जैन समाज सीकर द्वारा वीर नि० सं० २५०१ में प्रकाशित चारित्रसारके अन्तमें नागौर-शास्त्र-मण्डारसे प्राप्त एक पट्टाबलि छपी है। उसमें इन आचार्योंके विषयमें लिखा है—

(क) मिति फाल्गुन शुक्ला १४ वि० सं० २६ मे जाति राजपूत पंवारोत्पन्न श्रीगुप्तिगुप्त हुए। उनका गृहस्थावस्थाकाल २२ वर्ष रहा, दीक्षाकाल ३४ वर्ष और पट्टस्थकाल ९ वर्ष छह मास २५ दिन एवं विरहकाल दिन ५ रहा। इस प्रकारसे इनकी सम्पूर्ण आयु ६५ वर्ष सात माह की थी। (पट्टाबलिके अनुसार इनका क्रमांक २ है।)

(ख) मिति आषाढ़ शुक्ला १४ वि० सं० ४० मे चौसला पोरवाड़ जात्युत्पन्न श्री जिनचन्द्र हुए। इनका गृहस्थावस्थाका काल २४ वर्ष, ९ माह रहा। दीक्षाकाल ३२ वर्ष ३ माह, पट्टस्थकाल ८ वर्ष ९ माह, ६ दिन और विरहदिन ३ रहा। इस प्रकारसे इनकी सम्पूर्ण आयु ६५ वर्ष, ९ माह और ९ दिन की थी। इनका पट्टस्थ क्रम ४ है।

(ग) मिति आश्विन शुक्ला १० वि० सं० ७६५ मे पोरवाल द्विसला जात्युत्पन्न श्री अनन्तवीर्य मुनि हुए। इनका गृहस्थावस्थाकाल ११ वर्ष, दीक्षाकाल १३ वर्ष, पट्टस्थकाल १९ वर्ष, ९ माह, २५ दिन और अन्तरालकाल दिन १० रहा। इनकी सम्पूर्ण आयु ४३ वर्ष, १० माह, ५ दिन की थी। इनका पट्टस्थ होनेका क्रम ३३ है।

(घ) मिति आषाढ़ शुक्ला १४ वि० सं० १२५६ मे अठसला पोरवाल जात्युत्पन्न श्री अकलंकचन्द्र मुनि हुए। इनका गृहस्थावस्थाकाल १४ वर्ष, दीक्षाकाल ३३ वर्ष, पट्टस्थकाल ५ वर्ष, ३ माह, २४ दिन और अन्तराल काल ७ दिनका रहा। इनकी सम्पूर्ण आयु ४८ वर्ष, ४ माह १ दिन की थी। इनका पट्टस्थ रहनेका क्रम ७३ है।

(ङ) मिति अश्विन ३ वि० सं० १२६४ मे अठसला पोरवाल जात्युत्पन्न श्री अभयकीर्ति मुनि हुए। इनका गृहस्थावस्था काल ११ वर्ष २ माह, दीक्षा काल ३० वर्ष ५ माह, पट्टस्थकाल ४ माह, १० दिन और अन्तराल काल ७ दिनका रहा। इनकी सम्पूर्ण आयु ४१ वर्ष ११ माह, १७ दिन की थी। क्रमांक ७८ है।

इसो प्रकार 'प्राग्भाट-इतिहास'के पृ० १२ पर श्री दौलत सिंहजी लोढ़ा लिखते हैं—“श्री मालपुर इन दिनोंमें बहुत ही बढ़ा और अत्यन्त समृद्ध नगर था। यह अबन्ती और राजगृहीकी स्पर्धा करता था। आज दिल्ली और प्रभासपत्तन, सिन्धुनदी तथा सोननदी तक फैला हुआ जितनः भूभाग है, उन दिनोंमें रहे हुए

१. पट्टाबली सूरीपुर बटेबर क्षेत्र।

भारतवर्षके इस भागमें श्रीमालपुर ही सबसे बड़ा नगर था। इस नगरमें अधिकांशतः ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य बसते थे और वे भी उच्चकोटिके। नगरकी रचना 'श्रीमाल महात्म्य'में इस प्रकार बर्णित की गई है कि उत्कट घनपति अर्थात् कोटीश जिनको धनोत्कटा कहा गया है, श्रीमालपुरकी दक्षिण दिशामें बसने थे और इनसे कम धनी (श्रीमंत) उत्तर और पश्चिम दिशामें बसते थे और वे श्रीमाली कहे गये हैं। (मानो बहु) स्वयं लक्ष्मीदेवीका क्रीडास्थल ही हो। श्रीमालपुरका ऐसा जो समृद्ध और वनराजिसे सुशोभित पूर्व भाग था, जो श्रीमालपुरका पूर्वबाट कहा गया है उसमें बसने वाले प्राग्वाट कहे गये हैं।'

ये कतिपय लेख हैं जिनसे ऐसा लगता है कि आजसे लगभग दो हजार वर्षसे पूर्व भी कतिपय जातियोंका निर्माण हो चुका था। पौरपाट (परवार) जाति उनमेंसे एक है।

हम पहले ही गुप्तगुप्त आचार्यका उल्लेख कर आये हैं। उनका दूसरा नाम अर्हद्बलि भी रहा है। कते हैं कि पंचवर्षीय युग प्रतिक्रमणके समय उन्होंने एक विशाल मुनि-सम्मेलनका आयोजन किया था जिसमें सौ योजन तककी दूरीके मुनि एकत्र हुए थे। उनकी भावनाओं परसे उन्होंने यह जान लिया था कि अब पक्षपातका युग आ गया है। फलस्वरूप उन्होंने पूरे संघको अनेक भागोंमें विभक्त कर दिया था। मेरी रायमें जैन समाजमें विविध जातियोंकी उत्पत्ति का यही काल होना चाहिये और इसलिये यह सम्भव है कि उन्होंने पौरपाट जातिको स्वीकार करनेके बाद ही मुनि दीक्षा अंगीकारकी थी। बहुत सम्भव है कि उन्होंने उसके बाद परवारोंके एक हजार घरोंकी स्थापना भी की हो।

(२) हमारे पास जो थोड़े बहुत प्रतिमा लेख हैं, उनमेंसे एक प्रतिमा-लेख ऐसा भी है जो विक्रम-संवत् १८९ का होकर भी जिसमें अठसला अन्वयके अन्तर्गत जिन बिम्बकी प्रतिष्ठा करानेवालेको डेरियामूरी कहा गया है। पूरा लेख इस प्रकार है—

'संवत् १८९ माघ शुक्ला ८ आष्टासाखे प्रतिष्ठितम् डेरियामूरो श्रीकरठानेन'

यह जिनबिम्ब मथुरासे वृन्दावनको जो मार्ग जाता है उसमें एक टीलेकी खुदाईमें स्वप्न देकर उपलब्ध हुआ था। यह जिनबिम्ब चौरासी (मथुरा) के जिन मन्दिरमें मूलवेदीके पीछेकी वेदीमें स्थापित है।

(३) श्री पं० दयाचन्द्र शास्त्री उज्जैनसे प्राप्तकर श्री डॉ० हरीन्द्रभूषणजी ने हमारे पास द्वितीय भद्रबाहुके कालसे लेकर लगभग १८वीं शताब्दि तककी एक पट्टाबलि भेजी है। उसमें आचार्य गुप्तगुप्तके सम्बन्धमें लिखा है—

संवत् २६ फाल्गुण सुदि १४ गुप्तगुप्तजी गृहस्थ वर्ष, २२, दीक्षा वर्ष ३४, पट्टस्थवर्ष ९, मास ६, दिन २५, विरहदिन ५, सर्वायु (वर्ष) ६५, मास ७, जाति परवार।

इस पट्टाबलिसे भी उसी अर्थकी पुष्टि होती है, जिनका उल्लेख हम श्री लमेचू जातिके इतिहासमें कर आये हैं।

(४) फरवरी १९४० परवारबन्धुके अंकमें सरस्वतीगच्छकी एक पट्टाबलि मुद्रित हुई है। उसमें भी श्री गुप्तगुप्त मुनि वि० सं० २६ में हुए ऐसा लिखकर उन्हें परवार सूचित किया गया है।



इस प्रकार इन सब प्रमाणों पर दृष्टिपात करनेसे यह स्पष्ट हो जाता है कि जिसे श्री लोढाजीने प्राग्वाट शब्द द्वारा अभिहित किया है वही अनेक भागोंमें विभक्त होकर उनमेंसे एक भेदका नाम ही पौरपाट (परवार) प्रसिद्ध हुआ। उन सब भेदोंके नाम हैं (१) सोरठिया पौरवाल, (२) कपोला पौरवाल, (३) पपावती पौरवाल, (४) गुजर (पौरवाल) (५) जांगड़ा पौरवाड़, (६) मेवाड़ी और मलकापुरी पौरवाल, (७) मारवाड़ी पौरवाल, (८) पुरवार और (९) परवार।

किन्तु परवार इस भेदको दौलतसिंह लोढाजी प्राग्वाट या पौरवाड़ अन्वयके अन्तर्गत नहीं मानते। उन्होंने 'प्राग्वाट इतिहास' (प्रथम भाग) पृ० ५४ पर इस सम्बन्धमें अपने विचार व्यक्त करते हुए लिखा है—

'इस जातिके कुछ प्राचीन शिलालेखोंसे सिद्ध होता है कि 'परवार' शब्द 'पौरपाट' या 'पौरपट्ट' का अपभ्रंश रूप है। 'परवार', 'पौरवाल' और 'पुरवाल' शब्दोंमें वर्णोंकी समता देखकर बिना ऐतिहासिक एवं प्रमाणित आधारोंके उनको एक जाति वाचक कह देना निरी भूल है। कुछ विद्वान् 'परवार' और 'पौरवाल' जातिको एक होना मानते हैं, परन्तु यह मान्यता भ्रमपूर्ण है। पूर्व लिखी गई शाखाओंके परस्परके वर्णनोंमें एक दूसरोंकी उत्पत्ति, कुल, गोत्र, जन्मस्थान, जनश्रुतियो, दन्तकथाओंमें अतिशय समता है, वैसे परवार जातिके इतिहासमें उपलब्ध नहीं है। यह जाति समूची दिगम्बर जैन है। यह निश्चित है कि परवार जातिके गोत्र ब्राह्मण जातीय है और इससे यह सिद्ध है कि यह जाति ब्राह्मण जातिसे जैन बनी है। प्राग्वाट अथवा पौरवाल, पौरवाड़ कही जानेवाली जातिसे सर्वथा भिन्न और स्वतंत्र जाति है और इसका उत्पत्ति-स्थान राजस्थान भी नहीं है। अतः प्राग्वाट इतिहासमें इस जातिका इतिहास भी नहीं गूँथा गया है।'

ये श्री दौलतसिंहजी लोढाके अपने विचार हैं। उन्होंने इसी पुस्तकके पृ० ५५ की टिप्पणीमें श्री अगरचंद नाहटाके विचारोंको व्यक्त करते हुए लिखा है—

'प्रसिद्ध इतिहासज्ञ श्री अगरचंदजी नाहटा भी पौरवाड़ और परवार जातिको एक नहीं मानते हैं। देखो उनका लेख 'क्या परवार और पौरवाड़ जाति एक ही है?' परवार बन्धु वर्ष ३ सं० ४ मई १९४१ पृ० ४, ५, ६,।

ये परवार जातिको प्राग्वाट या पौरवाल जातिसे भिन्न माननेमें लक्ष्य दोनों विद्वानोंके अपने अभिप्राय हैं। किन्तु मालूम पड़ता है कि उन्होंने अपने विचार इतिहासका सम्यक् प्रकारसे अनुशीलन किये बिना प्रकट किए हैं। जिसने जाति विषयक इतिहासका थोड़ा भी अवलोकन किया है, वह ऐसे अविचारित विचारोंको प्रथम देनेके लिए कभी भी तैयार नहीं हो सकता। हम यहाँ आगे पट्टाबलीके एक ऐसे अंशको उद्धृत कर रहे हैं जिसमें इस बातकी भी मथली प्रकार पुष्टि होती है कि अन्य पौरवाल आदि जातियोंके समान परवार जातिका भी विकास प्राग्वाट जातिसे ही हुआ है। पट्टाबलीका यह अंश इस प्रकार है—

तत्पट्टोदयसूर्य—आचार्य बर्य-नवविद्यब्रह्माचार्यपवित्रचर्यामंदिर-राजाधिराजमहामंडलेश्वरव-
ज्यांग-गंग-जयसिंह-व्याघ्रनरेंद्रादिपूजितपादपद्मानां अष्टशाखा-प्राग्वाटवंशावतंसानां षड्भाषाकवि
चक्रवर्ति-भुवनतलव्याप्तविशदकीर्ति विश्वविद्याप्रसादसूत्रधार-सद्व्रजचारिशिष्यवरसूरि श्री श्रुतसागर-
सेवितचरणसरोजानां श्रीजिनयात्राप्रसादोद्धरणोपदेशानेकजीवप्रतिबोधकानां श्रीसम्भेदगिरिचपा-
पुरिपावापुरीऊजयतगिरि-अक्षयवड आदीश्वरदीक्षासंबंसेसिद्धक्षेत्रकृतयात्राणां श्रीसहस्रकूटजिनबिबो-
पदेशक—हरिराजकुलोद्योतकराणां श्रीविद्यानंदीपरमाराध्यस्वामिभट्टारकाणाम् ॥

पट्टाबलीका यह अंश मूल संघ कुन्दकुन्दग्राम्याय बलात्कारण, सरस्वतीगच्छके अन्तर्गत सूरत पट्टके द्वितीय भट्टारक श्रीविद्यामंदजी महाराजका है। इस पट्टाबलीमें उन्हें अष्टशाखा प्राग्वाटवंशका कहा गया है। यह एक ऐसा प्रमाण है जिससे इस तथ्यकी पुष्टि होती है कि जिसे वर्तमानमें परवार जाति कहा जाता है वह पौरवालों आदिके समान प्राग्वाट जातिका ही एक भेद है। अपने दुराग्रहबश कोई इस तथ्यको न स्वीकार करे, यह बात अन्य है।

इस प्रकार इस विवेचनसे यह स्पष्ट हो जाता है कि जिसे हम वर्तमानमें परवार जातिके नामसे जानते-समझते हैं उसका विकास भी पौरवालों आदिके समान उसी जातिसे हुआ है, जिसे कभी 'प्राग्वाट' इस नामसे अभिहित किया जाता रहा है।

२. स्थान

अब देखना यह है कि वह स्थान कौन-सा है जिस स्थानको केन्द्र बनाकर पौरवाट या परवार जाति ने मूलरूप लिया। इसके साथ दूसरा यह प्रश्न विचारणीय है कि इस जातिके इस नामकरणका मूल कारण क्या हो सकता है? इन दो मुद्दोंमेंसे सर्व प्रथम हम स्थानका निर्णय करेंगे और उसके बाद ही नामकरणके सम्बन्धमें उद्घापोह करेंगे।

यह तो हम 'मट्टारक सम्प्रदाय' ग्रन्थके आधारसे ही स्पष्ट कर आये हैं कि 'पौरवाट' जिसे वर्तमानमें 'परवार' अन्वय कहा जाता है उसका विकास 'प्राग्वाट' अन्वयसे ही हुआ है। इसलिये यह विचारणीय हो जाता है कि यह 'प्राग्वाट' किसकी संज्ञा है? क्या इस नामका कोई प्रदेश रहा है या अन्य किसी कारणसे किसी अन्वय (जाति) विशेषको यह संज्ञा मिली है?

गुजरात और गुजरातसे लगे हुए प्रदेशमें प्राग्वाट एक अन्वय रहा है जो क्रमसे अनेक भेदोंमें विभक्त होता गया। इसलिये विचारणीय यह है कि इस नामकरणका मूल कारण क्या हो सकता है? प्रश्न मौलिक है। वागे इस पर क्रमसे विचार किया जाता है—

'प्राग्वाट इतिहास' (प्र० भा०) पृ० १२ में श्रीमालपुर (भिन्नमाल या भीनमाल) में बसनेवाली जातियोंका उल्लेख करते हुए लिखा है कि इस नगरीमें बसनेवाले जो 'घनोल्कटा' थे वे घनोल्कटा धावक कहलाये। जो उनमें कम श्रीमन्त थे वे श्रीमाल धावक कहलाये और जो पूर्ववाटमें रहते थे वे प्राग्वाट धावक कहलाये। इनकी परम्परामें हुई इनकी सन्तानें भी श्रीमाली, घनोल्कटा और प्राग्वाट कहलाये।'

वि० सं० १२३६ में श्री नेमिचन्द्र सूरिकृत 'महावीर-चरित्र'की प्रशस्तिकमें लिखा है—

प्राच्यां वाटो जलधिसुतया कारितः क्रीडनाय,
तन्नाम्नेव प्रथमपुरुषो निर्मिताऽप्यसहेतोः।
तत्सन्तानप्रभवपुरुषैः श्रीभतो संयुतोऽयम्,
प्राग्वाटरूपो भुवनविदितस्तेन वंशः समस्ति ॥

पूर्व दिशामें अध्वसके निमित्त जो प्रथम पुरुष हुआ उसी नामसे (प्राग्वाट नामसे) एक स्थल बनाया गया। उसकी उत्तरकालमें जो सन्तानें हुई, वे लक्ष्मी सम्पन्न थीं और वे प्राग्वाट वंशके नामसे प्रसिद्ध हुयीं।

इससे ऐसा लगता है कि भिन्नमालके पूर्व दिशामें जो स्थान निर्मित हुआ था उसका नाम प्राग्वाट था। प्राग्वाट जाति या वंशका विकास उसी स्थानसे हुआ है।

(२) श्री गौरीशंकर हीराचन्द्र जोषा लोढ़ाजीको उत्तर देते हुए अपने पत्रमें लिखते हैं 'प्राग्वाट' शब्दकी उत्पत्ति मेवाड़के 'पुर' शब्दसे है। पुर शब्दसे "पुरवाड़" और "पौरवाड़" शब्दोंकी उत्पत्ति हुई है।

“पुर” शब्द मेवाड़के पुर जिलेका सूचक है और मेवाड़के लिये ‘प्राग्वाट’ शब्द भी लिखा मिलता है। देखो, प्रा० इ० पृ० १६।

(३) श्री अजरचन्दजी नाहटाका मत है कि वर्तमान ‘गौड़वाड़’ सिरोही राजके भागका नाम कभी प्राग्वाट प्रवेश रहा है। वही पृ० १६

(४) मुनि श्री जिनविजयजी स्टे० चन्देरिया (मेवाड़) का मत है कि अबुदुपर्वतसे लेकर गौड़वाड़ तकके लम्बे प्रान्तका नाम पहिले प्राग्वाट प्रदेश था। वही पृ० १६

इन विविध मतोंसे ऐसा लगता है कि पहिले कभी मेवाड़ प्रदेशके उस भागका नाम प्राग्वाट प्रदेश रहा है जिसके अन्तर्गत अबुदुपर्वत स्थित है।

हो सकता है कि इस प्रदेशमें मुख्यरूपसे बसने वाली जातिका नाम प्राग्वाट जाति रहा होगा।

जैन हितैषी भाग ११ अंक ५-६ फाल्गुन-चैत्र वि० सं० २४४१ पृ० ५८३—में लिखा है कि पौडवाड़वंश श्री हरिभद्र सूरिजीने मेवाड़ देशमें स्थापन करा और तिनका वि० सम्बत् स्वर्गवास होनेका ५७५ का ग्रन्थमें लिखा है।

(६) ‘प्राचीन जैन स्मारक’ (मूलचन्द किसन दास कापड़िया, सूरत)—१९२६ के पृ० ३६ पर यह लेख अंकित है—

यह बहुत सम्भव है कि नागपुर और भंडारामें जो वर्तमान परवार जाति है वह उन अधिकारियोंकी सन्तान हो, जिन्हें मालवाके राजाओंने यहाँ नियत किया हो (देखो भंडारा गजट १९०८)

(७) ‘जातिभास्कर’—पुस्तकके पृ० २६३ पर लिखा है—पुराबाल गुजरातके पौरवा-पौरबन्दरके पास होनेसे यह पुराबाल कहकर प्रसिद्ध है। इस समय ललितपुर, झंसी, कानपुर, आगरा, हमीरपुर, बाँदा जिलोंमें इस जातिके बहुतसे लोग रहते हैं। ये यज्ञोपवीत धारण नहीं करते हैं। श्रीमाली ब्राह्मण इनका पौरोहित्य करते हैं। अहमदाबादके विख्यात धनी महाजन भागुभाई पुरोवाल बंशोत्पन्न हैं।

उसी पुस्तकके पृ० २७२ में लिखा है—पौरवाड़ ७३ पुरोजी पेंड परिहार माता भात्री (भातर) गोभनानांस, गुरु सास्वत, त्रिगुणायन्, माता भद्रकाली सती भात्री १ पौरवाड़, २ परवाड़, ३ दागदा मैरादामें मेड़ता परगनेमें ख्यात दागड़या लड़ामें, परताणयामें पौरवालमें ३ स्त्रीप हैं ?

ये कतिपय उल्लेख हैं जिनसे यह निश्चित होता है कि मेवाड़के प्राग्वाट प्रदेशसे लेकर गुजरातके पौरबन्दर तकका प्रदेश इस जातिका (प्राग्वाटका) मूल निवास स्थान रहा है। वहीसे यह जाति विविध प्रदेशोंमें फैली है और यह जाति तीन भागोंमें विभक्त हो गई है—पौरवाड़, परवाड़ और पा (जा) गडा।

(१) यहाँ इतना विशेष जानना चाहिये कि ‘जातिभास्कर’के उल्लेखानुसार अहमदाबाद आदि प्रदेशोंमें बसनेवाले पौरवाड़ बन्धु और बुन्देलखण्डमें बसनेवाले परवार बन्धु एकही वृक्षकी दो शाखायें हैं। इसलिये जिनका यह मत है कि पौरवाल जातिसे परवार जाति सर्वथा भिन्न है, उनका वह मत समीचीन प्रतीत नहीं होता। इतना अवश्य है कि वर्तमानमें जिस जातिको परवार नामसे सम्बोधित किया जाता है, वह प्रारम्भसे ही दिगम्बर आम्नायको माननेवाली रही है। इसलिये उत्तरकालमें जिन बन्धुओंने दिगम्बर आम्नायको छोड़कर राज्यादि बाह्य प्रलोभनवश श्वेताम्बर आम्नायको स्वीकार किया उनमें दिगम्बर परवारोंसे इतना अन्तर अवश्य पड़ गया है जिससे यह समझना कठिन हो गया है कि मूलमें ये दोनों जातियाँ कभी एक रहीं है।

(२) पहिले हम जैनहितैषीके आधारसे यह लिख आये हैं कि श्री हरिभद्रसूरिने पौरवाड वंशकी मेवाड़ देशमें स्थापना की। साथ ही उसमें यह भी लिखा है कि सूरिजीका वि० सं० ५८५ में स्वर्गवास हुआ है।

किन्तु विचार करनेपर विदित होता है कि श्री हरिभद्रसूरिका कार्यकाल श्री भट्टाकलंकदेवके बाद ही आता है और भट्टाकलंकदेवका कार्यकाल विक्रम-सम्बत् ८वीं शताब्दी माना गया है। इसलिये ऐसा निश्चित मालूम पड़ता है कि हरिभद्रसूरिने पौरवाड़ोंको दिगम्बर आम्नायसे श्वेताम्बर आम्नायकी दीक्षा दी होगी और उसी तथ्यको श्वेताम्बर लेखकों ने पौरवाड़ोंको जैनधर्मकी दीक्षा दी यह लिखकर प्रकट कर दिया है।

जैसा कि हम पहिले लिख आये हैं कि प्राग्वाट वंशकी उत्पत्ति लगभग २००० वर्ष पूर्व आचार्य मुक्तिगुप्तके कार्यकालके पूर्व हो गयी थी, अतः विक्रम सं० ५८५ में पौरवाड़ोंकी उत्पत्ति हुई, ऐसा मानना इतिहासकी कोरी कल्पनामात्र है।

(३) 'अतिभास्कर' पुस्तकमें उसके लेखकने पृ० २७२ पर पौरवाड़ोंके विषयमें जो कुछ लिखा है वह मात्र अजैन पौरवाड़ोंको ध्यानमें रखकर ही लिखा है। जैन पौरवाड़ोंको ध्यानमें रखकर नहीं लिखा—इतना यहाँ विशेष जानना चाहिये।

इस प्रकार विवेचनसे यह स्पष्ट हो जाता है कि जिन्हें वर्तमानमें पौरवाड और पौरपाट कहा गया है उन्हें ही पहले प्राग्वाट कहते थे और उनका विकास प्राग्वाट प्रदेशसे हुआ है।

नाम ३

जैसा कि हम पहले लिख आये हैं, जिसे वर्तमानमें परवार अन्वय (जाति) कहा जाता है, प्रतिमा-लेखों आदिमें उसका पुराना नाम पौरपाट रहा है; जैसा कि साड़ोरा ग्रामसे वि० सं० ६१० की प्राप्त जिनप्रतिभाके लेखसे ज्ञात होता है। लेख यह है—

संवत् ६१० वर्षे माघ सुदि ११ मूलसंघे पौरपाटान्वये पाट (ल) नपुर संघई।

इसके साथ कुछ प्रतिमा लेख ऐसे भी मिलते हैं, जिनमें इस अन्वयका नाम पौरपट्टान्वय भी पाया जाता है; यथा—

संवत् १५३२ चंदेरी मंडलाचार्यान्वये भ० श्रीदेवेन्द्रकीर्तिदेवा त्रिभुवनकीर्तिदेवा पौरपट्टान्वये अष्टासस्रै—

यद्यपि विक्रम संवत् १८९के जिस प्रतिमा-लेखका हम पूर्वमें उल्लेख कर आये हैं, उसमें इस अन्वयको 'अष्टा सात्र' कहा गया है। परन्तु अष्टसत्रा यह पौरपाट अन्वयका एक भेद है। इसलिये इस आधार पर उसे अष्टसत्रा अन्वय स्वतंत्र जाति वाचक नहीं कहा जा सकता।

यहाँ मुख्य रूपसे विचारणीय बात यह है कि इस अन्वयका नाम पौरपाट या पौरपट्ट क्यों प्रसिद्ध हुआ? अब कि प्राग्वाट वंशके अन्तर्गत अन्य जितनी भी उपजातियाँ बनी हैं, उन सबमें पौर शब्दके साथ यातो 'बाल'



शब्द जुड़ा हुआ है या 'बाड़' शब्द जुड़ा हुआ है। ऐसी अवस्थामें यह अवश्य ही विचारणीय हो जाता है कि इस अन्वयको प्राचीन लेखोंमें पीरपाट या पीरपट्ट क्यों कहा गया है? इस नामकरणका कोई मुख्य कारण अवश्य होना चाहिये।

यह तो प्राग्वाट इतिहासके विद्वान् लेखक लोढ़ाजीने भी स्वीकार किया है कि पीरपाट (परवार) अन्वयको माननेवाले मात्र दिगम्बर ही पाये जाते हैं। जैसा कि उन्होंने इस इतिहासके ५० ५४ पर इस बातको स्वीकार करते हुए लिखा भी है—“यह ज्ञाति समूची दिगम्बर जैन है।” इस उल्लेखसे ऐसा लगता है कि इस अन्वयके नामकरणमें इस बातका अवश्य ध्यान रखा गया है कि उससे दिगम्बरत्वके साथ मूल परम्पराका भी बोध हो।

‘पीरपाट’ शब्द दो शब्दोंके योगसे बना है—पीर + पाट = पीरपाट। ‘पीर’ शब्द ‘पुर’ से भी बना हो सकता है और ‘पुरा’ शब्दसे भी पीर शब्द बन सकता है। ‘पुर’ से स्थान विशेषका बोध होता है और ‘पुरा’ शब्द प्राचीनताको सूचित करता है। जिन संगठनकर्ताओंने पीरपाटमें पीर शब्दकी योजना की है उन्होंने इस नामकरणके ‘पीर’ शब्दमें इन दोनों बातोंको ध्यानमें रखा है ऐसा प्रतीत होता है।

(१) मेवाड़ राज्यके अन्तर्गत प्राग्वाट प्रदेशमें पुर नामका एक नगर रहा है। साथ ही पोरबन्दरके पास भी ‘पुरवा’ नामक एक कस्बा रहा है। इन दोनों स्थानोंसे इस (परवार) अन्वयका सम्बन्ध आता है, इसलिये लगता है कि इस अन्वयके नामके आदिमें ‘पीर’ शब्द रखा गया है।

(२) दूसरे जैसा कि मैं पहिले लिख आया हूँ ‘पुरा’ शब्दसे भी ‘पीर’ शब्द निष्पन्न हुआ है। ‘पुरा’ अर्थात् पहिलेका अर्थात् ‘मूल’। इससे ऐसा ध्वनित होता है कि ‘मूल संघ’को सूचित करनेके लिये भी इस नामकरणमें पहिले ‘पीर’ शब्द रखा गया है।

‘पट्ट’ या ‘पाट’ शब्द परम्परागत अधिकार (बोधको सूचित करता है। इसलिये ऐसा प्रतीत होता है कि समूची पीरपाट (परवार) जाति सदासे मूल संघ कुन्दकुन्द आम्नायकी माननेवालोंमें मुख्य रही है। इसलिये इस जातिकी मुख्यता सूचित करनेके लिये इसे ‘पीरपाट’ या ‘पीरपट्ट’ कहा गया है।

आजसे लगभग ७८ सौ वर्ष पूर्वके एक मुनि या भट्टारकने मूल संघका उपहास करते हुए लिखा भी है—

मूलाया पाताल मूल नयने न दीसे।
मूलहि सद्ब्रतभंग किम उत्तम होसे॥
मूल पिठा परवार तेने सब काढ़ी।
श्रावक-यतिवर धर्म तेह किम आवी आढ़ी॥
सकल शास्त्र निरखतां यह संघ दीसे नही।
चन्द्रकीर्ति एवं वदति मोर पीछ कोठे कही॥

कोई चंद्रकीर्ति नामके मुनि या भट्टारक हो गये हैं, जो नियमसे बीस पंथी (काष्टासंघी) थे। उनका यह मूलसंघी परदार जातके प्रति भयंकर उपहास है।

उनकी समझसे उन्हें कहीं भी मूल संघ दिखायी नहीं देता, वह पातालमें चला गया है। वे यह मानते हैं कि समीचीन व्रत-क्रिया मूल संघमें कही नहीं दिखायी देती, इसलिये वह उत्तम कैसे माना जा सकता है? मूल संघकी पीठपर एक परदार जाति ही है। उसके द्वारा ही मूलसंघ कुन्दकुन्द आम्नायकी यह सब खुरापात चालू की गयी है। श्रावकधर्म और यतिधर्मके विरोधमें वह कैसे खड़ा हो सकता है? पूरे शास्त्रोंको देखनेपर

उनमें कहीं भी यह दिखायी नहीं देता। इसके साधुओंने जो मोरपीछी ले रखी है, उसका उल्लेख भी कहीं शास्त्रोंमें दिखायी नहीं देता।

यह एक ऐसा उल्लेख है जिससे यह स्पष्ट हो जाता है कि परवार जातिके लिये जो 'पौरपाट' या 'पौरपट्ट' कहा गया है, वह सार्थक होनेके साथ ऐतिहासिक दृष्टिसे अर्थ विशेषको सूचित करनेवाला भी है। और यही कारण है कि प्राग्व्यवंशके अन्तर्गत अन्य जितने भी भेद-प्रभेद दिखायी देते हैं, उनसे इस (परवार) अन्वयकी अपनी विशेषता है और उसी विशेषताको सूचित करनेके लिये ही आजसे लगभग २ हजार वर्ष पूर्वसे ही इस अन्वयके एक मात्र मूल संध कुन्दकुन्द आम्नायका उपासक होनेसे इस अन्वयको ऐतिहासिक लेखोंमें पौर-पाट या पौरपट्ट कहा गया है।

यह बात सही है कि उत्तर कालमें इसके मूल नाममें परिवर्तन होकर किसी प्र'तमा लेखमें इसे 'परवार' लिखा गया है। यथा—

(१) सोनागिर पहाड़से उतरते समय अन्तिम द्वारके पास एक काठेमें जो भग्न प्रतिमाये विराजमान है, उनमेंसे एक प्रतिमापर यह लेख अंकित है—

संवत् ११०१ वकागोत्रे परवार जातिय

(२) विदिशा—के बड़े मन्दिरसे प्राप्त एक जिनबिम्बपर यह लेख अंकित है—(पाश्वनाथ-सर्पेद पाषाण—१६ अंगुल)

संवत् १५३४ वर्षे चैत्रमासे त्रयोदश्यां गुस्वासरे भट्टारकजी श्रीमहेन्द्रकीर्ति भदलपुरे श्रीराजारामराज्ये महाजन परवाल.....श्रीजिनचन्द्र

(३) कुछ काल पहिले आगरामें एक शिक्षण-शिविर हुआ था। उसमें बाहुरस अनेक विद्वान् आये थे। उस समय जयपुरसे प्रदर्शनीके लिये हस्तलिखित शास्त्र आये थे। उनमें एक पुष्पाक्षव हस्तलिखित शास्त्र था। उसके अंतमें यह प्रशस्ति अंकित थी, जो इस प्रकार है—

“संवत् १४७३ वर्षे कार्तिक सुदी ५ गुणदिने श्रीमूलसधे सरस्वतीगच्छे नंदिसधे कुन्दकुन्दा-चार्यान्वये भट्टारकश्रीपद्मनंदिदेवास्तच्छिष्यमुनिश्रीदेवेन्दकीर्तिदेवाः। तेन निजज्ञानवणीकर्म-क्षयार्थं लिखापित शुभं। श्री मूलसधे भट्टारक श्री भुवनकीर्ति तत्पट्टे भट्टारिक श्री ज्ञानभूषण पठनार्थं। नरहृदो वास्तव्य परवाङ्मतायी सा...काकाल भा० पुण्य श्री सुत सानेभिदास ठाकुर एतैः इदं पुस्तकं दत्तं।

(४) साहू बलतराम द्वारा लिखित बुद्धिविलास ग्रन्थके पृ० ८६ पर 'खाप वर्णन' शीर्षकके अन्तर्गत कवितामें ७४ जातियोंके नाम गिनये हैं। उनमें पौरपाट (परवार) जातिका उल्लेख करते हुए लिखा है—

“सात खांप पुरवार कहाये, तिनके तुमको नाम सुनाये” ॥६७६॥

(५) परवार बन्धु मार्च १९४० के अंकमें बाबू ठाकुरदासजी (टीकमगढ़) ने कतिपय पूर्विलेख प्रकाशित किये हैं। उनमें एक लेख ऐसा भी मुद्रित हुआ है, जिसमें इस अन्वयको 'परिपट' कहा गया है। यथा—
'परपटान्वये शुके साधुनाम्ना महेश्वरः।'

यह लगभग ११-१२वीं शताब्दीका लेख है।

इस प्रकार सूक्ष्मतासे विचार करनेपर प्रतिमालेखों आदिमें इस अन्वयके लिये यद्यपि अनेक नामोंका उल्लेख हुआ है। पर उन सबका आशय एकमात्र पौरपाट अन्वयसे ही रहा है। इस अन्वयके लिये ११वीं शताब्दीसे परवार नामका भी उल्लेख होने लगा था।

प्रमेद ४

भारतवर्षमें जिनधर्मको अंगीकार करनेवाली जिन ८४ जातियोंके नाम विविध ग्रन्थों में लिखे मिलते हैं, उनके नामोंमें बड़ी गड़बड़ी पायी जाती है। 'प्राम्बाट इतिहास' के भूमिका लेखक श्री अग्रचन्दजी नाहटाने अपनी भूमिकामें पृ० १४ पर १६१ जातियोंके नाम गिनाते हुए उसके प्रारंभमें लिखा है—

“दैश्योंकी जातियोंकी संख्या चौरासी बतलाई जाती है। पन्द्रहवीं शताब्दीसे पहलेके किसी ग्रन्थमें मुझको उनकी नामावलि देखनेको नहीं मिली। जो नामावलियां पन्द्रहवींसे अट्ठारहवीं शताब्दीकी मिली हैं, उनके नामोंमें पारस्परिक बहुत अधिक गड़बड़ है। पाँच चौरासी जातियोंकी नामोंकी सूचीसे हमने जब एक अकारादि सूची बनाई तो उनमें आये हुए नामोंकी सूची १६० के लगभग पहुँच गई। इनमेंसे कई नाम तो अशुद्ध हैं और कई का उल्लेख कहीं भी देखनेमें नहीं आता और कई बिचित्र-से हैं। अतः इनमेंसे छांटकर जो ठीक लगे उनकी सूची दे रहा हूँ।”

भूमिका-लेखककी इस टिप्पणीको पढ़कर हमें बड़ा आश्चर्य हुआ। लेखकको चौरासी जातियोंकी जो पाँच सूचियाँ मिली थीं उनको अविकल उसी रूपमें दे देते, तो संभव था कि उस आधारपर कुछ तथ्यात्मक प्रकाश पड़ता। किन्तु ऐसा न करके उन्होंने अपनी इच्छानुसार जो विस्तृत सूची बनाई है, उससे वस्तु स्थितिको समझनेमें अवश्य ही कठिनाई आती है; क्योंकि लेखकको जो पाँच सूचियाँ मिली थीं वे प्रदेश-भेदकी होनी चाहिये। अतः उन्हें यथावत् रूपमें छाप देते, तो उनके आधारपर प्रदेश-भेदसे किस प्रदेशमें कौन जातियाँ बसती थीं, इसे समझनेमें बड़ी सहायता मिलती। तत्काल हमारे सामने लेखक द्वारा संकलित की गयी १६१ जातियोंके नामोंकी विस्तृत सूची तो है ही, साथ ही श्री कवि बखतराम द्वारा संकलित ८४ जातियोंकी एक सूची, प्रो० श्री डा० विलास आदिनाथ संघवी—राजाराम कॉलेज कोल्हापुर द्वारा संकलित ८३ जातियोंकी एक सूची, तथा उन्हीं के द्वारा संकलित श्री जैन पी० डी० वाली एक सूची, प्रो० एच० एच० विल्सन द्वारा संकलित एक सूची, गुजरात प्रोविन्सकी एक सूची तथा डेक्कन (दक्षिण)की एक सूची, ऐसी कुल ६-७ सूचियाँ हैं।

उनमेंसे श्री साह बखतराम कवि द्वारा संकलित जो ८४ जातियोंकी सूची है उसमें उन्होंने पौरपाट (परवार) जातिके जिन सात खापों (भेदों) की चर्चा की है, उनके नाम उन्हींके शब्दोंमें इस प्रकार है—

सात खाप पुरवार कहाये, तिनको तुमको नाम सुनावे ॥६७६॥

अठसष्या फुनि है चौसष्या, सेहसरड़ा फुनि है दो सष्या।

सोरठिया अर गांगड़ जानौं, पद्मावत्या सप्तमा मानी ॥६८७॥

इस कवितामें कविने जिनने सात नामोंको गिनाया है वे इस प्रकार हैं—१. अठसखा, २. चौसखा, ३. छःसखा, ४. दो सखा, ५. सोरठिया, ६. गांगड़ और ७. पद्मावती।

१. श्री प्रो० डा० विलास आदिनाथ संघवी द्वारा संकलित प्रथम सूचीमें उन्होंने पौरपाट (परवार) जातिके सात उपभेदोंका उल्लेख न करके मात्र एक पद्मार नामका ही उसमें उल्लेख किया है और उसका निकास पारानगरसे लिखा है। (इस सूचीमें पौरवाड जातिका अलगसे नाम आया है और उसका निकास पारेवा नगरसे लिखा है।) इसमें अन्य जिन जातियोंसे नाम आये हैं उनके निकास स्थानका भी निर्देश किया गया है।

२. श्री पी० डी० द्वारा जिन ८४ जातियोंका संकलन किया गया है उनमें परवार जातिके नामका ही एक उल्लेख है।

३. इसी प्रकार प्रो० एच० एच-विल्सन द्वारा जिन ८४ जातियोंका संकलन किया गया है, उसमें भी एक परवार नामका ही उल्लेख है ।

४. गुजरात प्रदेशमें जिन ८४ जातियोंके नाम आये हैं उसमें परवार इस नामका कहीं भी उल्लेख दृष्टिगोचर नहीं हुआ ।

५. रही दक्षिण प्रान्तकी चौथी सूची सो उसमें परवाल और पौरवाल ये दोनों नाम आये हैं । उनमेंसे परवाल यह नाम पौरपाट (परवार) जातिके अर्थमें ही आया है ।

हम पहले श्री अगरचंद नाहुटा द्वारा जाति सम्बन्धी जिन १६१ नामोंका उल्लेख कर आये हैं, उनमें पौरपाट परवारोंके जिन ६ उपभेदोंका उल्लेख किया है उनके नाम इस प्रकार हैं—१. अठसत्ता, २. चऊसत्ता, ३. छःसत्ता, ४. दो सत्ता, ५., पचावती पौरवाल और ६. सोरठिया ।

इन नामोंमें साहू बखतराम द्वारा सूचित सात नामोंमेंसे गागड यह नाम छूटा हुआ है । संभव है कि १६१ नामोंमें जो गुजराती और गुर्जर पौरवाल ये दो नाम आये हैं, इन्होंमेंसे कोई एक नाम गागड यह हो सकता है

यहाँ विशेष बात यह कहनी है कि जिस प्रकार अन्य जातियोंमें कोई उपभेद नहीं देखा जाता वैसे ही स्थिति पौरपाट जातिकी नहीं रही है । इसमें अनेक भेद-प्रभेद और उनमें परस्पर एक जातिपनेका व्यवहार नहीं था । इससे इस जातिकी जो हानि हुई है उसकी कल्पना करनेमात्रमें रोगट लगे हो जाते हैं ।

पहले हम ऐसी कल्पना भी नहीं करते थे कि इस जातिके भीतर अठसत्ताके सिवाय अन्य और भी भेद हैं, किन्तु इन भेदोंको देखनेसे अवश्य ही हम यह जान पाये हैं कि इस जातिके भीतर और भी भेद रहे हैं । बहुत संभव है कि इन उपभेदोंके भीतर बेंटी व्यवहार और रोटी-व्यवहारका भी संबंध नहीं रहा होगा ।

हम बहुत समय पहले सिरोंजेके जिन-मन्दिरोंमें स्थित जिन-प्रतिमाओं आदिके लेख लेनेके लिए गये थे । हमें स्मरण आता है कि वहाँके बड़े मन्दिरकी मूल वेदीमें एक प्रतिमा हमने ऐसी भी देखी थी जिसपर कि मूर्तिलेखमें छःसत्ता यह नाम अंकित था । उसके बाद अन्य स्थानों सम्बन्धी पच्छीमों जिन-मन्दिरोंके मूर्तिलेख और शास्त्रोंके लेख हमने लिखे हैं, परन्तु उनमें ऐसा एक भी मूर्तिलेख या शास्त्रोंमें प्रशस्ति लेख नहीं मिला जिसमें छःसत्ता यह नाम आया हो ।

दो सत्ताको सूचित करनेवाले मूर्तिलेख या शास्त्रोंके प्रशस्ति लेख तो हमारे देवनेमें कहीं आये ही नहीं । हाँ, श्री जिनवारण-तरणके अनुयायियोंमें दो सत्ता अवश्य रहे हैं । चौसत्ते समर्थोंसे ये भिन्न हैं । चौसत्ता परवारोंके विषयमें अवश्य ही हमें कुछ कहना है ।

पन्द्रहवीं शताब्दीके पूर्व ये सब चौसत्ता भाई मूर्तिपूजक रहे हैं, किन्तु इन सब चौसत्ताओंमें श्री जिन-तारणतरणके उत्पन्न होनेके बाद, ये सब पूरेके पूरे चौसत्ता तारण स्वामीके अनुयायी बन गये । इसका कोई न कोई सामाजिक कारण अवश्य होना चाहिये ।

कहते हैं कि आजसे लगभग ६०० वर्ष पूर्व सागरमें परवार सभाका अधिवेशन हुआ था । उसमें पूरे समैया समाज इन बातके लिए राजी था कि हम सबको मिलाकर परवार जातिका एक संगठन बना लिया जाय । किन्तु उस समय परवार समाजके जो प्रमुख महानुभाव थे वे बिना शर्त उन्हें मिलानेके लिए तैयार नहीं हुए । इसका जो फल निष्पन्न हुआ वह सबके सामने है ।

ऐसा ही एक प्रयत्न सन् १९२६-२७ में हमने भी किया था । मल्हारगढ निसईजीका मेला था । आगासौदके सेठ मन्सुलालजीके विशेष आग्रहपर हम उस मेलेमें सम्मिलित हुए थे । उस समय स्थिति यह थी

कि परिवार भाई-बहन मेलेके समय निमन्त्रण मिलनेपर भी पक्के खान-पानमें सम्मिलित नहीं होते थे। किसी प्रकार पुनः निमन्त्रण दिलवाकर हम उन्हें पंक्ति-भोजनमें ले गये, क्योंकि हम यह अच्छी तरह जानते थे कि जब तक दोनों ओरके भाई-बहन एक साथ उठेंगे-बैठेंगे नहीं, एक साथ पंक्ति-भोजनमें सम्मिलित होंगे नहीं, तबतक इन सबको मिलाकर एक करना सम्भव नहीं है। यद्यपि उस समय हमने अपनी युक्तिसे पंक्तिभोजनमें सबको अवश्य मिला दिया था पर ऐसे प्रयत्नोंसे जो इष्ट फलकी प्राप्ति होनी चाहिये, उससे पूरा समाज अभी भी वंचित है। अब तो सबका मिलकर एक संगठन बन जाय इसकी किसीको चिन्ता भी नहीं है। चिन्ता हो क्यों, समाजका ह्रास कल होना था तो आज हो जाय, उससे हमारा क्या बनता-बिगड़ता है? आजसे लगभग दो हजार वर्ष पूर्व स्वामी समन्तभद्रने पुरं जैनसंघके सामने एक आदर्श रखा था—“न चर्मो धार्मिकैः विना”, पर मालूम पड़ता है कि समाजने उसप चलना सीखा ही नहीं।

अब देखना यह है कि इस भेदका मूल कारण क्या है? ऐसी कौन-सी अड़चन है जो इस समाजको एक करनेमें आड़े आती है। आगे उसीपर सांगोपाग विचार किया जाता है—

सोलहवीं शताब्दीके प्रारम्भमें श्री जिनतारण तरण प्रमुख सन्त हो गये हैं। इनके माता-पिता चौसखे परिवार थे। वे (वलहरी (पुष्यावती) नगरके रहनेवाले थे। पिताका नाम गढ़ा साहु और माताका नाम बीरथी था। श्री जिनतारण-तरणका शिक्षण चन्देरीमें भट्टारक देवेन्द्रकीर्ति और उनके शिष्य भ० त्रिभुवनकीर्तिकी देख-रेखमें हुआ था। लगता है कि भट्टारक श्रुतकीर्ति इनके सहाध्यायी थे। यदि श्रुतकीर्ति आयुमें बड़े रहे हों, तो उनके पास भी उन्होंने प्रारम्भिक शिक्षा ली हो तो कोई आश्चर्य नहीं।

इनका पूरा जीवन अध्यात्म रससे ओत-प्रोत रहा है। गुरुओंके सन्निकट उन्होंने उसीकी शिक्षा पाई थी और उमोके लिए वे जीवित रहे और उसीका गान करने हुए उन्होंने इहलौलाको समाप्त किया।

उनकी ममा घ महाराजज जिस स्थानपर हुई थी वहां स्मारक स्वरूप एक छतरी बनी हुई थी। वह अब उसी रूपमें तो नहीं है। कहते हैं कि उसके चारो ओर बारहदरी बना दी गई है। पर जिस रूपमें वह छतरी थी वह उसी रूपमें न रह सकी। इसका जो भी कारण रहा हो। छतरीमें कोई-न-कोई ऐसा चिह्न अवश्य होना चाहिये जो उस पुण्य मूर्ति सन्तका स्मरण करानेमें सहायक माना जाये।

उनके द्वारा प्ररूपित १४-१५ ग्रन्थ माने जाते हैं। उनमें एक “तारणश्रावकाचार” भी है। यह श्रावकाचा की प्ररूपणा करनेवाला महत्त्वपूर्ण ग्रंथ है। इसमें परमार्थ स्वरूप देव, गुरु और शास्त्रका सुन्दर विवेचन किया गया है। इसकी गाथा ७५ में जैसे कुगुल्को ही अगुल कहा गया है वैसे ही ६० और ६१ क्रमाककी गाथाओंमें कुदेव और अदेव इनको एक माना गया है। ६१ क्रमाककी गाथामें इसी बातको स्पष्ट करते हुए अनेक अर्थात् कुदेवको संगतिका निषेध भी किया गया है।

फिर भी कुछ भाई इसका विपरीत अर्थ करके जिनविम्बकी पूजाका सर्वथा निषेध करते हैं। यदि उनकी इस बातको ठीक मान लिया जाय तो शास्त्रपूजा और चंथ्यालयोंमें उनकी स्थापना नहीं बन सकती है। जैसे शास्त्र अक्षरात्मक और शब्दात्मक संवेत द्वारा आत्मा और परमात्माका बोध करानेमें सहायक होते हैं, वैसे ही जिनविम्ब भी उस परमात्माका ज्ञान करानेमें समर्थ होते हैं जिनके माध्यमसे यह संसारी प्राणी ज्ञानानन्दस्वरूप अपने आत्माका अनुभव करनेमें समर्थ होता है।

स्वामीजीने कही भी जिनपूजाका निषेध नहीं किया है। जो भव्यजीव समन्वयरणमें जाते हैं, उन्हें भी आँखोंसे सौम्यमूर्तिस्वरूप आत्माके दर्शन न होकर शरीरके ही दर्शन होते हैं। फिर भी भव्य जीव उसे माध्यम बनाकर कर्मकलकसे भिन्न ज्ञानानन्दस्वरूप अपने आत्माके दर्शन कर लेते हैं। आलम्बन क्या है यह मुख्य नहीं।

वह आलम्बन जड़ भी होता है और चेतन भी । इससे क्या ? लोकमें जिसने भी निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्धको जाना है वह यह अच्छी तरहसे जानता है कि कार्यकी सिद्धि जड़को निमित्तकर भी होती है और चेतनको निमित्तकर भी होती है । कार्यकी सिद्धि मुख्य है ।

इसी बातको ध्यानमें रखकर आगममें आलम्बनको चार भागोंमें विभक्त किया गया है—द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव । कार्य सिद्धिमें निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्धवश कोई भी द्रव्य निमित्त बन जाता है । अंत्यालय क्या है ? जड़का परिणाम ही तो है । पर उसे निमित्तकर विवेकी पुरुष धर्मका साधन करते ही है । क्षेत्र कहनेसे शिखरजी, गिरनारजी तथा निसईजी आदिका ग्रहण होता है । तो वे भी धर्मसाधनके निमित्त हैं । कालसे २४ तीर्थंकरोंके पाँचों कल्याणकों की तिथियों, स्वामीजीके जन्मदिन आदिका ग्रहण होता है । पंचामसे इन तिथियोंको जानकर उस दिन सभी भाई-बहिन व्रत-उपवास आदि द्वारा धर्मकी आराधना करते ही है । भावोंकी बात स्पष्ट ही है । इस प्रकार हम देखते हैं कि प्रयोजनके अनुसार धर्म साधनमें व्यवहारसे जड़-चेतन सभीकी उपयोगिता है । स्वामीजीने इसी बातको ध्यानमें रखकर पण्डितपूजामें लिखा भी है—

एतत्सम्यक्त्वपूज्यस्य पूज्य-पूजा समाचरेत् ।

मुक्तिश्रियं पथं शुद्धं व्यवहार-निश्चयशाश्वतम् ॥३२॥

ऐसे यथार्थ पूज्य पंचपरमेष्ठीकी पूजा करनी चाहिये । यह शाश्वत मुक्तिधीको प्राप्त करनेके लिये व्यवहार-निश्चयस्वरूप मोक्षमार्ग है ॥३२॥

स्वामीजीने अपने उपदेशों द्वारा इसी मार्गका उपदेश दिया है इसमें सन्देह नहीं है । उन्होंने व्यवहारको सर्वथा गौण नहीं किया है ।

फिर भी परवार समाज और समैया समाज एक होकर इन दो भागोंमें विभक्त क्यों हो गये ? इसका मूल कारण अव्याप्त नहीं है; किन्तु मात्र व्यवहार मार्गकी अनभिज्ञता ही इसका मूल कारण है । जिन तारण-तरण श्रावकाचारमें दो गाथाएँ आती हैं जो इस प्रकार हैं—

अशुद्धं प्रोक्तं चैव देवल देव पि जानते ।

क्षेत्र अनन्त हिडंते अदेवं देव उच्यते ॥३१०॥

देहह देवल देवं च उवइट्टो जिनवारेहेहि ।

परमेष्ठी संजुतं पूजं च मुद्धसम्यक्तं ॥३२५॥

लगभग इसी प्रकारकी एक गाथा योगसारमें भी आई है । वह इस प्रकार है—

तिस्थहि देवल देउ णवि इम मुद्धेवल वुत्तु ।

देहदेवल देउ जिणु एहउ णाणि णित्तु ॥

यह तो स्पष्ट है कि जब योगसारकी गाथा स्वाश्रित ध्यानके सम्बन्धमें उसमें दी गई है । ऐसी अवस्थामें श्री जिनतारण-तरण श्रावकाचारमें जो एक दो गाथाएँ आयी हैं वे क्या स्वाश्रित ध्यानके सम्बन्धसे आई हैं या क्या बात है इसे स्पष्ट समझे बिना यह समस्या हल नहीं हो सकती ।

‘योगसार’ तो ध्यान विशेषकी प्रणुषणा करनेवाला ग्रन्थ है । किन्तु वही स्थिति श्री जिनतारण-तरण श्रावकाचार की नहीं है । वह मुख्यतया श्रावकोंकी अन्तरंग परिणामोंके अनुरूप बाह्य क्रियाकी प्ररूपणा करनेवाला ग्रन्थ है । ऐसी अवस्थामें उग्रमें देवता (मन्दिर) में स्थित देवको अशुद्ध कहनेका क्या कारण हो सकता है ? क्या इसका यह अर्थ है कि श्री जिन मन्दिरमें जिनदेवके प्रतिविम्बकी स्थापना न की जाय । यदि इसका

यह अर्थ किया जाय कि श्री जिन तारण-तरणने इस द्वारा श्री जिनमन्दिरमें जिनबिम्बकी स्थापनाका सर्वथा निषेध किया है तो फिर उन्हें उसे अशुद्ध न कहकर अपनी उक्त गाथामें उसका सर्वथा निषेध करना चाहिये था। पर उन्होंने ऐसा न लिखकर उसे अशुद्ध कहा है। इसलिये यह सबाल खड़ा हो जाता है कि आगममें अशुद्ध और शुद्ध शब्दोंका प्रयोग किस अर्थमें किया गया है।

सबाल मार्मिक है। इस प्रकार गहराईसे विचार करनेपर यह स्पष्ट हो जाता है कि आगममें जहाँ भी 'अशुद्ध' शब्दका प्रयोग हुआ है वह या तो परके आलम्बनसे विवक्षित वस्तुके समझनेके अर्थमें हुआ है या फिरसे पदार्थोंको मिलाकर एक कहनेके अर्थमें हुआ है। तथा 'शुद्ध' शब्दका प्रयोग अन्यको बुद्धिमें गौणकर जो वस्तु मूलमें जैसी है उसे उसी रूपमें देखनेके अर्थमें हुआ है या फिर केवल अकेली वस्तुके अर्थमें हुआ है।

अब देखना यह है कि यहाँ जो श्री जिन तारण-तरणने उक्त गाथामें 'अशुद्ध' शब्दका प्रयोग किया है, सो किस अर्थमें किया है? विचार कर देखा जाय तो इससे यह अर्थ स्पष्ट हो जाता है कि इस गाथामें उन्होंने पर अर्थात् जिन-बिम्बके आलम्बनसे अपने स्वरूपके जाननेके अर्थमें ही 'अशुद्ध' शब्दका प्रयोग किया है। इससे यह सुतरा फलित हो जाता है कि गाथासे आया हुआ 'अशुद्ध' शब्द असद्भूत व्यवहारको ही सूचित करता है। वे उस द्वारा ऐसे व्यवहारका निषेध नहीं कर रहे हैं, किन्तु उनका कहना है कि ऐसे व्यवहारके कालमें भी अपनी दृष्टि पर आलम्बनको गौण कर निश्चय पर रहनी चाहिये। तभी वह क्रिया यथार्थ कही जा सकेगी; अन्यथा निर्मई आदिको तीर्थ मानना निरर्थक हो जायगा।

यह तो चर्यानुयोगका ग्रन्थ है, फिर भी इसमें किसी भी क्रियाकी जो व्याख्या की गई है वह अध्यात्मपरक ही की गई है। इससे उस क्रियाका करना निरर्थक नहीं जाना जा सकता है। उदाहरणार्थ—
अनस्तमित किमे कहना ? इसकी व्याख्या करते हुए वे लिखते हैं—

अनस्तमितं कृतं येन मनवचकाययोगभिः।

शुद्धं भावं च भावं च अनस्तमितं प्रतिपालनम् ॥२९८॥

जिनने मन, वचन और काय इन तीनों योगोंके द्वारा शुद्धभावकी भावनाकी उसने अनस्तमित किया। यह अनस्तमितका पालन है।

यह श्री जिन तारण-तरणका कथन है। क्या इस परसे हम यह अर्थ फलित करें कि शुद्ध भावना करना ही अनस्तमित धर्म है। विचार कर देखा जाय तो वे इस द्वारा शुद्ध भावना करनेका उपदेश अवश्य दे रहे हैं, उस कालमें होनेवाली क्रियाका निषेध नहीं कर रहे हैं।

यह एक उदाहरण है। इससे हम यह अच्छी तरह जानते हैं कि स्वामीजीके कथन करनेकी शैली ही अध्यात्मपरक रही है। किन्तु इससे कोई यह माने कि उन्होंने व्यवहारका सर्वथा निषेध किया है, तो यह उनके व्यक्तित्वपर सबसे बड़ा लालन होगा। हम सब उनकी महत्ताको जानते-मानते हैं। अब समय आ गया है कि हम सब उनके व्यक्तित्वको उजागर करें, उसपर आवरण डालनेकी चेष्टा न करें।

यह हमारी आचार-व्यवहार विषयक सबसे बड़ी भूल है कि जो हमारे परिवारके एक अंग है, उनको हमने दूर कर दिया। अब समय आ गया है कि हम सब एक हो जाय। इसके लिये जितने सैल्यालय हैं, उनको हम स्वाध्याय मन्दिर मानकर स्वीकार करें और जितने जिनमन्दिर हैं, उन्हें वे धर्मायतन मानकर अंगीकार करें।

मोरटिया और गांगड परबारोंका क्या हुआ ? यह अबतक इतिहास और अनुसन्धानकी वस्तु बनकर रह गई है। पद्मावती पोरवाल (परवार) अभी भी हमारे अंग बने हुए हैं। मात्र उन्हें अपने पास लाने भरकी आवश्यकता है। वे और हम यह नहीं जानते कि हम सबका एक ही वंश है और वह है—पौरपाटवंश।

गोत्र ५

गोत्र शब्द अनादि है। आठ कर्मों में भी गोत्र नामका एक कर्म है। इसे आगम में जीवविपाकी कहा गया है। और इस परसे यह अर्थ फलित किया गया है कि परम्परासे आये हुए आचारका नाम गोत्र है। उच्च आचारकी उच्चगोत्र संज्ञा है और नीच आचारकी नीचगोत्र संज्ञा है। साथ ही आगम में इसके सम्बन्धमें यह भी लिखा है कि नीचगोत्र एकान्तसे भवप्रत्यय है और उच्चगोत्र परिणामप्रत्यय होता है। इससे यह अर्थ फलित किया गया है कि यदि कोई नीचगोत्री मनुष्य हो और वह उच्च आचारवालोंकी संगति करके अपने जीवनको बदल ले तो वह मुनिधर्मको स्वीकार करते समय उच्चगोत्री हो जाता है। मात्र उच्चगोत्री आचारकी दृष्टिसे कितना भी गिर जाय, फिर भी वह उच्चगोत्री ही बना रहता है।

गोत्रकर्मका यह सिद्धान्तिक अर्थ है, इसका एक सामाजिक रूप भी है। किसी भी समाजके निर्माणमें इसका विशेष ध्यान रखा जाता है। कहते हैं कि जैन समाजके भीतर जितनी भी उपजातियाँ बनी हैं वे सब उन्हीं कुटुम्बोंकी लेकर बनी हैं जो आचारकी दृष्टिसे लोकप्रसिद्ध रहे हैं। इसका मूल कारण जैन आचार है, क्योंकि कोई भी कुटुम्ब जैनाचारकी दीक्षामें दीक्षित हो और वह हीन आचारवाला हो, यह नहीं हो सकता।

इस दृष्टिसे हमने पौरपाट अन्वयके भीतर जो गोत्र प्रसिद्ध हैं, उनके विषयमें गहराईसे विचार किया है कि वे सब गोत्रवाले कुटुम्ब मुख्यतया क्षत्रिय अन्वयसे सम्बन्ध रखनेवाले रहे हैं। पौरपाट अन्वयमें जो १२ गोत्र प्रसिद्ध हैं, उनके नाम हैं—

(१) गोइल्ल, (२) वाछल्ल, (३) वासल्ल, (४) वाझल्ल, (५) कासिल्ल, (६) कोइल्ल, (७) लोइल्ल, (८) कोछल्ल, (९) भारिल्ल, (१०) माडिल्ल, (११) गोहिल्ल और (१२) फागुल्ल।

अब देखना यह है कि इन गोत्रोंके पीछे कोई इतिहास है या ब्राह्मणोंमें प्रसिद्ध गोत्रोंको ध्यानमें रखकर ही इस अन्वयमें गोत्रोंके ये नाम कल्पित कर लिये गये हैं। प्रश्न मार्मिक है। आगे इसी पर विचार किया जाता है।

यह तो सुप्रसिद्ध बात है कि ब्राह्मण सदासे जैनधर्मके विरुद्ध रहे हैं। क्योंकि ब्राह्मण धर्ममें जहाँ परा-बलम्बनके प्रतीक स्वरूप ईश्वरवादकी प्राणप्रतिष्ठाकी गई है वहाँ जैनधर्म स्वावलम्बनप्रधान धर्म होनेसे उसमें सदासे ही व्यक्त स्वार्थ्यकी प्राणप्रतिष्ठा हुई है। ऐसी अवस्थामें जैनधर्ममें दीक्षित होनेवाले कुटुम्ब ब्राह्मणोंके गोत्रोंका अनुसरण करेंगे, यह कभी भी सम्भव नहीं दिखाई देता। इसलिये यह तो निश्चित है कि इन गोत्रोंके नामकरणमें इस अन्वयने ब्राह्मणोंका भूलकर भी अनुकरण नहीं किया है। इस परसे यह सहज ही समझमें आ जाता है कि इस अन्वयके इन गोत्रोंके नामकरणमें क्षत्रियोमें प्रचलित गोत्रोंको अपनाया गया है। इस परसे यदि यह निष्कर्ष फलित किया जाय कि जिन क्षत्रिय कुलोंमें जैनधर्मको अंगीकार किया उनके जो गोत्र रहे हैं, वे ही गोत्र इस अन्वयमें रूढ हो गये हैं, तो कोई अत्युक्ति नहीं होगी।

उदाहरणार्थ जिन गुहिलवंशीय क्षत्रिय कुलोंमें जैनधर्म अंगीकार किया उन्हीं ही गोहिल्ल गोत्रीय पौरपाट कहा गया है। यह एक उदाहरण है। इसी प्रकार इस अन्वयमें प्रसिद्ध अन्य गोत्रोंके विषयमें भी जानना चाहिये।

प्राग्वाट इतिहासके अध्ययनसे पता लगता है कि प्राग्वाट अन्वयमें राठोड़, परमार, चौहान आदि अनेक वंशके क्षत्रिय जिनधर्मको स्वीकार कर दीक्षित हुए थे। सोलंकी क्षत्रियोसे तो इस अन्वयका निकटका सम्बन्ध रहा ही है। इसलिये ऐसा लगता है उनमें जो गोत्र प्रसिद्ध रहे हैं, कुछ शब्द भेदसे वे ही गोत्र पौरपाट

बंधमे भी प्रचलित हो गये हैं; जैसे—बीहानोंमें कासिद्रा गोत्रकी एक शाखा रही है। मालूम पड़ता है कि उसीने पौरपाट अन्वयमें कासिल्ल गोत्र प्रसिद्ध हुआ है। इसी प्रकार बहुतेसे राठोड़ कासव गोत्री थे। इसलिये इस गोत्रके जिन राठोड़ बन्धुवोंने जैनधर्मके साथ पौरपाट अन्वयको स्वीकार किया उनमें बासल्ल गोत्र प्रसिद्ध हुआ। इसी प्रकार परमारोंमें भी गोयल गोत्र प्रसिद्ध रहा है। इसलिये इस गोत्रके जिन परमारोंने इस अन्वयको स्वीकार किया, वे गोइल्लगोत्री कहलाये। ये कतिपय उदाहरण हैं। अन्य गोत्रोंके सम्बन्धमें भी इसी न्यायसे विचार कर लेना चाहिये।

तात्पर्य यह है कि जैन धर्मसे क्षत्रियोंका निकटका सम्बन्ध रहा है। इसलिये उनका समय-समय पर जैनधर्ममें दीक्षित होना स्वाभाविक था। यह स्थिति ऐसे कई अन्वयोंकी रही है। इसलिये उक्त गोत्रवाले जिन क्षत्रियोंने जैनधर्मको स्वीकार किया, प्रदेश भेद आदिसे वे अनेक अन्वयोंमें विभक्त होते गये। यहाँ प्रसंगवश हम एक ऐसी सूची दे रहे हैं जिनमें शब्द भेद किये बिना या थोड़े-बहुत फरकसे कई अन्वयोंमें उक्त गोत्र पाये जाते हैं—

परवार	चरनागरे	गहोई	अप्रवाल
१. गोहिल्ल	गोहिल्ल	गायल, गंगल, गालव	गोभिल
२. गोइल्ल	गोइल्ल	गोल, गोयल, गोभिल	गोयल
३. वाछल्ल	वाछल्ल	वाछल, वाछिल, वारिछल	वत्सिल
४. बासल्ल	बासल्ल	काछल, काछिल, काच्छिल	कासिल
५. वांझल्ल	वांझल्ल	बादल, बंदिल, बदल	
६. कासिल्ल	कासिल्ल	काठल, काठिल, काच्छिल	
७. कोइल्ल	कोइल्ल	काहिल, काहल, कौहिक	
८. खोइल्ल	खोइल्ल	कासिल, कासिव, कासव	
९. कोछल्ल	कोछल्ल	कोछल, कोशल, कोच्छल	
१०. भारिल्ल	भारिल्ल	भाल, भारिल, भूरल	
११. भाडिल्ल	भाडिल्ल	जैतल	माडल
१२. फागुल्ल	फागुल्ल	बादरायण या सिंगल	

इसी सूचीपर दृष्टिपात करनेसे यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि किसी समय पौरपाट (परवार) और चरनागरे एक रहे हैं। गहोई अन्वयकी भी लगभग वही स्थिति है। यद्यपि इस अन्वयमें दो गोत्र ऐसे अवश्य हैं जो न तो पौरपाट अन्वयमें पाये जाते हैं और न ही चरनागरे अन्वयमें ही पाये जाते हैं। शेष सब गोत्र उक्त दोनों अन्वयोंसे मिलते-जुलते हैं। इससे ऐसा लगता है कि गहोई अन्वय यद्यपि जैन तो अवश्य रहा है। पर बादमें जब उस अन्वयने जैनधर्म छोड़ दिया तो धीरे-धीरे वह गोत्रोंके मूल नामोंको भूलने लगा और इस प्रकार इन गोत्रोंका मूल नाम क्या है, इसकी जानकारी न रहनेसे उसमें गोत्रोंके नामोंके स्थानमें तत्सम अनेक शब्द प्रयोगमें आने लगे। इतना ही नहीं, दो गोत्रोंके नामोंमें बदल भी हो गया।

मैं 'गहोई समाचार'का सितम्बर १९७० का १२वां अंक देख रहा था। उसके पृ० २१-२३ पर क्या गहोई और चरनागरे जैन कभी एक थे ?' एक लेख पढ़ रहा था। लेखक श्री डॉ० गंगाप्रसाद वरसैयाँ रायपुर हैं, उन्होंने अपने उक्त लेखमें जनगणना विभागके उपसंचालक श्री भोलाप्रसाद जैन एवं उनके पण्डित श्री

जयकुमार राजेन्द्रप्रसादसे भेंट होने पर उनके कथनानुसार जो कुछ लिखा है उसका सार यह है कि 'गहोई समाजके जो बन्धु जैनधर्मकी विशिष्टताओसे आकर्षित होकर उसे स्वीकार किया, वे अपने आचरण, चरित्र तथा साधनामें सबसे आगे थे, अतः उनका गहोई नाम बदल कर 'चरनागर' कर दिया गया।

उक्त दोनों महाशयोंके कथनानुसार यह घटना श्री जिनतारण-तरणके कालकी है। अब देखना यह है कि इसमें कितनी सच्चाई है। यह तो ऐतिहासिक सत्य है कि अह्वारक्षेत्रमें जो भगवान् शान्तिनाथका मन्दिर और लज्जासन जिनबिम्ब है, वह गृहपति (गहोई) वंशके द्वारा निर्मापित हुआ है। इसका वि. सं. है। इसी प्रकार बानपुरके बाह्य भागमें जो जिनमन्दिर निर्मापित होकर उसमें जिनबिम्ब विराजमान है, वे भी इस वंशके द्वारा निर्मापित हुए हैं। उनका सम्बन्ध लगभग वही है। इससे इस नामके साथ ही गहोईयोका जैन होना १५-१६वीं शताब्दीसे पहले ही सिद्ध होता है। नाम बदले नहीं और जैन रहा। अब, इसमें हम कोई बाधा दिखाई नहीं देती।

दूसरे गहोईयोके सब गोत्र चरनागरोंमें नहीं पाये जाते। जैतल और बादगणय ये दो गोत्र ऐसे हैं जो मात्र गहोईयोमें ही रूढ है और इनके विपरीत माडिल्ल और फागुल्ल ये दो गोत्र ऐसे हैं जो पौरपाट (परवार) अन्वयमें भी पाये जाते हैं। तो इससे ऐसा लगता है कि चरनागर पौरपाटों (परवारों) के अति निकट हैं, गहोईयोके उतने निकट नहीं हैं। फिर भी इन तीन जातियोका उद्गम कभी ऐसे क्षत्रियोंमें हुआ है। जिनमें ये गोत्र प्रसिद्ध रहे हैं।

वर्तमानमें 'मूल' के अर्थमें 'मूर' या 'शाव' शब्द प्रचलित है। अब देखना यह है कि पौरपाट (परवार) अन्वयमें जो १४४ मूल प्रसिद्ध हैं, वे क्या हैं? पिछली बार सोनगढमें जो पंचकल्पयुक्त प्रतिष्ठा हुई थी, उसमें हमारे सिवाय श्री जगन्मोहनलालजी आदि विद्वान् भी सम्मिलित हुए थे। इसी प्रसंगसे एक दिन कानजी स्वामीके कुटुम्बके भाई-बहन उमरालामें कहसि आकर बसे थे—इस बातका उल्लेख करते हुए उम गाँव का नाम लिया गया था जो उनका 'मूल' गाँव रहा है। इससे दो बातें निश्चित होती हैं। एक तो यह कि पौरपाट (परवार) अन्वयका विकास मूलमें गुजरातके उस भागमें हुआ है जो 'प्रागवाट' कहा जाता है। दूसरी उमसे यह बात फलित होती है कि जिस ग्राम, कस्बा या नगरमें आकर जो कुटुम्ब इस अन्वयमें दीक्षित हुए हैं उनका 'मूल' वही स्वीकार कर लिया गया है। इसका यह अर्थ हुआ कि महाराष्ट्रमें जिस अर्थमें 'कर' शब्दका प्रयोग किया जाता है, उसी अर्थमें पौरपाट अन्वयमें 'मूल' शब्दका प्रयोग किया जाता है।

इस अन्वयके समान बुंदेलखण्डमें एक गहोई और दूसरे चरनागर अन्वय भी निवास करते हैं। परन्तु उनमें 'मूल' के स्थानमें 'आंकेने' प्रचलित है। ये आंकेने क्या है, इस पर जब ध्यान दिया जाता है, तो उनको देखने से मालूम पड़ता है कि उनमें कुछ नाम तो ऐसे हैं जिनसे गाँव विशेषकी सूचना मिलती है। कुछ नाम ऐसे हैं, जिनसे व्यापार विशेषकी सूचना मिलती है और उनमें कुछ नाम ऐसे भी हैं जो सम्मानसूचक मालूम पड़ते हैं। किन्तु यह स्थिति पौरपाट अन्वयकी नहीं है। इससे ऐसा लगता है कि पौरपाट अन्वय उम कालका अवशेष है जब इस देशमें गणतन्त्र प्रचलित था। कौटिल्यने ऐसे मंगठनोंको 'वाताशस्त्रोपजीवी' लिखा है। मालूम पड़ता है कि पहले इन तरहसे बने विभिन्न संगठन कृषि, वाणिज्य और पशुपालन आदिमें अपनी आजीविका करते हुए अपने अन्वयकी रक्षाके लिये शास्त्र भी धारण करते थे। किन्तु धीरे-धीरे राजनैतिक स्थितिमें परिवर्तन होने पर इनमें शास्त्र धारण करना न रहकर केवल आजीविकाके मात्र अन्य साधन रह गये।

यहाँ यह कहा जा सकता है कि ऐसे अन्वयोंमें क्षात्रवृत्तिको छोड़कर मात्र वातात्मिकको ही क्यों स्वीकार कर लिया? समाधान यह है कि जब धीरे-धीरे अन्वयों (गणों)की स्वाधीनता छिन कर एकतन्त्र राज्योंका

उदय हो गया तब उन्होंने आजीविकाके साधनके रूपमें कृषि, पशुपालन और वाणिज्यको स्वीकार करना ही उचित समझा।

कुछ मनीषी कहते हैं कि जैनधर्म अहिंसा प्रधान धर्म है, इसलिये अहिंसाके साथ क्षात्रवृत्तिका मेल नहीं बैठता। पर यह उनकी कौरी कल्पनामात्र है। इतिहास इसका साक्षी है। मौर्य चन्द्रगुप्त भारतका प्रथम सम्राट् था यह सुविदित सत्य है। समय-समय पर और भी अनेक राजा-महाराजा हुए हैं जिन्होंने क्षात्रधर्मका गुन्दर निर्वाह करते हुए अपने राज्यमें सुव्यवस्था बनाये रखी है। धर्म इसमें बाधक नहीं है। संकल्प पूर्वक हिंसा आदिको त्याग देना गृहस्थ धर्मका लक्षण है। चोर, डाकू और समाजविकृष्ट आचरण करनेवालोंसे समाजकी रक्षा करना क्षात्रधर्मका प्रमुख लक्षण है। यही कारण है कि जो जैनधर्मका पालन करते हुए शस्त्र धारण कर समाजकी रक्षा करता है, वह समाजमें महनीय माना जाता है।

यह हमारे पूर्वजोंके जीवनकी एक झंकाई है। इससे पीरपाट अन्वयको अनेक गणोंमें विभक्त कर उसका संगठन किस प्रकार किया गया था, उसका पता लगता है। यह (पीरपाट) अन्वय १२ गोत्रोंमें विभक्त था, यह तो हम पहले ही बतला आये हैं। अब देखना यह है कि प्रत्येक गोत्रके अन्तर्गत जो १२, १२ मूल गिनये गये हैं वे कौन-कौन हैं आगे इसकी सूची दी जाती है—

गोत्र	परवारबन्धु	जबलपुर	अशोकनगर
गोहिल्ल	सुहला, उदया, गाहे, बार, छिनए, कठोरा, बडे मारण, दुहाए, शमला महुडिम्म, ताखा, नगाडिम्म।	सहारमडिम्म, माहो, अंधियारों वारू, किडमा, बडोमारण ममला र्हारो, अंडेला, छितरा नगाडिम्म, उका	जबलपुर और अशोक नगरके मूल मिलते-जुलते हैं
गोहल्ल	बैसाख, सोला, करकच, खारल्ले, बरहद, गोसिल्ल, गांगरो, गोधु, झाठी, चाची, छोडव, वारी।	वारद, गोसिल, गोडू, किर-किच, चादे, सिदुआ, छोडा, बैसाखिया, वार, सहोला, खराइच, गागरे	जबलपुरके और अशोक नगरके मूल एक ही हैं।
वाछल्ल	पंचलौर, नाहछ, छमछल, पाहू, छोटा, रकाडिम्म कदोहा, बडोसर, अहिषाडिम्म कठोहा, जगोसर, नागच।	घमाछल, छोहर, भाभरी, भभारों, बहुहठी किठोवा, अओडिम, पंचरतन, कदोहा, सांझी, बडेसुर, नारद, बडेसुर देदा, डुही, डेरिया, धतकत, चन्द्राडिम्म, दका, रामडिम्म, कठा सकेसर, सदावदा वाला	मात्र कवितामें बहुहठी है और अर्थमें बहुहठी है।
ड्याडिम्म	देदा, डेरिया, ड्याडिम्म, डुही, चन्दाडिम्म, रमाडिम्म, अही-डिम्म, रका, वाला, छिनकन, सकेसरा		एक ही है दोनोंके
वांझल्ल	वासो, ईडरी, रकिया, लालू, निहम्मडिला, देवना, सेवती, दुगापत, बीबीकुट्टम, कनहा, उजए, पद्मावत।	बीबीकुट्टम, रकया, बंसी, लालू, एंडरी, वागु, दुगाइच, पथावती, चोतीस्पोती, कनहा, धिलाडिम।	दोनोंके एक ही हैं
कासिल्ल	उजिया, धना, दीपाकर, लोटा, पठवल, सीग, उठा, धघर,	धना, दिवाकर, लोटा, उजया, उठा, डंगारो, सिगा, सिबारी,	कवितामें चोबर अर्थ में चोबर तथा पठ-

	डडिया, डोंगर, सिरवार पधा- बत ।	कोबर, घूंघर, डडिया, पटवार	बारके स्थानमें पटबा छपा है ।
कोइल्ल	पलावत, बुधवारी, चाची, गगाडिम्म, उवाडिम्म, कस- बारी, भामार, पाहूडिम्म, इंगली चिगुली सिधवारो, फटा, पपहद ।	चुचा, चांचरी, पपिद, कठिया, सिसयारी, कुशवाल, विमहा, उदहा, इंदारी, खेंकवार, मिठला, गहोटी	दोनोंके मिले- जुलते हैं ।
कोइल्ल	सेतगागर, कलगा, गडिया, छोडाडिम्म, ख्हारौडिम्म गंगाइ- चडिम्म, वसुहाडिम्म, खटहा- डिम्म, बगहा डिम्म-बोचठ, लुहाइच, वराहन	सेतगागर, ठडिया, मनहारो, किरवार, इंगलीचिगली, कोइल्ल रह्यरो, खरहन, सुराइच, लुहारच, खकोटा, नगाघत	एक ही है
भरिल्ल	विग, खोना, अंग, कुवा, पपुवा, मारू, कुनाडिम्म, भगवत, विगहा, गालेडिम्म, हारूडिम्म ।	भगवंता, विगहा, विग, खोना, इंग, अगा, पुनहोरा, मारू, पहुना, कुवा कुहारी, हिरुडिम्म ।	वही है
माडिल्ल	माडू, रूदा, उदहा, वाहिल- डिम्म, सिकाडिम्म, गमलाडिम्म, बरायचडिम्म, सांझाडिम्म, भटियाडिम्म, भटोहाडिम्म, लालडिम्म, रूपाडिम्म ।	माड, हंसारी, सकती, रोदा, खितवा, बेलाडिम, भटारी, रोंखर, सितावर, स्वतागागर, इंगली, नगाइच ।	भटारो और भटारी दोनों हैं । शेष दोनों एक हैं ।
कोछल्ल	बहुरिया, सर्वछोला, मसता, स्त्रि कुछाछरो, उछिल्ल, गग- बारी, सुपहाडिम्म, बसवाल, चिया, सिरपरो वगुयाडिम्म	बहुरिया, मसो, रेंचा, गंगवा, बसबल, कुछाछरे, सर्वछोला, ध्याइच, सुबहा, ओछल, विसासर, बुधवारी ।	
फागुल्ल	छीनर, मालेडिम्म, भगीली, वराइच, बड़ोहाडिम्म, जाजा- डिम्म, कफाडिम्म, सिहर गांगरो, पुनहीरी, नाहूडिम्म, कप्हा, फागुल्ल ।	सिसारो छोवर, फागुल, कुटहटी रिहारो, कठल, मंगला, बलासदा, पटहारो बुधारी, जजेसुर, वसाइच	

ये बारह गोत्रोंके १४४ मूल (मूल) या शाखा हैं । इनमें बड़ी गडबड़ है ।

जैसा कि हम पहले सूचित कर आये हैं, इस अन्वयके १२ गोत्रोंमेंसे प्रत्येक गोत्रके अन्तर्गत जो १२, १२ मूल हैं वे ग्रामोंके नामोंके आधार पर ही हैं । अर्थात् जिस ग्रामके रहवासी जिस कुटुम्बने इस अन्वयको स्वीकार किया उस कुटुम्बका वही मूल हो गया । इसकी पुष्टिमें हम यहाँ पर एक तुलनात्मक सूची दे रहे हैं । यह इस प्रकार है—

१. ईडरीमूल ईडरछहरमे रहने वालोंका मूल ईडर है ।
२. रक (ख) या मूल रखवाल ग्राम (सौराष्ट्र) में रहनेवालों का मूल रखवाल है ।
३. नारय मूल मारवाड़के मेड़ना जिलेके पार्श्वनाथ मन्दिरमें नारदपुरीका उल्लेख है ।
४. कठिया मूल काठियावाड़के निवासियोंको इस अन्वयमें सम्मिलित होनेपर उनका मूल 'कठिया' प्रसिद्ध हुआ ।

५. दुगायत मूल	दो नदियोंका संगमस्थान (गुजरात) उसके आस-पास रहनेवालोंका मूल दुगायत हुआ ।
६. पद्ममावतमूल	गुजरातके इस शहरमे रहनेवाले ।
७. बंसी मूल	बंसी पहाड़पुर स्टेशनमें रहनेवालों ।
८. बेला	बेला स्टेशन (सीराप्ट) डिम या डिम्बका अर्थ छोटा होता है । बेलाडिम, बेला नामका छोटा ग्राम ।
९. बहेरिया मूल	बहेरिया रोड़ स्टेशन है । बहेरियामें रहनेवाले ।
१०. मांडू	माडलगडका संक्षिप्त नाम मांडू है । यहाँ रहनेवाले ।
११. कुआ	गुजरातमें एक ग्रामका नाम कुआ या पाटना कुआ एक दूसरा गाँव रानकुआ भी है ।
१२. कठा	कठासा स्टेशन (यहाँ रहनेवाले)
१३. पटवा मूला	पटवारा स्टेशन " "
१४. लोटा मूल	लोटासा स्टेशन " "
१५. छना मूल	छना सा स्टेशन " "
१६. बाला मूल	बाला रोड़ स्टेशन, ग्रामका नाम बाला या गुजरात का बल्लापुर ग्राम ।
१७. डेरिया मूल	डेरोन स्टेशन (तत्सम)
१८. डंडिया मूल	डंडिया एक खेलका नाम है उस परसे इस नामसे प्रसिद्ध ।
१९. देदा मूल	दुदा स्टेशन
२०. किड मूल	किडिया नामका नगर है (तत्सम)
२१. घना मूल	घनालडा स्टेशन का नाम इस ग्रामके रहवाली
२२. सर्वछोला मूल	छोला ग्राम " "
२३. उजया मूल	उजेडिया ग्राम (तत्सम) " "
२४. किड मूल	किडिमा नगरका नाम (तत्सम) " "
२५. डेरिया मूल	डेरोन स्टेशन " "
२६. सर्व छोला मूल	छोला स्टेशन " "
२७. गोदू मूल	गोदो ग्राम (गोदो ग्रामः)
२८. तका मूल	टाका टुक्का ग्राम (तत्सम) " "
२९. पयावती मूल	पयावती शहर (गुजरातमें) " "

ये कतिपय मूल हैं । जिनमेंसे कई ग्रामोंके नाम तो गुजरातमें उसी रूपमें पाये जाते हैं । कई मूल ऐसे हैं जिनमें ग्रामका पूरा नाम प्रयुक्त हुआ है । कई मूल ऐसे भी हैं जिनमें ग्रामके प्रारम्भ या अन्तके भागको छोड़कर मूलके रूपमें उसे स्वीकार किया गया है । जैसे 'सत्यभामामें' सत्य पदको छोड़कर 'भामा' पदसे ही सत्यभामाका ग्रहण हो जाता है । कई मूल ऐसे भी हैं जिनमें तत्सम ग्रामके नामसे ही उसका मूल ग्रहण हो जाता है । यदि गुजरात और मेवाड़ प्रदेशके ग्रामोंके पूरे नामोंकी सूचीके आधारेसे मूलोंके नामोंकी खोज की जाय तो बहुत ही कम ऐसे मूलोंके नाम शेष रह जावेंगे जिन मूलोंके नामपर ग्रामोंका नाम वर्तमानमें उपलब्ध नहीं हो सकेगा । उन ग्रामोंका या लोप हो गया होगा या नाम बदल गया होगा ।

निष्कासन

मैं 'प्राग्वाट इतिहास को पूरी तरहसे देख रहा था । उससे ऐसा लगता है कि वहाँके राजाओंसे मिल कर श्वेताम्बरोंने गुजरातसे दिगम्बरोंका निष्कासन कराया था । प्राग्वाट इतिहासमें पृ० १२ और २२० में

लिखा है कि कर्णावती नगरमें दिगम्बराचार्य कुमुदचन्द्र और श्वेताम्बराचार्य देवसूरिके चातुर्मासिके समय दोनों आचार्योंका सम्पर्क होनेपर दोनों आचार्योंने वाद करना निश्चित करके श्वेताम्बर आचार्योंके आग्रह पर दिगम्बर आचार्योंने अनहिल-पुरपत्तनमें गूर्जर सम्राट् सिद्धराज जयसिंहकी विद्वत्यरिषदमें आना स्वीकार कर लिया था।

अन्तमें वि० सं० ११८१ वैसाख सुदी १५के दिन यह वाद प्रारम्भ हुआ। विषय स्त्री निर्वाण रखा गया। वादका निर्णय देनेमें सहायता करनेवाले सभासद् गृहृषि, उल्साह सागर और राम निश्चित हुए। श्वेताम्बराचार्योंको महाकवि श्रीपाल, महापण्डित भानु एवं उदीयमान प्रसिद्ध विद्वान् हेमचन्द्राचार्य सहायता कर रहे थे। दूसरी ओर तीन कृतब दिगम्बराचार्योंकी सहायता कर रहे थे। वादका प्रारम्भ करते हुए देवसूरिने अनेक ज्ञानिनी और अनेक सती स्त्रियोंके उदाहरण प्रस्तुत कर ऐतिहासिक ढंगसे स्त्री मुक्तिके सम्बन्धमें पूर्वपक्ष प्रस्तुत किया। किन्तु दिगम्बराचार्य श्वेताम्बराचार्योंके इस वक्तव्यको सुनकर निस्तेज पड़ गये। ऐतिहासिक ढंगसे प्रस्तुत किये गये उनके वक्तव्यका निरसन नहीं कर सके और इस प्रकार इस वादमें 'प्राग्वाट इतिहासके' अनुसार श्वेताम्बर मतकी विजय हुई। उक्त ग्रन्थमें लिखा है कि देवसूरिने कुमुदचन्द्रके साथ सद्ब्यवहार किया (पृ० २१३)। परन्तु पृ० २२० के अनुसार दिगम्बराचार्य कुमुदचन्द्रको, एक चौरके समान उनका तिरस्कार करके, पत्तनपुरसे बाहर निकाल दिया।

इस विषयपर श्वेताम्बर परम्परामें अनेक ग्रन्थ और नाटक लिखे गये हैं। कुमारपाल प्रतिबोधमें भी इसके सम्बन्धमें विशेष लिखा गया है। श्वेताम्बर मुनि जिनविजयजी अपनी प्रस्तावनामें इस ग्रन्थके वाक्योंको अनूदित करके लिखने हैं कि इस वादके फलस्वरूप दिगम्बरोंका श्रीपुरपत्तनमें प्रवेश निषिद्ध कर दिया गया। उस ग्रन्थमें लिखे गये वचन इस प्रकार हैं—

'वादिदेवसूरिभिः श्रीमदनहिलपुरपत्तने जयसिंहदेवराजस्य राजसभायां दिगम्बरचक्रवर्तिनं कुमुदचन्द्राचार्यवादे निजित्य श्रीपत्तने दिगम्बरप्रवेशो निवारितः।'

इस विषयमें यह श्वेताम्बर ग्रन्थोंका कथन है। किन्तु इसमें कितनी ऐतिहासिकता है यह अवश्य ही विचारणीय है। दिगम्बर परम्परावादी कुमुदचन्द्र अवश्य हुए हैं। वे चतुर्विध पाण्डित्य चक्रवर्ती थे और श्री माघनन्दि सिद्धान्तचक्रवर्तीके पुत्र थे। उन्होंने अपना परिचय देते हुए प्रतिष्ठाकल्पके कनाडी भाषामें लिखे गये टिप्पणमें लिखा भी है। यथा—

श्रीमाघनन्दिः सिद्धान्तचक्रवर्तिनतृभुवः।

कुमुदेन्दुरहं वच्मि प्रतिष्ठाकल्पटिप्पणम् ॥

परन्तु उनका समय १४वीं शताब्दिका प्रथम या द्वितीय पाद है, क्योंकि इनके पिता माघनन्दि सिद्धान्तचक्रवर्तीका समय ई० सन् १२१५ वि० सं० १३२२ निश्चित है। और श्वेताम्बर लेखकोंके अनुसार यह वाद वि० सं० ११८० में हुआ था। इस प्रकार वादके और कुमुदचन्द्रके मध्य लगभग १५० वर्षका अन्तर पड़ता है। इसलिये यहाँ ऐसा समझना चाहिये कि या तो श्वेताम्बराचार्य वादिदेवके समयमें चतुर्विध पाण्डित्य चक्रवर्ती कुमुदचन्द्र हुए हैं। या फिर कुमुदचन्द्रके समयमें वादिदेव हुए हैं। या फिर इन दोनोंका एक समय न होनेसे यह वाद हुआ ही नहीं। केवल अपने सम्प्रदाय, में दिगम्बरोंके प्रति अनास्था उत्पन्न करनेके लिये श्वेताम्बर लेखकों द्वारा दिगम्बर और श्वेताम्बरोंके मध्य वाद हुआ और उसमें वादिदेव सूरिने विजय प्राप्त की ऐसी मन गढ़न्त कल्पना कर ली गई।

यहाँ दो बातें अवश्य ही विचारणीय है कि एक तो यह वाद यदि हुआ है तो सिद्धान्तके आधार पर न होकर बादमें ऐतिहासिक घटनाको आधार क्यों बनाया गया। दूसरे कर्णावतीमें बाद न होकर अनहिलपुरपत्तनमें वादको मूर्तकप क्यों दिया गया। जब कि कुमुदचन्द्र जानते थे कि वर्तमानमें गुजरातका राजा श्वेता-

म्बरोंका पक्षधर है। उसके पास तक श्वेताम्बर आचार्योंकी पहुँच है साथ ही उसका महामात्य भी श्वेताम्बर आम्नायको माननेवाला ही है। ऐसी अवस्थामें उस नगरमें जाकर बादमें विजय पाना कैसे सम्भव है। इसलिए एक तो निष्कर्ष निकलता है कि यह वाद हुआ ही नहीं। दूसरे हुआ भी है तो दिगम्बर आचार्योंको छला गया है। वास्तवमें देखा जाय तो कार्य ही ऐसे थे जिनके कारण जैनधर्म न केवल कर्त्तव्य हुआ, देव-सूरिके अपितु उसका पतन भी हुआ। जिसे इसके कारणोंको जानना हो उसे कनैयालाल मुनशी द्वारा लिखित 'गुजरातनो नाथ' पुस्तक पढ़नी चाहिये। इसी प्रकार इन्हींके द्वारा लिखी गई 'पाटटनी प्रभुना' पुस्तक भी पढ़नी चाहिये। इनके पढ़नेसे ही ज्ञान हो जायगा कि देवसूरिका जीवन कैसा था और उनके गुरु आनन्दसूरि अपनी मोक्षमार्गीकी भूमिकाको छोड़कर राजकारणमें पड़कर कैसे अमानुषिक कार्य करनेमें लगे हुए थे। एक स्थलपर दूसरेसे बातचीत करते हुए वे (आनन्दसूरि) कहते हैं—'मारे हाथे जिन भगवानना शत्रुओं ठेकाने थवानाछे' दूसरी जगह वे कहते हैं—'अमारा धावकोए पाठनथी कंटाळो चन्द्रावती स्थाप्युं अनेअहींया पण तेमनु चाले तो राजाने उठाडी महाजनानुं राज्यस्याप्युं।' आदि। ये हैं आनन्दसूरि के विचार। देवसूरि इनसे भी गये बीते थे। उसमें उदा-सेठका इन्हें बल मिला हुआ था। वह भी इसी विचारका था। इससे यह स्पष्ट ज्ञात होता है कि यह वाद एक नाटक है। जैसे वंसीमें अन्नके लोभसे मछली पत्तती रहती है वैसे ही बादमें न्यायके लोभसे कुमुदचन्द्रको देवसूरिने फंसाया। उद्देश्य इतना ही था कि किसी प्रकार पाटन और उसके आम-पासके प्रदेशसे दिगम्बरोंका निष्कासन किया जाय। जिनको परिस्थिति-वश वहाँ रहना पड़े उनका श्वेताम्बरीकरण किया जाय।

यह तो इतिहासकी साक्षीसे स्पष्ट ही है कि शाखाबन्ध परवार (पीरपाट) तो बहुत कुछ बर्हासे निकल आये थे और धीरे-धीरे वहाँमें निकल कर चन्देरी और उसके आस-पासके ग्रामोंमें बसते रहे हैं। उनके बर्हासे आनेका यह क्रम १६वीं शताब्दी तक चलता रहा है। इस प्रकार चन्देरीको केन्द्र बनाकर बुन्देलखण्डमें बस गये थे। उनमें जो गंगड परवार और सोरठिया परवार बच गए थे उन सभीका ऐसा लगता है कि धीरे-धीरे श्वेताम्बरीकरण हो गया होगा। इनमेंसे बहुतेसे भाई अजेन बन गये हो तो कोई आश्चर्य नहीं, क्योंकि प्रतिगलेबों और ग्रन्थ प्रयत्नियोंके देखनेसे यही निश्चय होता है कि उक्त दोनों प्रकारके परवार श्वेता-बरोके इस मायाजालमें कभी भी नहीं निकल सके और उनका श्वेताम्बरीकरण होकर रह गये। चंदेरी-सिरोज (परवार) पट्ट ७

मूलमधं नन्दि-आम्नायको परम्परामें भट्टारक पद्मनन्दीका जितना महत्त्वपूर्ण स्थान है, उनके पट्टधर भट्टारक देवेन्द्रकीर्तिका उससे कम महत्त्वपूर्ण स्थान नहीं है। इनका अधिकतर समय गुजरातकी अपेक्षा बुन्देलखण्डमें और उससे लगे हुए मध्यप्रदेशमें व्यतीत हुआ है। चंदेरी पट्टकी स्थापनाका श्रेय इन्हींको प्राप्त है। श्री मूलचन्द्र विद्यानदासजी काण्डिया द्वारा प्रकाशित 'सुरत और सुरत जिला दिगम्बर जैन मन्दिर लेख संग्रह' संशुद्ध नाम 'मूर्ति लेख संग्रह' के पृष्ठ ३५ के एक उल्लेखमें कहा गया है कि 'गंधारकी गद्दी टूट जानेसे सं० १४६१ में भट्टारक देवेन्द्रकीर्तिने इस गद्दीको रांदेरमें स्थापित किया। जिसे सं० १५१८ में भट्टारक विद्यानदीजीने सुरतमें स्थापित किया। किन्तु अभी तक जितने मूर्तिलेख उपलब्ध हुए हैं उनसे इन तथ्यकी पुष्टि नहीं होती कि देवेन्द्रकीर्ति १४६१ वि० में या इसके पूर्व भट्टारक बन चुके थे। साथ ही उक्त पुस्तकमें जितने भी मूर्ति लेख प्रकाशित हुए हैं उनमें केवल इनसे सम्बन्ध रखनेवाला कोई स्वतन्त्र मूर्ति लेख भी उपलब्ध

नहीं होता। इसके विपरीत उत्तर भारतमें ऐसे लेख अवश्य पाये जाते हैं जिनसे यह ज्ञात होता है कि इनका लगभग पूरा समय उत्तर भारतमें ही व्यतीत हुआ था। यहाँ हम ऐसी एक प्रशस्ति जयपुरके एक जैन मन्दिरमें स्थित पुष्पात्मव (संस्कृत) की हस्तलिखित ग्रन्थसे उद्धृत कर रहे हैं। इसमें इन्हें भ० पद्मनन्दिका शिष्य स्वीकार किया गया है। प्रशस्ति इसप्रकार है :

सं० १४७३ वर्षे कार्तिक सुदी ५ गुरदिने श्री मूलसंघे सरस्वतीगच्छे नन्दिसंघे कुन्दकुन्दा-चार्यान्वये भट्टारक श्री पद्मनन्दीदेवास्तच्छिष्य मुनिश्री देवेन्द्रकीर्तिदेवा। तेन विजज्ञाया वर्णार्कर्म-क्षयार्थं लिखापितं शुभं।

इस लेखमें इन्हें मुनि कहा गया है। इसके अनुसार यह माना जा सकता है कि इस समय तक ये पट्टर नहीं हुए होंगे। किन्तु मुनि भी भट्टारकोके शिष्य होते रहे हैं। इतना ही नहीं, मुनि दीक्षा भी इन्हींके तत्त्वावधानमें ही जानेकी प्रथा चल पडी थी। मेरा ख्याल है कि वर्तमानमें जिस विधिसे मुनि दीक्षा देनेकी परिपाटी प्रचलित है वह भट्टारक बननेके पूर्वकी मुनि-दीक्षाका रूपान्तर है। इसीसे उसमें विशेष रूपसे सामा-जिकताका समावेश दृष्टिगोचर होता है।

जो कुछ भी हो, उक्त प्रशस्तिसे इतना निष्कर्ष तो निकाला ही जा सकता है कि सम्भवतः उस समय तक इन्होंने किसी भट्टारक गद्दीको नहीं सम्हाला होगा। किन्तु 'भट्टारक सम्प्रदाय' १० १६९ के देवगढ़ (ललितपुर) से प्राप्त एक प्रतिमा-लेखसे इतना अवश्य ज्ञात होता है कि ये वि० सं० १४९३ के पूर्व भट्टारक पदको अलंकृत कर चुके थे।

देवगढ़ बदेल्खण्डमें है और चदेरीके सन्निकट है। साथ ही इनके प्रमुख शिष्य विद्यानन्दी परवार थे। इससे ऐसा तो लगता है कि वि० सं० १४९३ के पूर्व ही चदेरी पट्ट स्थापित किया जा चुका होगा। फिर भी उनकी गुजरातमें भी पूरी प्रतिष्ठा नहीं हुई थी और उनका गुजरातसे सम्बन्ध विच्छिन्न नहीं हुआ था, सूरतके पास रादेर पट्टका प्रारम्भ होना और उसपर उनके शिष्य विद्यानन्दीका अधिष्ठित होना तभी सम्भव हो सका होगा। 'भट्टारक सम्प्रदाय' पुस्तकमें चदेरी पट्टको जेरहट्ट पट्ट कहा गया है, वह ठीक नहीं है। हो सकता है कि वह भट्टारकोके ठहरनेका मुख्य नगर रहा हो। पर वहाँ कभी भट्टारक गद्दी स्थापित नहीं हुई, इतना सुनिश्चित प्रतीत नहीं होता।

विद्यानन्दी कब रागेर पट्टपर अधिष्ठित हुए इसका कोई स्पष्ट उल्लेख उपलब्ध नहीं होना। 'भट्टारक सम्प्रदाय' पुस्तकमें वि० सं० १४९९ से लेकर अधिकतर लेखोंमेंसे किसीमें इनको देवेन्द्रकीर्तिका शिष्य, किसीमें दीक्षिताचार्य, किसीमें आचार्य तथा किसीमें गुरु कहा गया है। परन्तु भावनगरके समीप स्थित घोधानगरके सं० १५११ के एक प्रतिमा लेखमें इन्हें भट्टारक अवश्य कहा गया है। यह प्रथम लेख है जिसमें सर्वप्रथम ये भट्टारक कहे गए हैं। इससे ऐसा लगता है कि रादेर पट्टकी स्थापना इसके पूर्व ही हो गयी होगी।

यदि हमारा यह अनुमान सही हो तो ऐसा स्वीकार करनेमें कोई आपत्ति नहीं कि चदेरी पट्टकी स्थापनाके बाद ही रादेरसे बदलकर सूरत पट्टकी स्थापना हुई होगी। ऐसा होने हुए भी बुन्देलखण्ड और उसके आस-पासका बहुभाग चदेरी मण्डल कहा जाता था, यह उल्लेख वि० संवत् १५३२ के पूर्वके किसी प्रतिमा लेखमें दृष्टिगोचर नहीं हुआ। इसमें चदेरी मण्डलाचार्य देवेन्द्रकीर्तिका स्वीकार किया गया है। यह प्रतिमा लेख हमें विदिशाके बड़े मन्दिरसे उपलब्ध हुआ है। पूरा लेख इसप्रकार है :

संवत् १५३० वर्षे वैशाख सुदी १४ गुरी श्रीमूलसंघे बलात्कारगणे सरस्वतीगच्छे नन्दिसंघे कुन्दकुन्दाचार्यान्वये भ० श्री प्रभाचन्द्रदेव त० श्री पद्मनन्दीदेव त० शुभचन्द्रदेव भ० श्री जिनचन्द्रदेव

भ० श्री सिंहकीर्तिदेव चंदेरीमंडलाचार्य श्री देव्यंद्रकीर्तिदेव त० श्री त्रिभुवनकीर्तिदेव पौरपट्टान्वे अष्टन्वये सारवन पु० समवेतस्य पुत्र रजत पाये त० पुत्र सा० अर्जुन त० पुत्र सा० नेता पुत्र सा० धीरजु भा० विरेजा पुत्र सधे संघ तु० भा०.....सधे.....सधे ।

ठीक इसी प्रकारका एक लेख कारंजाके एक मन्दिरमें भी उपलब्ध हुआ है । इसके पूर्व जिनमें चंदेरी मण्डलका उल्लेख है ऐसे दो लेख वि० सं० १५३१ के गंजवासोदा और गुना मन्दिरोंके तथा दो लेख वि० सं० १५८२ के भी उपलब्ध हुए हैं । किन्तु वि० सं० १५३१ को चंदेरी मण्डलकी स्थापनाकी पूर्वावधि नहीं समझनी चाहिए । कारण कि ललितपुरके बड़े मन्दिरसे प्राप्त वि० सं० १५२५ के एक प्रतिमा लेखमें त्रिभुवनकीर्तिको मंडलाचार्य कहा गया है । इसमें भ० देवेन्द्रकीर्तिका नामोल्लेख नहीं है । इससे ऐसा प्रतीत होता है कि वि० सं० १५-५ के पूर्व ही त्रिभुवनकीर्ति चंदेरी पट्टपर अभिषिक्त हो गए थे । साथ ही यहाँ भ० जिनचन्द्र और भ० सिंहकीर्तिको भी आम्नाय चालू थी यह भी इससे पता लगता है । पूरा लेख इसप्रकार है :

संवत् १५२५ वर्षे माघ सुदि १० सोमदिने श्री मूलसंधे भट्टारक श्री जिनचन्द्रदेवस्तत्पट्टे भट्टारक श्री सिंहकीर्तिदेव मंडलाचार्य त्रिभुवनकीर्तिदेवा गोलापूर्वान्वये सा० श्री तम तस्य भार्या संघ इति ।

इसके पूर्व बड़ा मन्दिर चंदेरीमें भ० त्रिभुवनकीर्ति द्वारा प्रतिष्ठित वि० सं० १५२२ की एक चौबीसी पट्ट और है । इसके पूर्वके किसी प्रतिमा लेखमें इनके नामका उल्लेख नहीं हुआ है । इससे मालूम पड़ता है कि वि० सं० १५२२ के आमपासके कालमें ये पट्टासीन हुए होंगे । यतः भ० देवेन्द्रकीर्ति भी चंदेरी मंडलके मंडलाचार्य रहे हैं, अतः सर्वप्रथम वे ही चंदेरी पट्टपर आसीन हुए होंगे यह स्पष्ट हो जाता है । वि० सं० १५२२ का उक्त प्रतिमा लेख इसप्रकार है :

सं० १५२२ वर्षे फाल्गुन सुदि ७ श्री मूलसंधे बलात्कारगणे सरस्वतीगच्छे कुन्दकुन्दाचार्यान्वये भट्टारक श्री देवेन्द्रकीर्ति त्रिभुवन— ति.....

भानुपुराके बड़े मन्दिरके शास्त्र भण्डारमें शान्तिनाथ पुराणकी एक हस्तलिखित प्रति पाई जाती है । उसमें अन्तमें जो प्रशस्ति अंकित है उसमें देवेन्द्रकीर्ति आदिकी भट्टारक परम्पराको मालवाधीश कहा गया है । इससे मालूम पड़ता है कि चंदेरी पट्टको मालवा पट्ट भी कहा जाता था । यह भी एक ऐसा प्रमाण है जिससे स्पष्टतः इस तथ्यका समर्थन होता है कि चंदेरी पट्टके प्रथम भट्टारक देवेन्द्रकीर्ति ही रहे होंगे । उक्त प्रशस्ति इस प्रकार है ।

अथ संवत्सरे स्मिन् नृपतिविक्रमादित्यराज्ये प्रवर्तमाने संवत् १६६३ वर्षे चैत्र द्वितीयपक्षे शुक्ले पक्षे द्वितीया दिने रविवासरे.....सिरोंजनगरे चन्द्रप्रभचैत्यालये श्रीमूलसंधे बलात्कारगणे सरस्वतीगच्छे श्री कुन्दकुन्दाचार्यान्वये तत्परंपरायने मालवादेशाधीश भट्टारक श्री श्री देवेन्द्रकीर्तिदेवाः तत्पट्टे भट्टारकश्री त्रिभुवनकीर्तिदेवाः तत्पट्टे भट्टारकश्री सहस्रकीर्तिदेवाः तत्पट्टे भट्टारकश्री पद्मनादिदेवा तत्पट्टे भट्टारकश्री जलकीर्ति नामधेया तत्पट्टे भट्टारकश्री श्री ललितकीर्तिदेवाः तत्पट्टे ब्रह्म बालचन्द्रमिदं ग्रन्थ लिष्यतं स्वपठनार्थं ।

सिरोंजके टोरीका दि० जैन मन्दिरमें वि० सं० १६८८ का एक प्रतिमा लेख है । उसमें चंदेरी पट्टके सहस्रकीर्तिके स्थानमें रत्नकीर्ति और पद्मनादिके स्थानमें पद्मकीर्ति यह नाम उपलब्ध होते हैं । भ० ललितकीर्तिके शिष्य भ० रत्नकीर्तिने इस प्रतिमाकी प्रतिष्ठा कराई थी । उक्त प्रतिमालेख इसप्रकार है :

सं० १६८८ वर्षे फाल्गुन सुदि ५ बुधे श्री मूलसंधे बलात्कारगणे सरस्वतीगच्छे कुन्दकुन्दाचार्यान्वये भट्टारक श्री देवेन्द्रकीर्तिदेवास्तत्पट्टे भ० श्री त्रिभुवनकीर्तिदेवा तत्पट्टे श्री रत्नकीर्ति तत्पट्टे भ०

श्री पद्मकीर्तिदेवा तत्पट्टे भ० यशकीर्तिदेवा तत्पट्टे भ० श्री ललितकीर्ति रत्नकीर्ति देवा तस्यो—
मालवदेशे सरोजनगरे गोलाराडचैत्यालये गोलपूर्वान्वये—तस्य प्रतिष्ठायां-प्रतिष्ठितं ।

यहाके दो प्रतिमालेखोंमें भ० रत्नकीर्तिको मंडलेश्वर और मंडलाचार्य भी कहा गया है । लेख इस प्रकार है :

सं० १८७२ फा० सु० ३ मूलसंघे भ० श्री ललितकीर्ति तत्पट्टे मंडलाचार्य श्री रत्नकीर्त्युपदे-
शात् गोलापूर्वान्वये सं० सनेजा..... ।

ये कहाके मंडलाचार्य थे यह नहीं ज्ञात होता है । ये भी भ० ललितकीर्तिके पट्टधर थे । यह भट्टारक सम्प्रदाय पुस्तकसे भी ज्ञात होता है । इनके पट्टधर चन्द्रकीर्ति थे इसके सूचक दो प्रतिमालेख यहाँ भी पाए जाते हैं ।

चन्देरी पट्टके भट्टारकोंकी सूची इस प्रकार है । १ देवेंद्रकीर्ति, २ त्रिभुवनकीर्ति, ३ सहस्रकीर्ति, ४ पद्ममन्दी, ५ यशकीर्ति, ६ ललितकीर्ति, ७ धर्मकीर्ति, ८ पद्मकीर्ति, ९ सकलकीर्ति और सुरेंद्रकीर्ति । जान पड़ता है कि सुरेंद्रकीर्ति चन्देरी पट्टके अन्तिम भट्टारक थे । इसके बाद यह पट्ट समाप्त हो गया ।

भट्टारक पद्मकीर्तिका स्वर्गवास वि० सं० १७१७ मार्गशीर्ष सुदि १४ बुधवाग्को हुआ था ऐसा चंदेरी खंदारमें स्थित उनके स्मारकसे ज्ञात होता है । सम्भवतः इसके बाद ही इनके पट्टधर भ० सकलकीर्ति आसीन हुए होंगे । 'भट्टारक सम्प्रदाय' पुस्तक पृ० २०५ में वि० सं० १७१२ और वि० सं० १७१३ के लेखोंमें इनके नामके जो दो लेख संगृहीत किए गए हैं वे दूसरे सकलकीर्ति होने चाहिए । मैंने चंदेरी और निरोज दोनों नगरोंके श्री दि० जैन मन्दिरोंके प्रतिमालेखोंका अवलोकन किया है । पर भ० सुरेंद्रकीर्ति द्वारा प्रतिष्ठापित काई मूर्ति या यंत्र वहाँ मेरे देखनेमें नहीं आया । हो सकता है इनके कालमें कोई पंचकल्याणक प्रतिष्ठा न हुई हो ।

उक्त दोनों नगरोंके मूर्ति लेखोंके अवलोकनमें प्रतीत होता है कि भ० धर्मकीर्तिके दूसरे शिष्य भ० जगत्कीर्ति थे । सम्भवतः सिरोंज पट्टकी स्थापना इन्हींके निमित्त हुई होगी । इनका दूसरा नाम यशकीर्ति भी जान पड़ता है । इनके पट्टधर त्रिभुवनकीर्ति और उनके शिष्य भ० नरेंद्रकीर्ति थे । नरेंद्रकीर्तिके पट्टाभिषेकका विवरण सिरोंजके एक गुटिकामें पाया जाता है । उसका कुछ अंश इस प्रकार है :

मुनिराजकी दिव्याको परभाव । श्रावक सब मिल आनिके जैसो कियो चाउ ॥६॥ धनि नरेंद्रकीर्ति मुनिरा । भई जगमें बहुत बढ़ाई ॥ जहाँ पीरपट्ट सुखदाई । परवारबंस सोई आई ॥ बहुरिया मूर तहाँ साई । धनि मधुरामल्ल पिताई ॥ माता नाम रजौती कहाई । जाके है धनश्यामसे भाई ॥ तप तेज महा मुनिराई । कापै महिमा बरनी जाई ॥ ...कहा कहों मुनिराजके गुणगण सकल समाज । जो महिमा भविजन करे भट्टारक पदराज ॥ भट्टारक पदराजकी कीरति सकल भवि आई । अल्प बुद्धि कवि कहा कहे बुधिजन धकित रहाई ॥ विधि अनेक सो सहर सिरोंजमें भयो पट्ट अपना चा० । सिघई माधवदास भवन ते निकये महा महोच्छ्व माह ॥

यहसि वस्त्राभूषणसे सुसज्जित कर चांदा सिघईके देवालयमें ले गये । वहाँ सब वस्त्राभूषण उतारकर केशलोकचकर मुनिदीक्षा ली । उस समय १०८ कलशसे अभिषेक किया । सर्वप्रथम भेलसाके पुरनमल्ल बडकुर आदि ने किया ।

जगत्कीर्ति पद उधरन त्रिभुवनकीर्ति मुनिराई ।

नरेंद्रकीर्ति तिस पट्ट भये गुलाल ब्रह्म गुन गाई ॥

शुभकीर्ति, जयकीर्ति, मुनि उदयसागर, ब्र० परसराम, ब्र० भयासागर, रूपमागर, रामश्री आयिका, बाई बिभीनी, चन्द्रामती, पं० रामदास, पं० जगमनि, पं० धनश्याम, पं० विरधी, पं० मानसिंह, पं० जयराम... परमसेनि भाई दोनों, पं० मकरंद, पं० कपूरे, पं० कल्याणमणि ।

संवत् सत्रहसै चालिस अन इक तहं भयो ।
उज्वल फागुन मास दसमि सो मह गयो ॥
पुनरवसू नक्षत्र सुद्ध दिन सोदयो ।
पुनि नरेन्द्रकीरति मुनिराई सुभग संजम लल्लो ॥

वि० सं० १७४६ माघ सुदि ६ सोमवारको चांदखेटीमें हाडा माघोसिहके अमात्य श्री कृष्णदास षषेर-
वालने आमेरके भट्टारक श्री जगत्कीर्तिके तत्त्वावधानमें बृहत्पंचकल्याणक प्रतिष्ठा कराई थी । उसमें चंदेरी
पट्टके भट्टारक श्री सुरेन्द्रकीर्ति भी सम्मिलित हुए थे । इस सम्बन्धकी प्रशस्ति चाँदखेटीके श्री जिनालयमें प्रदेश
द्वारके बाहुर बरामदेके एक स्तम्भपर उत्कीर्ण है । उसमें चंदेरी, सिरोंज और विदिशा (भेलसा) पट्टको पर-
वारपट्ट कहा गया है । उसका मुख्य अंश इस प्रकार है :

॥१॥ संवत् १७४६ वर्ष माह सुदि ५ षष्ठ्यां चन्द्रवासरान्वितायां श्री मूलसंघे बलात्कारगणे
सरस्वतीगच्छे कुन्दकुन्दाचार्यान्वये सकलभूमंडलबलयैकभूषण सरोजपुरे तथा चेदिपुर-भद्विलपुर—
वनंम परिवारपट्टान्वये भट्टारक श्री धर्मकीर्तिस्तत्पट्टे भ० श्री पद्मकीर्तिस्तत्पट्टे भट्टारक श्रीसक-
लकीर्तिस्तत्पट्टे ततो भट्टारक श्री सुरेन्द्रकीर्ति तदुपदेशात्..... ॥

मालूम पड़ता है कि चंदेरी और सिरोंज भट्टारक पट्टोंकी स्थापना परवार समाजके द्वारा ही की जाती
थी, इसलिए इन पट्टोंको परवारपट्ट कहा गया है । इस नामकरणसे ऐसा भी मालूम पड़ता है कि इन दोनों
पट्टोंपर परवार समाजके व्यक्तिको ही भट्टारक बनाकर अधिष्ठित किया जाता था । सिरोंजके लिए पट्टाभि-
षेकका विवरण हमने प्रस्तुत किया ही है । उससे भी इसी तथ्यकी पुष्टि होती है । विदिशामें कोई स्वतन्त्र
भट्टारक गद्दी नहीं थी किन्तु वहाँ जाकर भट्टारक महीनों निवास करते थे और वह मुख्य रूपसे परवार
समाजका ही निवास स्थान रहा चला आ रहा है, इसलिए उक्त प्रशस्तिमें भद्वल्युर (विदिशा) का भी समावेश
किया गया है ।

चंदेरी पट्टकी अगेशा उत्तरकालमें सिरोजपट्ट काफी दिनों तक चलता रहा इसकी पुष्टि गुनाके वि०
जैन मन्दिरसे प्राप्त इस यंत्र लेखसे भी होती है । यंत्र लेख इसप्रकार है .

सं० १८७१ मासोत्तममासे माघमासे शुक्लपक्षे तितथौ ११ चन्द्रवासरे श्रीमूलसंघे बलात्कारगणे
सरस्वतीगच्छे कुन्दकुन्दाचार्यान्वये सिरोंजपट्टे भट्टारकश्री राजकीर्ति आचार्य देवेन्द्रकीर्ति उपदेशात्
ग्याति परिवारि राउत ईडरोमूरी चौधरी घासीरामेन इदं यंत्रं करारपितं ।

सिरोंज पट्टके ये अन्तिम भट्टारक जान पड़ते हैं ।

पौरपाट (परवार) भट्टारक

श्री भट्टारक पद्मनंदीके तीन शिष्य थे—शुभचद्र, सकलकीर्ति और देवेन्द्रकीर्ति । इनमेंसे भ० देवेन्द्र-
कीर्तिने सबसे पहले गाधार (गुजरात) में भट्टारक पट्टकी स्थापनाकी थी । उसके बाद वं उस पट्टको रादेर ले
आये थे । यहीं पर उन्होंने विद्यानंदीको पट्टपर स्थापित करके वं स्वयं चंदेरी चले आये थे और यहाँ उन्होंने
भट्टारक पट्टको स्थापित किया था । इसका विशेष विवरण मूर्तिलेख संग्रह (मूलचंद किसनदास कार्पाड़याने
द्वार सं० २४९० ता० १४-८-६४) गुजराती प्रकाशन देखनेको मिलता है ।

उसके पृ० ३५ पर लिखा है कि वि० संवत् १४६१ में भ० देवेन्द्रकीर्तिने गाधारसे भट्टारक पट्टको
लाकर रादेरमें स्थापित किया और भ० विद्यानंदी उसी पट्टको वि० संवत् १५१८ में सूरत ले आये । चंदेरीके

प्रतिमा लेखोंको देखनेसे यह भी पता लगता है कि श्री भ० देवेन्द्रकीर्ति अठसत्ता परिवार थे। वह लेख इस प्रकार है—

‘संवत् १५३२ वर्षे वैशाख सुदी १४ गुरी श्रीमूलसंघे बलात्कारगणे सरस्वतीगच्छे नदिसंघे कुन्दकुन्दाचार्यन्वये भ० श्री प्रभाचन्द्रदेव तं० श्री पद्मनन्दिदेव तं० शुभचन्द्रदेव भ० श्री जिनचन्द्रदेव भ० श्री सिंहकीर्तिदेव चंदेरीमंडलाचार्य श्री देव्यद्रकीर्तिदेव तं० श्री त्रिभुवनकीर्तिदेव पौरपट्टान्वये अष्टज्येसाखनपु-समवेतस्य पुत्रः’ ।

वे परिवार थे इसकी पुष्टि चंदेरीके भट्टारक पट्टको परिवार भट्टारक पट्ट कहा गया है इस बातसे होती है। इसकी पुष्टि प्रमाण हम ‘चंदेरी-सिरोंज (परवार) पट्ट’ इस लेखमें दे आये है। (देखो पृ० ४२)। इससे मालूम पड़ता है कि इस पट्ट पर बंठनेवाले जितने भी भट्टारक हुए हैं वे सब परिवार थे। उनके नाम इस प्रकार हैं—भ० देवेन्द्रकीर्ति, त्रिभुवनकीर्ति, सहस्रकीर्ति पद्मनन्दि, यश.कीर्ति, ललितकीर्ति, धर्मकीर्ति, सकलकीर्ति और सुरेन्द्रकीर्ति। यहाँ इतना विशेष जानना चाहिये कि भ० ललितकीर्तिके एक शिष्यका नाम रत्नकीर्ति था और रत्नकीर्तिके बाद उनके शिष्यका नाम चंद्रकीर्ति था।

ये दोनों किस पट्टके पट्टघर भट्टारक थे इसका अभी तक मूर्तिलेखोंसे कोई पता नहीं चलता। इतना अवश्य है कि सिरोंजके कई मन्दिरोंमें ऐसे मूर्तिलेख अवश्य पाये जाते हैं जिनमें इनके नामोंका उल्लेख हुआ है। इससे ऐसा भी माना जा सकता है कि बहुत सम्भव है कि सिरोंजमें जिस परिवार पट्टकी स्थापना हुई थी कि वह इनके द्वारा ही प्रारम्भ किया गया जान पड़ता है।

वैसे भ० धर्मकीर्तिके सकलकीर्तिके सिवाय एक दूसरे शिष्यका नाम जगत्कीर्ति था। इसलिये यह भी सम्भावनाकी जाती है कि सिरोंज पट्टकी स्थापना इन्हींके द्वारा हुई है। इनके उत्तराधिकारीका नाम त्रिभुवनकीर्ति था। इनके पट्टामिषेककी एक चर्चा छंदोंके संकलनमें विंगेप रूपसे देखनेको मिलती है। इसके लिए चंदेरी-सिरोंज (परवार) पट्ट शीर्षकमें लिखे गये लेखमें हमने उद्धृत की है। इनके उत्तराधिकारी शिष्य उत्तरात्तर कौन-कौन हुए इसका विशेष उल्लेख इस समय उपलब्ध नहीं है। किन्तु संवत् १८७१ में राजकीर्ति नामक एक भट्टारक हुए हैं जिन्हें एक प्रतिमा लेखमें सिरोंज पट्टका अधिकारी कहा गया है। बहुत सम्भव है कि ये ही सिरोंज पट्टके अन्तिम भट्टारक हों।

इस भट्टारक परम्परामें जो भट्टारक धर्मकीर्ति नामके हुए हैं, उन्होंने हरिवंशपुराणकी रचना अपभ्रंश भाषामें की ही थी साथ ही उनका लिखा हुआ एक धर्मपरोक्षा नामका एक ग्रन्थ भी पाया जाता है।

यहाँ हमें दो बातें और विशेष रूपसे कहनी हैं—एक तो भट्टारक देवेन्द्रकीर्ति शिष्य भट्टारक विद्या-नंदिके विषयमें। ये सूरतपट्टके दूसरे भट्टारक थे, ये परिवार थे, इनकी उस प्रदेशमें बहुत ख्याति रही है।

सूरतके पास काठार नामका एक स्थान है जहाँपर इनके चरणचिह्न पादुकायें पाई जाती हैं। साथ ही इन्होंने संस्कृतमें सुदर्शनचरित्र नामके एक ग्रन्थकी रचना भी की है। दूसरे भट्टारक त्रिभुवनकीर्ति शिष्य भ० श्रुतकीर्तिके विषयमें कहना है। यद्यपि इनका भट्टारक सम्प्रदायग्रन्थमें उल्लेख तो नहीं है फिर भी ये अपभ्रंश भाषाके असाधारण विद्वान हो गये हैं। इस भाषामें उनका लिखा हुआ एक पद्मपुराण नामका ग्रन्थ अनेक ग्रन्थागारोंमें पाया जाता है। इस प्रकार देखनेसे मालूम पड़ता है कि इन भट्टारकोंने बुन्देलखण्ड क्षेत्रमें धर्मप्रभावनामें अच्छा योगदान किया है। इनके विषयमें विशेष ऊहापोह अगर समय मिल सका तो आगे कभी करेंगे। इस समय तो संक्षेपरूप में परिवार भट्टारक हैं इस रूपमें दिया गया है।

पद्यावती पुरवाल

बखतराम शाहका 'बुद्धिबिलास' ग्रन्थ हमारे सामने है। इसमें ८४ खों (जातियों) का नामोल्लेख करते हुए पुरवार (परवार) जातिके सात भेद किये गये हैं—(१) अठसखा परवार, (२) चौसखा परवार, (३) छैसखापरवार, (४) दोसखा परवार, (५) सोरठिया परवार, (६) गांगड़ परवार और (७) पद्यावती परवार। उल्लेख इस प्रकार है—

अठसखा फुनि है चौसखा, सेहसरडा फुनि है दो सखा।

सोरठिया अर गांगड़ जानो, पद्यावत्या सप्तम मानो^१ ॥६८७॥

यद्यपि पौरपाट (परवार) जाति मूलमे एक है और उसके ये सात भेद है, पर ८४ जातियोंकी गणना मे इन्हे स्वतन्त्र मान लिया गया है। 'प्राग्वाट इतिहास प्रथम भाग'^२ की भूमिका पृष्ठ १४-१५ में जिन १६१ जातियाका उल्लेख किया गया है उनमे परवार जातिके कुल ५ नामोंका ही उल्लेख दृष्टिगोचर होता है। उस सूचीमे गांगड़ और सोरठिया ये दो नाम नहीं है। ८४ जातियाका नामोल्लेख करनेवाली ३-४ सूचियाँ और भी हमारे पास है। उनमे भी मात नाम पूरे नहीं उपलब्ध होते, किसीमे किन्ही नामोंको छोड़ दिया गया है और किसीमे किन्हीं नामोंको। मात्र पद्मावती नाम यह सब सूचियोंमे है।

जिस मूल जातिसे इम जातिका निकाम माना जाता है उसे आजसे हजार आठ सौ वर्ष पूर्व 'प्राग्वाट' भी कहा जाता था। के० ए० मुंशीने 'गुजरात नो नाथ'^३ नामक एक उपन्यास लिखा है, उसमे उन्होंने इस जातिके लिये पौरवाल, पुरवाल या परवार (पौरपट्ट) नामका उल्लेख न कर इसे 'प्राग्वाट' ही कहा है। ऐसा लगता है कि पूर्व कालमे इसके लिए 'प्राग्वाट' शब्दका व्यवहार बहुलतासे होता रहा है।

भट्टारक देवेन्द्रकीर्तिने सूरतके पास रादेरमें मूलसंघ आ० कुन्दकुन्द आम्नायके जिस भट्टारक पट्टपर विद्यानदीको प्रतिष्ठित किया था उन्हें एक प्रशस्तिमे (अष्टशाखाप्राग्वाटवशावतंसानाम्) अष्टशाखा प्राग्वाटवंशका आभूषण^४ कहा गया है। स्पष्ट है कि जिस परवार जातिको पहले प्राग्वाट कहा जाता था उसके ही वे शाति-भेद है जिनका हम प्रारम्भमे ही उल्लेख कर आये हैं।

तत्काल अ० भा० दि० जैन विद्वत्परिषदने स्व० डॉ० नेमिचन्द्रजी शास्त्री, ज्योतिषाचार्य द्वारा लिखित 'भारतीय संस्कृतिके विकासमें जैन वाङ्मयका अवदान' ग्रंथ प्रकाशित किया है। उसमे पृष्ठ ४५५ से लेकर एक पट्टाबलि दी हुई है। यह पट्टाबलि स्व० आचार्य महावीरकीतिके एक गुटिकेसे ली गयी है। उसमे विक्रमकी चौथी पाँचवी शताब्दीमे हुए सर्वासिद्धि आदि महान् ग्रन्थोंके कर्ता आ० पुज्यपाद और विक्रमकी दशवी शताब्दीमे हुए आ० माधवचन्द्रको पद्यावती पौरवाल उल्लिखित किया गया है। यह भी इस तथ्यको सूचित करता है कि पद्यावती पुरवार यह भी उस वंशका एक भेद है जिसे पूर्वमे प्राग्वाट कहा गया है।

यह तो हम पहले ही लिख आये हैं कि शाह बखतरामने पुरवार या परवार जातिकी जिन सात खापोंका उल्लेख किया है उनमे एक खाप पद्यावतीपुरवार भी है। परवार जातिमें १४४ मूर और १२ गोत्र प्रसिद्ध है इनमें बासल्ल गोत्रके अन्तर्गत एक पद्यावती मूर भी है। 'मूरको' शाख भी कहते हैं। जैसे अठसखा,

१. प्रकाशन—राजस्थान प्राच्यविद्या प्रतिष्ठान जोधपुर।

२. प्राग्वाट इतिहास प्रकाशक समिति स्टेशन राणी (भारवाड़ राजस्थान)।

३. प्रकाशन—युज्वर ग्रन्थरत्न कार्यालय गांधी मार्ग, अहमदाबाद।

४. 'भट्टारक सम्प्रदाय पृ० १७३' जैन संस्कृति संरक्षक संघ, सोलापुर।

चौसखा आदि। 'मूर' शब्द 'मूल' शब्दका अपभ्रंश रूप है। गुजरात और उसके आस-पासके प्रदेशमें अपने पूर्व पुरुषोंके मूल निवासका ज्ञान करनेके लिये इस शब्दका प्रयोग अब भी किया जाता है। अर्थात् जैसे महाराष्ट्रमें अपने पूर्व पुरुषोंके मूल निवासस्थानका ज्ञान करनेके लिये 'कर' शब्दका प्रयोग किया जाता है। जैसे फलटनकर, पंढरपुरकर आदि। उसी प्रकार गुजरात और उसके आस-पासके प्रदेशमें इसी अर्थमें 'मूल' शब्दका प्रयोग किया जाता है। परवारोंके जो १४४ 'मूर' प्रसिद्ध हैं वे इसी बातके साक्षी हैं। जैसे जिस परिवारके पूर्व पुरुष ईडरमें रहते थे वे टंडरी मूर कहे जाते हैं और जिस परिवारके पूर्व पुरुष नारदनगरमें रहते थे वे नारदमूरी कहे जाते हैं। पद्मावती पुरवाल या पद्मावती परिवार यह नाम भी इसी तथ्यका द्योतक है। इतना अवश्य है कि यह एक स्वतन्त्र जाति बन जानेसे 'पद्मावती' यह शब्द भी जातिवाची नामके साथ जुड़ गया है। यह परिवार जातिकी एक स्वतन्त्र उपजाति है।

ये कतिपय ऐसे प्रमाण हैं जिनके अनुसार प्राग्वाट जातिके जितने स्वतन्त्र भेद-ग्रभेद दृष्टिगोचर होते हैं वे सब पूर्वकालमें एक जातिके होनेसे सम्बन्ध रहे हैं। प्राग्वाट इतिहास पृ० ४४ में इन सबको नौ भेदोंमें विभाजित किया गया है। यथा—

(१) सोरठिया पौरवाल, (२) कपोला पौरवाल, (३) पद्मावती पौरवाल, (४) मूर्जर पौरवाल, (५) जांगडा पौरवाल, (६) नेमाड़ी और मलकापुरी पौरवाल, (७) मारवाडी पौरवाल, (८) पुरवार और (९) परवार।

प्राग्वाट इतिहास पृ० ४६ में इस जातिके इतिहास पर संक्षेपमें प्रकाश डालते हुए लिखा है कि भिन्नमाल और उसके समीपवर्ती प्राग्वाट प्रदेशपर वि० सं० ११११ में जब भयंकर आक्रमण हुआ था, उस समय अपने धन-धनकी रक्षाके हेतु इस शाखाके प्रायः अधिकांश कुल अपने स्थानोक्ता त्याग करके मालवा प्रदेशमें और राजस्थानके अन्य भागोंमें जाकर बसे थे। इस शाखाके कुल राजस्थानमें बूंदी और कोटा राज्यके हाजती, सपाड और बूँडाड़पट्टोंमें, इन्दौर और आस-पासके नगरोंमें अधिकांशतः बसते हैं। लगभग सौ वर्षोंसे कुछ कुल दक्षिणमें बीडशहर, परण्डा नामक कस्बोंमें भी जा बसे हैं और वही व्यापार-धन्धा करते हैं। इस शाखामें भी जैन और वैष्णव दोनों मतोंके माननेवाले कुल हैं। जो जैन हैं वे अधिकतर दिग्म्बर आम्नायके माननेवाले हैं। श्वेताम्बर आम्नायके माननेवाले कुल इस शाखामें बहुत ही कम हैं। इस शाखाके कुलोंके गोत्र पीछेसे बने हैं।^१

इस शाखामें आरम्भसे ही ऐसे पुण्य पुरुष होते आ रहे हैं जिनसे इस शाखाका गौरव बढ़ा है। पूर्वमें हम दो महान् आचार्योंका नामोल्लेख कर आये हैं। आगे ऐसे भी आचार्य हो गये हैं जिन्होंने जिन-धर्मकी प्रभावनाके अनेक कार्य किये हैं। किसीने जिनालयका निर्माण कराया, किसीने जिनविम्बकी प्रतिष्ठा कराई और किसीने ग्रन्थ रचना की। हमारे सामने सेटका कूचा बड़ा मन्दिरमें विराजमान चौबीसी मूर्तिपट्ट (धातु)में अंकित एक ऐसा लेख है जिसमें ८५ शाखा लो पद्मावती पौरपाटान्वयका कहा गया है। पूरा लेख इस प्रकार है—

संवत् १४४४ वर्षे वैशाख सुदी १२ सोमि दिने श्रीचन्द्र वाठदुर्गं चाहवाणराज्ये श्री अभयचन्द्र-देव सुपुत्र श्री जयचन्द्रदेव राज्ये श्री काष्ठासंधे माधुरान्वये आचार्य श्री अनन्तकीर्ति देवास्तत्पट्टे क्षेमकीर्तिदेवा पद्मावतोपौरपाटान्वये साहू माहण पुत्र सा० देवराज भार्या प्रभा पुत्रा पंच करणसोह

१. आभास सभागमें भी इस शाखाके कुल बहुतायतसे पाये जाते हैं। वे सब दिग्म्बर हैं।

नरसीह हरिसिंह वीरसिंह रामसिंह एतैः कर्म-कर्मक्षयार्थं चतुर्विंशतिकाप्रतिष्ठा कारिता पंडितभास शुभं भवतु ।

इसमें मूर्तिप्रतिष्ठाकारको काष्ठासंधी कहा गया है । परन्तु मूलमें यह शास्त्रा मूलसंघ कुम्बकुम्बान्वयी ही रही है । इस शास्त्राके प्रारम्भमें पद्मावती विशेषण लगा है, इससे पाठक यह न समझे कि ये पद्मावती देवीके उपनामक रहे हैं । वस्तुतः इस शास्त्राका मूल निकाय पद्मावती नगरसे हुआ है इसलिए इस शास्त्राके नाममें पद्मावती विशेषण लगा हुआ है ।

ललितपुरके बड़े मन्दिरके शास्त्रागारमें कविताबद्ध चारुदत्त चरितकी हस्तलिखित एक प्रति पाई जाती है । उसकी रचना कवि भारामल गोलालारे और कवि बिश्वनाथ पद्मावती पुरवार इन दोनोंने मिलकर की थी । अपनी प्रशस्तिमें कवि भारामल लिखते हैं—

नगर जहानाबाद रहाई । पद्मावती पुरवार कहाई ।

विश्वनाथ संगति शुभ पाय । तब यह कीनी चरित बनाई ॥

यह इस शास्त्राका संक्षिप्त उपलब्ध पुराना इतिहास है ।



सिद्धक्षेत्र कुण्डलगिरि

भारतवर्ष आर्यावर्तका बहु भाग है जहाँसे अथर्षापीणीके चौथे कालमें और उत्तरार्षापीणीके तीसरे कालमें अनंतानंत मुनि मोक्ष गये हैं व जाते रहते हैं और जाते रहेंगे, इसलिये इस देशके प्रायः सभी प्रदेशोंमें जैन सिद्ध क्षेत्रोंका पाया जाना निश्चित है।

इस कालमें भगवान् महावीर स्वामीके मोक्षगमनके अनन्तर गौतम स्वामी, मुष्मार्चार्य और जम्बू-स्वामी मोक्ष गये हैं। ये तीनों अनुबद्ध वेवली थे। त्रिलोक प्रज्ञप्तिके उल्लेखसे मालूम पड़ता है कि श्रीधर नामके एक मुनिराज श्री कुण्डलगिरिमें मोक्ष गये हैं। ये अनुबद्ध केवली थे, इसलिये अनुबद्ध केवलियोंमें इनकी गणना नहीं की गयी है। पूर्वोक्त तीन वेवलियोंमें ये भिन्न हैं। त्रिलोक प्रज्ञप्तिका वह उल्लेख इस प्रकार है—

कुण्डलगिरिम्मि चरिमो केवलणाणीसु सिरिधरो सिद्धो।

चारणरिसीसु चरिमो सुपासचंदाभिधाणो य ॥४-१४७९॥

“केवलज्ञानियोंमें अन्तिम केवली, श्रीधर मुनि कुण्डलगिरिमें सिद्ध हुए तथा चारण-श्रद्धिधारी ऋषियोंमें अन्तिम सुपासचंद्र नामक ऋषि हुए”

यह त्रिलोक प्रज्ञप्तिका पाठ है। इसकी पृष्टि प्राकृतनिर्वाण भक्तिके “णिबणकुडली वदे” (॥२६॥) पाठसे भी होती है। इसमें कहा गया है कि निर्वाणक्षेत्र कुण्डलगिरिसे जो मुनि सिद्ध हुए हैं उनकी मैं वन्दना करता हूँ।

इसीके अनुरूप संस्कृत निर्वाण भक्तिमें भी कुण्डलगिरिको सिद्धक्षेत्र स्वीकार करते हुए वह गिरि कहाँ पा है, इसका भी भले प्रकार निर्देश कर दिया गया है। संस्कृत निर्वाण भक्तिका वह पाठ इस प्रकार है—

द्रोणीमति प्रबलकुण्डलमेंदके च वेभारपर्वततले वरसिद्धकूटे।

ऋध्याद्रिके च विपुलाद्रिबलाहके च विन्ध्ये च पौदनपुरे वृषदीपके च ॥२९॥

द्रोणीगिरि, कुण्डलगिरि, मुक्तागिरि कुण्डलगिरिका तल भाग सिद्धवरकूट ऋषिगिरि, विपुलगिरि, बाग-हकगिरि विन्ध्य, पौदनपुर और वृषदीपसे जो सिद्ध हुए उनकी मैं वन्दना करता हूँ।

यह संस्कृत निर्वाण भक्तिका पाठ है। इसमें द्रोणगिरि और मुक्तागिरिके मध्यमें कुण्डलगिरिका नाम आया है। आचार्य पूज्यपादका यह कथन सोष्टेय्य होना चाहिये। उसमें निश्चित होता है कि इन दोनों गिरियों के मध्यमें कहीं कुण्डलगिरि अवस्थित है।

इस प्रकार उक्त तीन आगमिक उल्लेखोंसे हम जानते हैं कि इन आगमोंमें जिन कुण्डलगिरिको सिद्ध-क्षेत्र स्वीकार किया गया है, वह यहाँ कुण्डलगिरि है और श्रीधर मुनिराज यहींसे मोक्ष गये हैं।

प्रदेशका निर्णय

इस प्रकार निर्वाण भक्तिके उक्त उल्लेखसे यह तो निर्णय हो जाता है कि दमोहके पासका कुण्डल-गिरि ही श्रीधर स्वामीका निर्वाण स्थान है। फिर भी अन्य प्रमाणोंमें भी हम यह निर्णय करेंगे कि वह कुण्डल-गिरि दमोह जिलेमें ही अवस्थित है या उसका अन्य प्रदेशमें होना संभव है। आगे इसका सांगोपाग विचार करते हैं।

पहले मध्यप्रदेशमें दमोहके पासके सिद्धक्षेत्रको कुण्डलपुर कहा जाता था, इसलिये भी कुण्डलगिरि कहाँ पर है यह विवादका विषय बना हुआ था। क्योंकि अभीतक कुण्डलपुर नामके चार स्थान स्वीकार किये जाते रहे हैं। उनमेंसे प्रकृत कुण्डलपुर कहाँ पर है यह विचारणीय हो जानेसे यहाँ पर विचार किया जाता है।

१. जहाँ भगवान् महावीर स्वामीका जन्म हुआ था, उसका नाम तो वास्तवमें कुण्डलग्राम है किन्तु लोकभाषामें उसे कुण्डलपुर कहा जाता है। कुछ आचार्योंने भी इसे कुण्डलपुर नामसे स्वीकार किया है।

२. नालन्दाके निकट बडागाँवको कुण्डलपुर मानकर, उसे वर्तमानमें भगवान् महावीरका जन्म स्थान मानती है। इसलिए वहाँ एक जिन मन्दिर भी बना हुआ है। साधारण जनता बन्दनाकी दृष्टिसे वहाँ पहुँचती रहती है।

३. एक कुण्डलपुर सातारा जिलेमें स्थित है। पूनासे सातारावाले रेलमार्गपर किल्लोस्कर बाड़ीसे ५ मील पर यह स्थान स्थित है। यहाँ स्थित पहाड़पर दो जिन मन्दिर भी बने हुए हैं, इसलिये यह तीर्थक्षेत्रके रूपमें माना जाता है।

४. मध्यप्रदेश दमोह जिलेके अन्तर्गत ३५ कि० मी० दूर ईगान दिशामें जो क्षेत्र अवस्थित है उसके पास कुण्डलपुर नामका गाँव होनेसे, क्षेत्रको भी कुण्डलपुर कहा जाता रहा है। पर वहाँ स्थित क्षेत्रका नाम वास्तवमें कुण्डलगिरि ही है।

इस प्रकार कुण्डलपुर नामके ये चार स्थान प्रसिद्ध हैं। इनमेंसे दो ही ऐसे स्थान हैं जो विचार कोटिमें लिये जा सकते हैं। एक महाराष्ट्रमें सातारा जिलेके अन्तर्गत कुण्डलपुर स्थान और म० प्र०में दमोह जिलेके अन्तर्गत कुण्डलपुर स्थान। इन दोनों स्थानोंपर जो पर्वत है उन पर जिन मन्दिर बने हुए हैं। इसलिये दोनों ही स्थान क्षेत्रके रूपमें प्रसिद्ध हैं। अब देखना यह है कि इन दोनों स्थानोंमेंसे सिद्धक्षेत्र कौन हो सकता है ?

१. जैसाकि हम त्रिलोक प्रज्ञप्तिका प्रमाण उपस्थित कर आये हैं, उससे तो यही मालूम पड़ता है कि जो कुण्डलाकार गिरि है वही सिद्धक्षेत्र हो सकता है, दूसरा नहीं। और इस बातको ध्यानमें रखकर अब हम विचार करते हैं तो इससे यही सिद्ध होता है कि दमोह जिलेमें कुण्डलपुरके अतिनिकटका पहाड़ ही कुण्डलगिरि सिद्धक्षेत्र होना चाहिए। यह गिरि स्वयं तो कुण्डलाकार है ही, किन्तु इस गिरिसे लगकर कुण्डलाकार गिरियों की एक शृंखला चालू हो जाती है। दमोहसे कटनीके लिये जो सड़क जाती है, उसपर अवस्थित जो प्रथम कुण्डलाकार गिरि है वही प्राचीन कालसे सिद्धक्षेत्र माना जा रहा है। इसलिये उस गिरिपर स्थित पूरे सिद्धक्षेत्रके दर्शन हो जाते हैं। किन्तु उससे लगकर जुड़ा हुआ जो कुण्डलाकार दूसरा गिरि मिलता है उसकी रचना भी ऐसी बनी हुई कि जिसके उससे मध्यमें सड़कसे चार-पाँच जिन मन्दिरोंके दर्शन हो जाते हैं। यही स्थिति तीसरे, चौथे और पाँचवें कुण्डलाकार गिरियोंकी है। मात्र उन गिरियोंपर स्थित जिन मन्दिरोंका दर्शन सड़क से उत्तरोत्तर संख्यामें कम होता जाता है। इसलिये इन गिरियोंकी ऐसी प्राकृतिक रचनाको देखकर यह निश्चय होता है कि त्रिलोक प्रज्ञप्तिके जिस कुण्डलगिरि सिद्धक्षेत्रका उल्लेख है वह यही होना चाहिये।

२. इंडियन एन्टीक्वेयरीमें तन्विधमकी एक पट्टावलि अंकित है, जिसे जैन सिद्धान्त भास्कर भाग १ ग्रंथ ४ पृ० ७९ स० १९१३ में मुद्रितकी गयी है। यह पट्टावलि द्वितीय ऋषबाहूसे चालू होती है। इसमें बतलाया गया है कि विक्रम सं० ११४०में महाचन्द्र या माधवचन्द्र नामके जो पट्टधर आचार्य हुए हैं उनका मुख्य स्थान कुण्डलपुर (दमोह जिले) था। इनका पट्ट पर बँठनेका क्रमांक ५२ है।

यह भी एक प्रमाण है, इसलिए इससे भी यही सिद्ध होता है कि दमोह जिलेमें कुण्डलपुरके पासका कुण्डलगिरि १२वीं शताब्दीमें भी इसी रूपमें माना जाता रहा है।

यहाँ जिस पट्टाबलिका हमने उल्लेख किया है उसका सम्बन्ध सीधा गौतम गणधर तक पहुँचता है। यह पट्टाबलि गौतमगणधरसे प्रारम्भ होती है फिर भी इस पट्टाबलिको जो द्वितीय भद्रबाहुसे प्रारम्भ किया गया है उसका कारण यह प्रतीत होता है कि द्वितीय भद्रबाहुके कालमें ही बलात्कारगणकी स्थापना हो गयी थी। इसीलिये इस पट्टाबलिको बलात्कारगणकी पट्टाबली भी कहा जाता है।

पहिले तो पट्टधर जितने भी आचार्य होते थे वे सब मुनि ही होते थे। और यह परम्परा १३वीं शताब्दी तक अक्षुण्ण चालू रही आई। किन्तु वसंतकीर्ति मुनिके कालमें पट्टधर बँटने वाले मुनियों द्वारा बस्त्र ग्रहण करना प्रारम्भ हो जानेसे^१, वे भट्टारक शब्द द्वारा अभिहित किये जाने लगे। इस पट्टाबलिको केवल भट्टारक पट्टाबलि कहना उपयुक्त नहीं है। अतः १२ वीं शताब्दीमें कुण्डलगिरिके जो पट्टधर आचार्य महाचन्द्र हुए हैं वे भट्टारक न होकर मुनि ही थे, भट्टारक नहीं, यह स्पष्ट है।

इतने विवेचनसे भी निश्चित हो जाता है कि दमोह जिलेका कुण्डलपुरके पासका कुण्डलगिरि ही सिद्ध-क्षेत्र है। त्रिलोकप्रशस्तिमें जिस सिद्ध कुण्डलगिरिका उल्लेख है वह यही है, अन्य नहीं, अन्तिम केवली श्रीधर मुनिराज यहाँसे मोक्ष गये हैं।

३. कुण्डलगिरि सिद्धक्षेत्र लगभग ५०० वर्ष पुराना है। यहाँ पहाड़ पर एक प्राचीन जिनमन्दिर है। इसे बड़े बाबाका मन्दिर कहते हैं। यहाँ एक कुण्डलपुर ग्रामके परिसरमें और दूसरा कुण्डलगिरि पहाड़के तलभागमें दो मठाकार प्राचीन जिनमन्दिर भी बने हुए हैं। सरकारी पुरातत्व विभाग द्वारा इन मन्दिरोंको ब्रह्ममन्दिर कहा गया है। ये तीनों ६वीं शताब्दी या उसके पहलेके हैं इन्हें सूचित करनेवाला एक शिलापट्ट दमोह रेलवे स्टेशनपर लगा हुआ है। शिलापट्टमें जो इबारत लिखी गई है उसका हिन्दी रूप इस प्रकार है—दि० जैन तीर्थस्थान कुण्डलपुर।

जैनियोंका तीर्थस्थान कुण्डलपुर दमोहसे लगभग २० मील ईशानकी तरफ है। यहाँपर छठवीं सदीके दो प्राचीन ब्रह्ममन्दिर हैं। इनके सिवाय ५८ जैन मन्दिर हैं। मुख्य मन्दिरमें १२ फीट ऊँची पद्मासन महावीरकी प्रतिमा है। यहाँपर हर साल माघ महीनेके अन्तमें जैनियोंका बड़ा भारी मेला भरता है।

KUNDALPUR

"About 20 miles to the north east of Damoh is Kundalpur, A Sacred Place of the Jains Besides two early Brahmanical temples of the 6th century A. D. There are 58 modern Jaina temples at this place. The principal temple contains 12 feet high Image of Mahavira in meditation."

A very large fair is held here in the month of Magh (February-March)
Every Year.

Note : For site plan see drg No. R-36275.

यह दमोह स्टेशनपर लगे हुए शिलापट्टकी अविकल प्रतिलिपि है। उसमें ५८ जिनमन्दिरोंके साथ दो ब्रह्ममन्दिरोंका उल्लेख कर उन्हें पुरातत्व विभाग द्वारा छठवीं सदीका स्वीकार किया गया है। इतना अवश्य है कि ५८ जिनमन्दिरोंमें बड़े बाबाका मुख्य मन्दिर और दो ब्रह्ममन्दिर छठवीं सदीके हैं। शेष जिन मन्दिर

अर्थात्चीन है। इसलिये यहाँ 'बड़े बाबा' के मुख्य मन्दिर सहित दो बड़ा मन्दिरोंका परिचय दे देना इष्ट प्रतीत होता है।

(क) 'बड़े बाबा' का जो मुख्य मन्दिर है उसका क्रमांक ११ है। जैसा उसका नाम है, उतना ही वह विशाल है। उसका गर्भालय पाषाण निमित्त है। पहले गर्भालयका प्रवेश द्वार पुराने ढंगका बहुत छोटा था। और तलभाग बहुत गहरा था। उसमें सिंहासनपर विराजमान जो 'बड़े बाबा'की मूर्ति है, उसे कई शताब्दियों तक तीर्थकर महावीरकी मूर्ति कहा जाता रहा। गर्भालयके बाहर दीवालमें जो शिलापट्ट लगाया गया है, उसमें भी उसे भगवान् महावीरकी मूर्ति कहा गया है। किन्तु वस्तुतः यह भगवान् महावीरकी मूर्ति न होकर भगवान् ऋषभदेवकी मूर्ति है। क्योंकि बड़े बाबाकी मूर्तिमें दोनों कंधोंसे कुछ नीचे तक बालोंको दो-दो लट्टे लटक रही हैं और आसनके नीचे सिंहासनमें भगवान् ऋषभदेवके यल-यक्षि अंकित किये गये हैं। मूर्ति पद्मासन मुद्रामें १२ फुट ६ इंच ऊँची है और उसकी चौड़ाई ११ फुट ४ इंच है। इसके दोनों पार्श्व भागोंमें ११ फुट १० इंच ऊँचे खड्गसन मुद्रामें ७ फणी भगवान् पार्वनाथके दो जिनबिम्ब अवस्थित हैं। साथ ही प्रवेश द्वारको छोड़कर तीनों ओर दीवालके सहारे प्राचीन जिनबिम्ब स्थापित किये गये हैं। मूल नाथक बड़े बाबा 'अर्थात् भगवान् ऋषभदेवको छोड़कर ये सब जिनबिम्ब दोनों ब्रह्ममन्दिरोंसे और बरेंट गाँवसे लाकर यहाँ विराजमान किये गये हैं। (क्षेत्रके अन्य जिनमन्दिरोंमें भी प्राचीन प्रतिमायें अवस्थित हैं। वे भी इन्हीं स्थानोंसे लायी गयीं जान पड़ती हैं)। इस कारण गर्भालयकी शोभा अपूर्व और मनोज्ञ बन गयी है। क्षेत्रकी शोभा बड़े बाबासे तो है ही, अन्य भी ऐसी अनेक विशेषतायें हैं जिनके कारण यह क्षेत्र अपूर्व महिमासे युक्त प्रतीत होता है। इस कारण प्रत्येक वर्ष वहाँ माघ माहमें मेला लगता है।

श्री बलभद्रजी 'मध्यप्रदेशके जैनतीर्थ' पृ० १८९ में लिखते हैं कि 'ध्यानसे देखनेपर प्रतीत होता है कि बड़े बाबा और पार्ववर्ती दोनों पार्वनाथ प्रतिमाओंके सिंहासन मूलतः इन प्रतिमाओंके नहीं हैं। बड़े बाबाका सिंहासन दो पाषाण खण्डोंको जोड़कर बनाया गया प्रतीत होता है। इसी प्रकार पार्वनाथ प्रतिमाओंके आसन किन्ही खड्गसन प्रतिमाओंके अवशेष जैसे प्रतीत होते हैं।'

किन्तु यह वस्तुस्थिति नहीं है। बड़े बाबाका पृष्ठभाग जिस शिलाको काटकर यह मूर्ति बनायी गयी है, उससे जुड़ा हुआ प्रतीत होता है और यह हो सकता है कि सिंहासन दो पाषाण खण्डोंसे बनाया गया है। पर मेरी नन्न रायमें उसे उसी स्थानपर निर्मित किया गया है। बारीकीसे देखनेपर जिस आसनपर बड़े बाबा विराजमान हैं, वह अन्यत्रसे नहीं लाया गया है।

वहाँ आनेवाले दर्शनार्थियोंका कहना है कि सिंहासनमें गोलकके लिये एक सुराक बना हुआ था। उस सुराकमें थपया पैसा डालनेपर तलभागमें वह कहीं चला जाता था, इसका आजतक पता नहीं चला; इस कारण अब वह सुराक बन्द कर दिया गया है। वह स्थान कुछ भाइयोंने हमें भी दिखाया था। इससे तो ऐसा ही प्रतीत होता है कि बड़े बाबाका जिनबिम्ब और सिंहासन आदि जो कुछ भी निर्मित हुआ है वह वहीं हुआ है। फिर भी हमारी राय है कि पुरातत्वविदों व इंजीनियरोंको बुलाकर इन सब बातोंकी समीक्षा एक बार अवश्य करा लेना चाहिये ताकि इस सम्बन्धमें होनेवाले भ्रमको दूर किया जा सके।

(ख) प्रथम ब्रह्म मन्दिर कुण्डलगरिकी तलहटीमें स्थित है। मैं अनेक भाइयोंके साथ उसके अग्र्यन्तर भागका अवलोकन करनेके लिये वहाँ गया था। उनमें समाजके प्रसिद्ध विद्वान् श्री पं० जगन्मोहनलालजी शास्त्री भी थे। किन्तु मन्दिरके द्वारपर कुछ भाइयोंने टाला लगा रखा है। इसलिये उसके भीतर प्रवेश

करके उसके भीतर क्या है यह हम नहीं देख सके। फिर भी उन भाइयोंका कहना था कि मन्दिरके भीतर जो देवीकी मूर्ति है वह पद्यावतीदेवीकी ही है।

(ग) दूसरा ब्रह्ममंदिर जिसे रुक्मिणी मठ भी कहा जाता है, वह भी छोटी सदीका है। यह कुण्डलपुर ग्रामके परिसरमें अवस्थित है। इसे रुक्मिणी मठ क्यों कहा जाता है, इसके पीछे एक इतिहास है। उसकी यहाँ विशेष चर्चा न करके मात्र इस मन्दिरका परिचय देना ही यहाँ मुख्य है। यह ब्रह्म मन्दिर जीर्णोद्धार अवस्थामें है। वहाँ पहले जो जिनबिम्ब विराजमान थे, उन्हें यहाँसे ले जाकर बड़े बाबाके मन्दिरमें स्थापित कर दिया गया है। इस मंदिरके मध्य भागमें ३ हाथ ४ अंगुल चौड़ा शिलापट्ट है। उसमें अंकित आश्रवणके मूलमें भगवान नेमिनाथ सहित यक्ष-यक्षिणीकी एक मूर्ति प्रतिष्ठित है। यक्षिणीकी गोदीमें बालक है और दूसरा बालक आश्रवणपर चढ़ता हुआ दिखाया गया है।

इस ब्रह्ममन्दिर सिरदल रखा हुआ है। उसमें भी जैन मूर्तियाँ अंकित हैं। बड़े बाबाका मन्दिर षो समाजके अधिकारमें होनेसे उसकी भले प्रकार देख-रेख होती रहती है। परन्तु इन दोनों ब्रह्म मन्दिरोंकी नहीं होती। यद्यपि कुण्डलगिरिकी तलहटीमें जो ब्रह्ममंदिर है, उस पर अन्य भाइयोंने कब्जा अवश्य कर रखा है, परन्तु दूसरे ब्रह्म मन्दिरके समान इसकी भी समुचित देखरेख नहीं हो पाती। न तो समाजका इस ओर ध्यान है और न पुरातत्त्व विभागका ही।

(घ) बड़े बाबाके मन्दिरका जो गर्भालय है उससे लग कर जो मण्डप है उसके मध्यमें एक चबूतरा बना हुआ है। उस पर मध्यमें पुराने चरण चिह्न विराजमान हैं। वे कितने प्राचीन हैं, यह कहना कठिन है। पर जिस पाषाण खण्डको काटकर उन्हें बनाया गया है उनमें देखते हुए ये चरण चिह्न हजार आठ सौ वर्ष पुराने नियमसे होने चाहिये, ऐसा प्रतीत होता है। सम्भव है कि यहाँ पर सन् ११४० में महाचन्द्र नामके जो पट्टघर आचार्य हो गये हैं उनके अनुरोध पर ही, यह निश्चय होनेसे कि यहाँ वह कुण्डलगिरि है जहाँसे श्रीघर स्वामी मोल गये हैं, इन चरणचिह्नोंकी स्थापनाकी गयी है। उन पर 'कुण्डलगिरी श्रीघर स्वामी' यह लिखा होनेसे भी यही प्रतीत होता है कि उन्होंने ही श्रीघर स्वामीके इन चरण चिह्नोंकी स्थापना कराई होगी। श्री पं० बलभद्रजीने 'मध्यप्रदेशके दिगम्बर जैन ताय' के पृ० १२३ पर जो इन चरण चिह्नोंको १२-१३वीं शताब्दीका सूचित किया है, उससे भी इस बातका सत्यता प्रमाणित होता है।

(च) जैसा कि हम पहले सूचित कर आये हैं कि दोनों ब्रह्ममन्दिरोंमें जो प्रतिमाएँ लाई गई थी उनमेंसे बहुत-सी प्रतिमायें तो गर्भालयमें ही स्थापित कर दी गई हैं। उनके आकार-और निर्माण शैलीको देखते हुए उक्त कथनको स्वीकार कर लेनेमें हमें कोई आपत्ति नहीं दिखाई देती। ये सब मूर्तियाँ पद्यासन संस्थामें १४ हैं और प्रत्येक पुष्पवर्णा देव और चरमबाहक है। ये सब मूर्तियाँ कमसे कम उतनी प्राचीन प्रतीत होती हैं जितने प्राचीन ब्रह्ममन्दिर है।

(छ) इनके सिवाय बर्ट आदि स्थानोंसे लाई गई मूर्तियाँ अन्य मन्दिरोंमें स्थापित की गई हैं। उनमें लक्ष्मणान और पद्यासन दोनों प्रकारकी प्रतिमायें हैं। उदाहरणार्थ ८, ९, ११, १३, १४, १६, १९, २०, २९, ४० और ५० संख्याक जिनमन्दिरोंमें देवी पाषाण निर्मित प्रतिमायें विराजमान हैं। इसप्रकार ३, ५ और ६ संख्याक मन्दिरोंमें देवी पाषाण निर्मित चरणचिह्न, पधराये गये हैं।

(ज) इन सब प्रमाणोंपर दृष्टिपात करनेसे यह स्पष्ट हो जाता है कि इस क्षेत्रका निर्माण षो सदीसे पहले ही हो गया था। यह ठीक है कि यहाँके मन्दिरोंमें बर्टसे देवी पाषाण निर्मित बहुत-सी मूर्तियाँ लाकर प्रतिष्ठित की गयी हैं, परन्तु इससे क्षेत्रकी प्राचीनतामें कोई बाधा नहीं पड़ती। इनमें बहुत-सी मूर्तियाँ अंग-

भंग भी है। साथ ही बड़े मन्दिरकी परिक्रमाके पृष्ठ खुले भागमें चबूतरे पर दीवालसे लग कर बहुत-सी पूरियाँ यहाँ बहासि लाकर रखी हुई हैं। इससे भी उन्नत तथ्यकी पुष्टि होती है।

श्री डॉ० धरबारीलालजी कोटिया न्यायाचार्य ने 'अनेकान्त' वर्ष ८ माह मार्च १९४६ किरण ३ में "कौन-सा कुण्डलगिरि सिद्धक्षेत्र है" शीर्षकसे एक लेख लिखा था। उसे पढ़कर पत्र द्वारा मैंने उन्हें ऐसे लेख न लिखनेका आग्रह किया था। उस समय जहाँ तक मुझे याद है, उन्होंने मेरी यह बात स्वीकार भी कर ली थी। किन्तु पुनः कुछ परिवर्तनके साथ उसी लेखको जब मैंने उनके अभिनन्दन ग्रन्थमें देखा तो मुझे बड़ा आश्चर्य हुआ। यही कारण है कि मुझे इस लेख पर सागोपाग विचार करनेके लिए विवश होना पड़ रहा है।

डॉ० सा० का प्रथम लेख सन् १९४६ के मार्च माहके अनेकान्त अंकमें प्रकाशित हुआ था। उसमें वे लिखते हैं कि सन् १९४६ के पूर्व विद्वत्परिषद्के कटनी अधिवेशनमें क्या दमोह जिलेका कुण्डलगिरि सिद्धक्षेत्र है इसका निर्णय करनेके लिये ३ विद्वानोंकी एक उपसमिति बनाई गई थी। उसी आधार पर अपने अनुसन्धान विचार और उसके निष्कर्षको विद्वानोंके सामने रखनेके लिये डॉ० साहूवने उस समय वह लेख लिखा था।

उनके अभिनन्दन ग्रन्थमें लिखे गये उनके एतद्विषयक इस दूसरे लेखमें भी उन्होंने इस विषयको 'अनुसन्धेय' भाव यह लेख लिखा है। अतः इस विषय पर सागोपाग विचार करना क्रम प्राप्त है।

यह तो त्रिलोक प्रज्ञप्ति ही स्वीकार करती है कि अन्तिम अननुबद्ध केवली श्रीधर स्वामी कुण्डलगिरिसे मोक्ष गये हैं। आचार्य पादपूज्य (पूज्यपाद) ने भी स्वलिखित निर्वाण-भक्तिये कुण्डलगिरिको निर्वाणक्षेत्र स्वीकार किया है। परन्तु यह कुण्डलगिरि किस केवलीकी निर्वाणभूमि है यह कुछ भी नहीं लिखा है। यही स्थिति 'क्रियाकलाप' में संगृहीत प्राकृत निर्वाण भक्तिकी भी है। इस प्रकार इन तीन उल्लेखोंसे यह तो स्पष्ट हो जाता है कि कुण्डलगिरि सिद्धक्षेत्र है और त्रिलोक प्रज्ञप्तिके उल्लेखसे भी यह सिद्ध हो जाता है कि कुण्डलगिरिसे अन्तिम अननुबद्ध केवली श्रीधरस्वामी मोक्ष गये हैं।

अब विचार यह करना है कि वह कुण्डलगिरि सिद्धक्षेत्र किस प्रदेशमें अवस्थित है। आचार्य पूज्यपादने अपने स्वलिखित संस्कृत निर्वाण भक्तिके २९ या ९ संख्यक श्लोकमें द्रोणीगिरिके अनन्तर कुण्डलगिरिका उल्लेख करके बादमें मुक्तागिरिका उल्लेख किया है। साथ ही इसमें राजगृहीके पाँच पहाड़ोंमेंसे वैभारगिरि, ऋषिगिरि, विपुलगिरि और बागहकगिरिका भी उल्लेख किया है और इन सब पहाड़ोंको उस श्लोकमें निर्वाण भूमि स्वीकार किया है। इसी श्लोकमें यद्यपि अन्य सिद्ध क्षेत्रोंका उल्लेख भी दृष्टिगोचर होता है, प्रयोजन न होनेसे उन्हें यहाँ हमने अविवक्षित कर दिया है।

इस उल्लेखसे यह स्पष्ट हो जाता है कि आचार्य पूज्यपादकी दृष्टिमें राजगृहीके पाँच पहाड़ोंमेंसे चार पहाड़ ही सिद्धक्षेत्र हैं, पाण्डुगिरि सिद्धक्षेत्र नहीं है। उन्होंने अपने दूसरे लेखमें जो यह लिखा है कि 'पूज्यपादके उल्लेखसे ज्ञात होता कि उनके समयमें पाण्डुगिरि जो वृत्त (गोल) है कुण्डलगिरि भी कहलाता था' सो इस सम्बन्धमें हमारा इतना कहना पर्याप्त है कि इसकी पुष्टिमें उन्हें कोई प्रमाण देना चाहिये था। सभी आचार्योंने पाण्डुगिरि ही लिखा है। उन्होंने भी बही किया है। इससे यह कहा सिद्ध होता है कि उनके समय पाण्डुगिरि कुण्डलगिरि भी कहलाता था। प्रत्युत् उससे यही सिद्ध होता है कि उनकी दृष्टि स्वतन्त्र वे दो पहाड़ थे।

ये चार पहाड़ सिद्धक्षेत्र हैं। इसका उल्लेख आ० पूज्यपाद रचित संस्कृत निर्वाण भक्तिये ही है। यह उल्लेख न तो त्रिलोक-प्रज्ञप्तिमें ही दृष्टिगोचर होता है और न प्राकृत निर्वाण भक्तिये ही।

किन्तु कोटियाजीका विचार है कि जब आ० पूज्यपादने राजगृहके पाँच पहाड़ोंमेंसे चारको सिद्धक्षेत्र माना है तो पाण्डुगिरि भी सिद्धक्षेत्र होना चाहिये और इसे सिद्धक्षेत्र सिद्ध करनेके लिए उन्होंने जो तर्क प्रणाली अपनायी है वह अवश्य ही विचारणीय हो जाती है। आगे इसी बातको ध्यानमें रखकर विचार किया जाता है—

वे अपने प्रथम लेखमें लिखते हैं कि 'जिम कुण्डलगिरिका नामोल्लेख पूज्यपाद स्वामी कर रहे है वह कौन-सा है और कहाँ है ? क्या उसके दूसरे भी नाम है ?' इतना लिखनेके बाद उन्होंने त्रिलोकप्रज्ञप्ति हरिवंश पुराण और धवला-जयधवलाके प्रमाण देकर पाँच पहाड़ोंका विशेष वर्णन प्रस्तुत किया है। त्रिलोक प्रज्ञप्तिके अनुसार ऋषिगिरि, वैभारगिरि, विपुलगिरि, छिन्नगिरि और पाण्डुगिरि ये पाँच पहाड़ोंके नाम हैं। धवला व जयधवलाके अनुसार पाँच पहाड़ोंके ये ही नाम हैं जो त्रिलोक प्रज्ञप्तिके दिये गये हैं। मात्र हरिवंशपुराणके अनुसार छिन्नगिरिके स्थानमें बलाहकगिरि कहा गया है। शेष चार पहाड़ोंके नाम वही हैं जो त्रिलोकप्रज्ञप्तिके स्वीकार किये गये हैं। यहाँ इतना विशेष जानना कि त्रिलोकप्रज्ञप्तिके पाण्डुगिरिका कोई आकार नहीं दिया गया है, किन्तु शेष उल्लेखोंमें उसे गोल लिखा है।

एक बात यहाँ ध्यान देने योग्य है कि इन सभी ग्रन्थोंमें जो ये पाँच पहाड़ोंके नाम आये हैं वे उनका परिचय करानेके अभिप्रायसे ही आये हैं। वे सिद्ध क्षेत्र हैं, इस अभिप्रायसे उनका उल्लेख उन ग्रन्थोंमें नहीं किया गया है। इसलिए उन ग्रन्थोंका आधार देकर पाण्डुगिरिको सिद्धक्षेत्र ठहराना उपयुक्त प्रतीत नहीं होता।

और त्रिलोकप्रज्ञप्तिके जहाँ कुण्डलगिरिको श्रीधरस्वामीका निर्वाण क्षेत्र कहा गया है वह प्रकरण ही दूसरा है। वहाँ यह बतलाया गया है कि भगवान् महावीर स्वामीके मोक्ष जानेके बाद कितने केवली मोक्ष गये हैं। यहाँ इस भारतभूमिके कितने सिद्धक्षेत्र हैं और वे कहाँ-कहाँ हैं यह नहीं बतलाया गया है। मात्र प्रसङ्गवश कुण्डलगिरि नामका उल्लेख आया है। इसलिए इसपरसे कुण्डलगिरिको पाण्डुगिरि सिद्ध करके उसे सिद्धक्षेत्र ठहराना उचित प्रतीत नहीं होता। यह वस्तुस्थिति है।

इसे दृष्टिओझल करके कोटियाजी प्रथम लेखमें लिखते हैं कि—'यहाँ यह ध्यान देने योग्य है कि बलाहकको छिन्न भी कहा जाता है। अतः एक पर्वतके ये दो नाम हैं और उल्लेख ग्रन्थकारोंने छिन्न अथवा बलाहक दोनों नामोंमें किया है। जिन्होंने बलाहक नाम दिया है। उन्होंने छिन्न नाम नहीं दिया और जिन्होंने छिन्न नाम दिया है उन्होंने बलाहक नाम नहीं दिया और अवस्थान समीने एक-सा बतलाया तथा पंच पहाड़ोंके साथ उसकी गिनती की है। अतः बलाहक और छिन्न दोनों पर्यायवाची नाम हैं इसी तरह ऋष्यप्रिक और ऋषिगिरि ये भी पर्याय नाम हैं।' आगे वे पुनः लिखते हैं—

अब इधर ध्यान दें कि जिन वीरसेन और जिनसेन स्वामीने पाण्डुगिरिका नामोल्लेख किया है उन्होंने फिर कुण्डलगिरिका उल्लेख नहीं किया इसी प्रकार पूज्यपादने जहाँ सभी निर्वाणश्रेणोंको गिनाते हुए कुण्डलगिरिका नाम दिया है फिर उन्होंने पाण्डुगिरिका उल्लेख नहीं किया। हाँ, यतिवृषभने अवश्य पाण्डुगिरि और कुण्डलगिरि दोनों नामोंका उल्लेख किया है। लेकिन दो विभिन्न स्थानोंमें किया है। पाण्डुगिरिका तो पाँच पहाड़ोंके साथ प्रथम अधिकारमें और कुण्डलगिरिका चौथे अधिकारमें किया है। अतएव पाण्डुगिरि भिन्न कुण्डलगिरि अभीष्ट हो ऐसा नहीं कहा जा सकता। किन्तु ऐसा जान पड़ता है कि यतिवृषभने पूज्यपादकी निर्वाणभक्ति देखी होगी और उसमें पूज्यपादके द्वारा पाण्डुगिरिके लिए नामांतर रूपमें प्रयुक्त कुण्डलगिरिको पाकर इन्होंने कुण्डलगिरिका भी नामोल्लेख किया है। प्रतीत होता है कि पूज्यपादके समयमें पाण्डुगिरिको कुण्डलगिरि भी कहा जाता जाता था। अतएव उन्होंने पाण्डुगिरिके स्थानमें कुण्डलगिरि नाम दिया है।'

इस उल्लेखसे ऐसा लगता है कि पांच पहाड़ोंमें सभी पहाड़ सिद्धक्षेत्र हैं। ऐसा मानकर ही कोटियाजी कुण्डलगिरिको पाण्डुगिरि समझकर उसे (पाण्डुगिरिको) सिद्धक्षेत्र सिद्ध कर रहे हैं। अपने इस कथनकी पुष्टिमें जैसे छिन्नगिरिका दूसरा नाम बलाहकगिरि है वैसे ही पाण्डुगिरिका दूसरा नाम कुण्डलगिरि भी है यह सिद्ध करनेका प्रयत्न किया है। साथ ही कुण्डलगिरि कुण्डलाकार है और पाण्डुगिरि गोल है यह बता करके भी दोनोंको एक लिखा है। किन्तु उनके ये तर्क तभी संगत माने जा सकते हैं जब अन्य किसी ग्रन्थमें वे पाण्डु-पाण्डुगिरिका पर्यायनाम कुण्डलगिरि बता सके। रही कुण्डलाकार और गोल आकारकी बात तो पाण्डुगिरि गोल होकर ठोस है और कुण्डलगिरि ऐसा ठोस नहीं है। बलाहक (छिन्न) पहाड़को अवश्य ही धनुषाकार बतलाया गया है। यदि पाण्डुगिरि भी धनुषाकार होता तो उसे गोल नहीं लिखा जाता। इसलिए जहाँ पाण्डुगिरिको कुण्डलगिरि ठहराना तर्कसंगत नहीं प्रतीत होता वहाँ पाण्डुगिरिको धनुषाकार ठहराना भी तर्कसंगत प्रतीत नहीं होता। इसलिए प्रकृतमें यही समझना चाहिये कि कुण्डलगिरि ही सिद्धक्षेत्र है पाण्डुगिरि नहीं। भले ही उसकी गणना राजगृहोंके पांच पहाड़ोंमें की गई हो।

यहाँ इतना बिगेष कहना है कि आ० बीरसेन और जिनसेनने प्रसंगबश पांच पहाड़ोंके नाम गिनाये, सिद्धक्षेत्रोंके नहीं। इसलिये उन्होंने उन नामोंमें कुण्डलगिरि न होनेसे उसका उल्लेख नहीं। तथा आ० यतिवृषभ बीरसेनसे बहुत पहले हुए हैं।

आगे परिशिष्ट लिखकर कोटियाजी लिखते हैं कि 'जब हम दमोहके पासवर्ती कुण्डलगिरि या कुण्डल' पुरकी ऐतिहासिकतापर विचार करते हैं तो उसके कोई पुष्ट प्रमाण उपलब्ध नहीं होते। केवल विक्रम की १७वीं शताब्दीका उत्कीर्ण हुआ एक शिलालेख प्राप्त होता है जिसे महाराज छत्रशालने वहाँ चैत्यालयका जीर्णोद्धार कराते समय खुदाया था। कहा जाता है कि कुण्डलपुरमें भट्टाकरकी गद्दी थी। उस गद्दीपर छत्रशालके समकालमें एक प्रभावशाली मन्त्रविद्याके ज्ञाता भट्टारक कब प्रतिष्ठित थे तब उनके प्रभाव एवं आशीर्वादसे छत्रशालने एक बड़ी भारी यवन सेनापर काबू करके उसपर विजय पाई थी। इससे प्रभावित होकर छत्रशालने कुण्डलपुरका जीर्णोद्धार कराया था, आदि।'

उनके इस मतको पढ़कर ऐसा लगता है कि वे एक तो कभी कुण्डलपुर गये ही नहीं और गये भी हैं तो उन्होंने वहाँका बारीकीसे अध्ययन नहीं किया है। वे यह तो स्वीकार करते हैं कि छत्रशालके कालमें वहाँ एक चैत्यालय था और वह जीर्ण हो गया था। फिर भी वे कुण्डलगिरिकी ऐतिहासिकताको स्वीकार नहीं करते। जबकि पुरातत्व विभाग कुण्डलगिरिकी ऐतिहासिकताको ८वीं शताब्दी तकका स्वीकार करता गया है। उसके प्रमाण रूपमें कतिपय चिह्न आज भी वहाँ पाये जाते हैं। और सबसे बड़ा प्रमाण तो भगवान् ऋषभदेव (बड़े बाबा) की मूर्ति ही है। उसे १८वीं सदीसे १०० वर्ष पुरानी बताना किसी स्थानके इतिहासके साथ म्याय करना नहीं कहा जायगा।

जिन लोगोंका क्षेत्रसे कोई सम्बन्ध नहीं, जो जैनधर्मके उपासक भी नहीं, वे पुरातत्वका भले प्रकार अनुसन्धान करके क्षेत्रको छठी शताब्दीका लिखें और उसके प्रमाणस्वरूप दमोह स्टेशनपर एक शिलापट्ट द्वारा उसकी प्रसिद्धि भी करें और हम है कि उसका सम्यक् प्रकारसे अवलोकन तो करें नहीं। वहाँ पाये जानेवाले प्राचीन अवशेषोंको बुद्धिगम्य करें नहीं फिर भी उसकी प्राचीनताको लेखों द्वारा संदेहका विषय बनावे यह प्रवृत्ति अच्छी नहीं कही जा सकती।

कोटियाजीने अपने दोनों लेखोंमें प्रसंगतः दो विषयोंका उल्लेख किया है। एक तो विष्णिकाण्डके विषयमें चर्चा करते हुए उन्होंने लिखा है कि 'प्रभाचन्द्र (११वीं शती) और श्रुतसागर (१५वीं-१६वीं शती)के

मध्यमें बने प्राकृत निर्वाणकाण्डके आधारसे बने भैया भगवतीदास (सं० १७४१) के भाषा निर्वाणकाण्डमें जिन सिद्ध व अतिशय क्षेत्रीकी परिचयना की गई है उसमें भी कुण्डलपुरकी सिद्ध क्षेत्र या अतिशय क्षेत्रके रूपमें परिचयित नहीं किया गया। इससे यही प्रतीत होता है कि यह सिद्धक्षेत्र तो नहीं है अतिशय क्षेत्र भी १५ वीं-१६वीं शताब्दीके बाद प्रसिद्ध होना चाहिये।

यह कोटियाजीका बक्तव्य है। इससे मालूम पड़ता है कि उन्होंने निर्वाणकाण्डके दोनों पाठोंका सम्बन्ध जबलोकन नहीं किया है। निर्वाणकाण्डका एक पाठ ज्ञानपीठ पूजाजलिमें छपा है। उसमें कुल २१ गाथाएँ हैं। दूसरा पाठ क्रियाकलापमें छपा है। उसमें पूर्वोक्त २१ गाथाएँ तो हैं ही उनके सिवाय ८ गाथाएँ और हैं। इसलिये कोटियाजीका यह लिखना कि निर्वाणकाण्डमें कुंडलगिरिका किसी भी रूपमें उल्लेख नहीं है, ठीक प्रतीत नहीं होता। निर्वाणकाण्डका जो दूसरा पाठ मिलता है उसकी २१ + ५ = २६वीं गाथामें 'पिणवकुंडली बंदे' इस गाथाके चौथे पाद (चरण) द्वारा निर्वाण क्षेत्र कुण्डलगिरिकी ही बन्दना की गई है। यहाँ 'पिणव' पद निर्वाण अर्थको सूचित करता है और 'कुण्डली' पद कुण्डलगिरि अर्थको सूचित करता है। 'पिणव' पदमें 'आइम-ज्जांतबणसरलोधी' इस नियमके अनुसार 'व्' व्यजन और 'आ' का लोप होकर 'पिणव' पद बना है जो प्राकृतके नियमानुसार ठीक है। रही भैया भगवतीदासके भाषा निर्वाणकाण्डकी बात तो उन्हें २१ मायावाला निर्वाणकाण्ड मिला। इसलिये यदि उन्होंने भाषा निर्वाणकाण्डमें किसी भी रूपमें कुण्डलगिरिका उल्लेख नहीं किया तो इससे यह कहाँ सिद्ध होता है कि वह निर्वाणक्षेत्र नहीं है। आप प्राकृत या भाषा निर्वाणकाण्ड पहिये, उनमें यदि राजगृहीके पाँच पहाड़ोंमेंसे वैभार आदि चार पहाड़ोंको सिद्धक्षेत्र रूपमें स्वीकार नहीं किया गया है तो क्या यह माना जा सकता है कि उक्त चार पहाड़ सिद्धक्षेत्र नहीं ही है। वस्तुतः सिद्धक्षेत्रों या अतिशय क्षेत्रोंके निर्णय करनेका यह मार्ग नहीं है। किन्तु इस सम्बन्धमें यह मान कर चला जाता है कि जिन आचार्योंको जितने सिद्धक्षेत्रों या अतिशय क्षेत्रोंके नाम ज्ञात हुए उन्होंने उतने सिद्धक्षेत्रों और अतिशय क्षेत्रोंका संकलन कर दिया।

दूसरे सोनागिरिके विषयमें चर्चा करते हुए उन्होंने अपने प्रथम लेखके अन्तमें लिखा है कि 'अतः मेरे विचार और खोजसे कुण्डलगिरिको सिद्धक्षेत्र घोषित करने या करानेकी चेष्टा की जायगी तो एक अनिवायं भ्रान्त परम्परा इसी प्रकारकी चल उठेगी जैसी कि वर्तमान केरोमिदीगिरि और सोनागिरिकी चल पड़ी है।'

उसीमें हेर-फेर करके जो उनका दूसरा लेख उनके अभिनन्दन ग्रन्थमें छपा है उसके अन्तमें वे लिखते हैं कि 'अतः मेरे विचार और खोजसे दमोहके कुण्डलपुर या कुण्डलगिरिको सिद्धक्षेत्र घोषित करना जल्दबाजी होगी और एक भ्रान्त परम्परा चल उठेगी।'

इसप्रकार कोटियाजीके ये दो उल्लेख हैं। पहले उल्लेखमें तो उन्होंने वर्तमान केरोमिदीगिरि और सोनागिरिको भी ले लिया है और दूसरे उल्लेखमें इन दोनोंको छोड़ दिया है।

इन दो उल्लेखोंसे ऐसा लगता है कि पहले तो वे केरोमिदीगिरि, सोनागिरि और कुण्डलगिरि इन तीनोंको सिद्धक्षेत्र नहीं मानते रहे। और बादमें उन्होंने केरोमिदीगिरि और सोनागिरिको तो सिद्धक्षेत्र मान लिया है। मात्र कुण्डलगिरिको सिद्धक्षेत्र माननेमें उन्हें विवाद है। पर किस कारणसे उन्होंने केरोमिदीगिरि और सोनागिरिको सिद्धक्षेत्र मान लिया है इस सम्बन्धमें वे मौन हैं। मात्र कुण्डलगिरिको सिद्धक्षेत्र माननेमें उन्होंने जो तर्क दिये हैं वे कितने प्रमाणहीन हैं यह हम इसी लेखमें पहले ही स्पष्ट कर आये हैं। अतः हमारे लेखमें दिये गये तथ्योंके आधारपर यही मानना श्रेष्ठ रह जाता है कि सब ओरसे विचार करनेपर कुण्डलगिरि भी सिद्धक्षेत्र सिद्ध होता है।

अब केवल बड़े बाबाके गर्भालयके बाहर दीवालपर एक शिलापट्टमें जो प्रशस्ति उत्कीर्ण है उसे अवि-
कल देकर उससे जो तथ्य सामने आते हैं उनपर प्रकाश डाल देना क्रमप्राप्त है। प्रशस्तिका वह रूप इस
प्रकार है—

सम्बत् १७५७ वर्षे माघसुदी १५ सोमवासरे ।
संबत्सरे पर्वत-वाणयुक्ते सप्तशते चैव महस्त्रमेके ॥
श्रीमाघमासे सितपूर्णिमाया श्रीचन्द्रवारे च मघानक्षत्रे ॥१॥
याते यदा विक्रमराज्यकाले तदान्वये श्री जिनमन्दिरे वै ।
कृत समाप्तं बहुपुण्यहेतुः श्रीवर्धमानस्य जगद्गुरोः हि ॥२॥
मूलसंधे बलात्कारगणे गच्छे सरस्वत्याः ।
यो बभूव मुनिः श्रीमान् कुन्दकुन्दौ मुनिश्वरः ॥३॥
तस्यान्वये च संजातो ज्ञानवान् गुणसागरः ।
मनस्वी संघसंपूज्यो यशःकीर्तिमहामुनिः ॥४॥
पट्टे तदीये ललितादिकीर्तिः ज्ञानी मुधीः श्रीजिनतत्ववेदी ।
संसारभीतो जिनमार्गदेशी सुराधिपैर्पूजितपादपद्मः ॥५॥
तत्पट्टधारी जिनधर्मनिष्ठः श्रीधर्मकीर्तिः शुभज्ञानमूर्तिः ।
श्रीरामदेवस्य पुराणकर्त्ता ज्ञानी विवेकी च हितोपदेशी ॥६॥
तत्पट्टपकेरुहे भानुमूर्तिः पद्मालयः श्रीमुनिपद्मकीर्तिः ।
दमी व्रती सत्त्वहितोपदेशी संसारपाथो निषितास्तेतुः ॥७॥
तत्पुण्यभोक्ता गुणवान् मुधीरः श्रीशब्दशब्दार्णवपारप्राप्तः ।
मुधीः तपस्वी सुरेन्द्रकीर्तिः दयावगाह्री च क्षमी मनस्वी ॥८॥
तच्छिष्ययातो मुचन्द्रकीर्तिः दमी क्षमी श्री.....गणोयः ।
सुरेन्द्रकीर्ति स्वगुरोपदेशात् आदाय भिक्षाटनद्रव्यभारम् ॥९॥
कारापितं तेन जिनेश्वरस्य श्रीघनमतेः मगलकारणस्य ।
जीर्णं समालोक्य महामनोज्ञम् श्रीनूतनं पूष्यविवर्धनाय ॥१०॥

धर्मसागरो यदा टीलाग्रामे स्वायुःक्षयं कृत्वा किञ्चित् वेदिकादिकं न्यूनं चैत्यालयं विहाय
स्वर्गं गतः तदा स्वागत्य नभिसागरेण ब्रह्मचारिणां विदुषा स्वधर्मस्य गुल्वेऽधुना वेदादिकं सर्वं पूर्णं
कारापयित्वा इदम् संबत्सरम् लिखित्वा स्थापितम् ॥

श्रीमहाराजाधिराजः काशीश्वरगह्विरारान्वयस्य प्रचण्डशासनस्य अखिलावनीमृतशतशंढ-
करणस्य सकलप्रवलावनीपालसमुहमस्तकातिमात्रावुचितचरणारविन्दस्य जिनधर्ममहिमानिरतचेतसः
प्रबलतरकठोरभुजदण्ड-विशिष्टनिजविग्रहस्य षट्दर्शनविशिष्टाम्यासागमसंभाषणकरणसद्धर्मसंभाषण-
समर्थस्य याजिनः धूरवीरस्य देवशास्त्रगुरुः (पूजन) तत्परस्य श्रीसमशासनस्य सकलसंयतसंयुक्तप्रजा
(जनस्य) चैत्यालयस्य निमरिपितं । शुभम् भवतु मंगलम् ।

जिसे भट्टारक मन्त्रदाय ग्रन्थमें जेहरटशाला कहा गया है वह वास्तवमें जेहरटशाला न होकर चंदेरी
शाखा है। यह शाखा भट्टारक देवेन्द्रकीर्तिसे प्रारम्भ होती है। इसके छोटे पट्टपर भट्टारक ललितकीर्ति थे।
जसी पट्टपर बैठनेवाले ७वें भट्टारक धर्मकीर्ति और ८वें भट्टारक पद्मकीर्ति हुए हैं। धर्मकीर्तिसे ही श्रीरामदेव

पूराणकी रचना की है। यह पट्ट मूलसंघ कुंडकुंदाभ्यायके अन्तर्गत सरस्वतीगच्छ बलात्कारगणके आभ्यायको माननेवाला था। चादखेड़ीके एक शिलालेखमें इसे परवार भट्टारक पट्ट भी कहा गया है। श्री भट्टारक पद्मकीर्तिके समकक्ष दूसरे भट्टारकका नाम भी चन्द्रकीर्ति था। सम्भवतः ये ()के पट्टवर भट्टारक थे। चदेरी पट्टके १०वें भट्टारक श्री सुरेन्द्रकीर्ति थे। उन्होंने ही अपने गुरु श्री सुरेन्द्रकीर्तिके उपदेशसे भिक्षाटन द्वारा बड़े बाबाके मन्दिरका जीर्णोद्धार करानेका विचार किया था। बादमें उनकी आयु पूर्ण हो जानेपर जो बेदी आदिका कार्य छोड़ा न्यून रह गया था उसे नमिसागर ब्रह्मचारीने पूरा कराया।

जिस समय यह कार्य सम्पन्न हो रहा था बुन्देलखण्डके प्रसिद्ध राजा छत्रसाल बही रह रहे थे। कारण कि मुसलमानोंके आक्रमणसे त्रस्त होकर वहाँ उन्हें बहुत काल तक रहना पड़ा। इससे प्रभावित होकर उन्होंने कुण्डलगिरिके तलभागमें एक विशाल सरोवरका निर्माण कराया और श्री मंदिरके लिये अनेक उपकरण भेंट किये। उनमें दो मनका पीतलका घण्टा भी था।

बड़े बाबाके मंदिरके बाहर दीवालमें लगे हुये विशालपट्टका यह सामान्य परिचय है। इससे इतना ही ज्ञात होता है कि वहाँ कुंडलगिरिके ऊपर एक प्राचीन जिनमंदिर था, उसमें जो बड़े बाबाकी मूर्ति विराजमान थी उसे ब्रह्मचारी नमीसागरने भगवान् महावीरकी मूर्ति समझकर इस शिलालेखमें बड़े बाबाको भगवान् महावीरकी मूर्ति कहा है। यह जिनमंदिर और दोनों ब्रह्ममंदिर इस लेखसे मालूम पड़ता है कि उसी कालमें प्रसिद्धिमें आये हैं और उसके फलस्वरूप वहाँ जनताका आना-जाना प्रारम्भ हुआ है।

इस लेखका सार यह है कि बड़े बाबाका मंदिर और दोनों ब्रह्ममन्दिर ६वीं शताब्दी या उसके पूर्वके हैं। फिर भी क्षेत्ररूपमें उनकी प्रसिद्धि यद्यपि १२वीं शताब्दीमें हो गयी होगी तां भी घोर जंगल होनेसे बहाँ जनताका आना-जाना रुका हुआ था। बादमें जब बुन्देलखण्डके प्रसिद्ध महाराजा छत्रसालको मुसलिम साम्राज्यपर विजय पानेके लिये कुछ कालतक यहाँ रहना पड़ा तबसे यह क्षेत्र प्रसिद्धिमें आया और वन्दनाकी दृष्टिसे जनताका आना-जाना प्रारम्भ हुआ। क्षेत्रपर जो मन्दिर निर्मित हुए हैं उनके बादमें बननेका यही कारण है।



अहार क्षेत्र : एक अध्ययन

मैं काफी समय पूर्व मर्बई ग्रामसे बँलगाड़ी द्वारा श्री अतिशयक्षेत्र अहारजीकी वन्दनाके लिए गया था। श्रीयुत पं० श्रीजगन्मोहनलालजी शास्त्री और मेरे बहनोई सा० के लघु भ्राता श्री लाला परमानन्दजी सराफ मेरे साथ थे। क्षेत्रकी सुषुमा अर्बर्णनीय है। इससे थोड़ी दूर पर मदनेशसागर नामसे प्रसिद्ध एक बृहत् सरोवर है। क्षेत्रके चारों ओर वनराजि फैली हुई है। इससे इस क्षेत्रकी शोभा द्विगुणित हो गई है। इस बीच इतना अधिक काल बीत जाने पर भी क्षेत्रका मनोहारी वह भव्य स्वरूप इस समय भी प्रत्यक्ष-सा भासित हो रहा है।

१. अन्वय या जाति परम्परा

इस क्षेत्रपर वर्तमानमें जितने भी मूर्तिलेख उपलब्ध हैं उनमें जातिके अर्थमें तीन नाम आये हैं—१. अन्वय, २. वंश और ३. जाति। इनमेंसे प्रायः अधिकतर लेखोंमें अन्वय शब्द बहुतायतसे पाया जाता है। वि० सं० १५२४ के एक लेखमें वंश शब्द आया है तथा वि० सं० २०वीं शताब्दीके कई लेखोंमें जाति शब्द आया है। लगता है कि प्राचीन कालमें जातीय अहंकारके विषये धार्मिक क्षेत्रकी अछूता रखनेके अभिप्रायसे जातिशब्दका व्यवहार नहीके बराबर होता रहा है।

यहाँके लेखोंमें अन्वय या जातिवादी जिन नामोंका उल्लेख हुआ है वे हैं—१. गृहपति (गहोई), २. मेडवाल—मइकतवाल, मड़वाल, या मेडलवाल, ३. पौरपाट (परवार), ४. पुरवार, ५. खंडेलवाल, ६. माधुब, ७. लंबकचुंक, ८. गोलापूर्व, ९. गोलाराट्ट, १०, जैसवाल या जायसवाल, ११. गर्गराट्ट, १२. कुटक, १३. अवधपुरा, १४. वैश्य, १५. मायुर, १६. देउवाल और १७. सोहितवाल।

इनमें कई नाम तो ऐसे हैं जिनके अस्तित्वका अब पता ही नहीं चलता। जैसे माधु, कुटक, वैश्य, मायुर, देउवाल और सोहितवाल। हम देवगढ़के विषयमें तो कुछ भी लिखनेकी स्थितिमें नहीं हैं। मुख्यतया ललितपुरका समाज उसकी देख-रेख करता है। वहाँका ऐतिहासिक सर्वेक्षण कराकर वहाँ धिजापट्टोंपर और मूर्तिमोपर पाई जानेवाली लेख आदि सामग्रीको संकलित कराकर वह प्रकाशित कर दे इस दिशामें थोड़ा भी सक्रिय नहीं जान पड़ता। एक जर्मनी बिद्वान्ने वहाँका गहरा अध्ययनकर जर्मनी भाषामें एक अनुसंधान ग्रन्थ अवश्य लिखा है। हमने प्रयत्न भी किया था कि वह हमें मिल जाय तो उसका अनुवाद कराकर प्रकाशित करा दें, पर उसमें हम सफल नहीं हो सके।

गृहपति—पहले जिन अन्वयोंका हम नाम निर्देश कर आये हैं उनमें एक जाति गृहपति है। इस जातिके गृहस्थों द्वारा प्रतिष्ठित कराये गये कई जिनबिम्ब यहाँ विराजमान हैं। उनकी लेखाक संख्या २, ९, ३७, ४६, ५१, ५३, ५५, ६३, ६४ और ६६ है। यहाँ ३० शान्तिनाथकी खड्गासन जो विशालकाय प्रतिमा विराजमान है उसकी प्रतिष्ठा भी इसी अन्वयके परिवार द्वारा कराई गई है। यहाँसे नातिद्वर बानपुर नगरके बाह्य परसिरे जो भव्य रचना निमित्त हुई है उसे मूर्तरूप देनेवाला भी यहीं परिवार है। इस अन्वयमें जो गोत्र प्रचलित है उनमेंसे अधिकांश बही है जो पौरपाट (परवार) अन्वयमें पाये जाते हैं। गृहपति यह शब्द अर्थ गर्भ प्रतीत होता है। पाणिनिने अपने व्याकरण शास्त्रमें इस शब्दका प्रयोग गृहस्थके अर्थमें किया है। किन्तु उत्तर कालमें इसका प्रयोग जातिके अर्थमें होने लगा है।

(२) दूसरी जैसवाल जाति है। १२८ लेखोंमेंसे इस अन्वयके क्रमांक १२, १५, २०, (२) २१, २४, २६, २९, ४३, ४४, ५२ (२) ६२ और ११२ कुल १५ मूर्तिलेख हैं। क्रमांक १५ संख्याक मूर्तिलेखमें इस अन्वयका दूसरा नाम जायसवाल भी अंकित है। वर्तमानमें इस अन्वयका एक भी घर बुंदेलखण्डमें नहीं पाया जाता। हो सकता है कि ११वीं, १२वीं शताब्दियोंमें इस अन्वयका मुख्य निवास आगरा सम्भागके समान बुन्देलखण्ड भी रहा होगा।

(३) तीसरी जाति गोलापूर्व है। इस अन्वयके अहारजीमें क्रमांक ११, २२, २५, ३२, ३४, ३८, ४०, ४१, ५८, ६०, ६४, ८०, ९०, १०१, १०८, १११, आदि २५ मूर्तिलेख हैं। इन मूर्तिलेखोंमें ३२ संख्याक लेख वि० सं० १२०२ का और ११ संख्याक लेख वि० सं० १२०३ का है। बहोरीबन्द गाँवमें म० शान्तिनाथके पादपीठपर जो लेख अंकित है वह भी लगभग इसी समयका है। इससे इतना तो स्पष्ट जात हो जाता है कि लगभग १२वीं-१३वीं शताब्दियोंमें यह सम्भाग इस अन्वयका मुख्य निवास स्थान बना चला आ रहा है। दक्षिणका एक प्रदेश पुराने कालमें गोल्लदेशके नामसे प्रसिद्ध रहा है। यदि इस अन्वयका विकास राजनैतिक या धार्मिक-क्रान्तिवश उसी प्रदेशमें हुआ निश्चित हो जाता है तो १०वीं, ११वीं शताब्दिके आस-पास इस अन्वयके परिवार बहोसि आकर महोबा सम्भागमें आकर बसे होंगे यह माना जा सकता है। अभी यह अनुसन्धानका विषय है। ऐतिहासिकोंको इस ओर ध्यान देना चाहिये।

(४) चौथी जाति लण्डेलवाल है। इस क्षेत्रपर इस अन्वयके ६, १६, ४८, ६५, ७० और ९७ संख्याक छह प्रतिमा लेख पाये जाते हैं। १६ संख्याक एक प्रतिमालेखमें तो इसे खण्डलान्वय नामसे भी अभिहित किया गया है। इससे इस अन्वयका विकास खण्डला नगर और उसके आस-पासके प्रदेशमें हुआ है यह निश्चित करनेमें सहायता मिलती है। जिस समयके ये लेख हैं, उस समय व्यापारादिके निमित्तसे इस अन्वयके परिवार इस सम्भागमें आकर बस गये होंगे ऐसा प्रतीत होता है।

(५) पाँचवीं जाति पीरपाट (परवार) है। इस क्षेत्रपर ले० ५, ४२ ५० और १०२ लेख ऐसे हैं जिनमें इस अन्वयका पुराना नाम पीरपाट ही अंकित है। इनके सिवाय ११५ संख्याक एक प्रतिमालेख ऐसा अवश्य है जिसमें इस अन्वयका वर्तमानमें प्रचलित नाम परवार लिखा गया है। इन प्रतिमा लेखोंमें १०० और १०२ संख्याक दो लेख ऐसे अवश्य हैं जिनमें क्रमशः पुरवार और पीरवाल नाम उल्लिखित हैं। इन दोनों शब्दोंका अर्थ परवार अन्वयके अर्थमें भी हो सकता है। वैसे पुरवार और पीरवाल नामसे प्रख्यात दो अलग जातियाँ बन गई हैं। कहीके किन्ही परिवारोंने यहाँ आकर जिनबिम्ब प्रतिष्ठा कराकर यही विराजमान कर दी हों यह भी सम्भव है। वैसे परवार, पीरवाल पयमावतीपुरवाल, पुरवार और जांगडा पीरवाल मूलमें एक अन्वयके ही नाम हैं। इस अन्वयका मूल निवास स्थान गुजरात और मेवाड़का कुछ भाग प्राग्गवाट देश था, इस कारण इसका पुराना नाम प्राग्वाट भी रहा है। यह बाहरसे आकर मुख्यतया चंदेरी सम्भागमें आकर बसी है। इसी कारण इस अन्वयके बहुत ही कम लेख अहारक्षेत्रमें पाये जाते हैं, क्योंकि टीकमगढ़ और उसके आसपासके प्रदेशमें इस अन्वयका फैलाव बादमें हुआ है।

(६) एक जातिका नाम मेडवाल है। इसके लिए लेखक ४ में मेडवालान्वय, लेखक २७ से मड्डत-बालान्वय, लेख ३३ में मेडतवंश और ले० ४९ में मडवालान्वय अंकित हैं। सम्भवतः ये चारो नाम एक ही अन्वयके लिए आये जान पड़ते हैं। मडवालके जिनमन्दिरकी छतपर वि० सं० १२४२ का एक खण्डित जिन-बिम्ब रखा हुआ है। उसकी आसनपर 'मड्डतवालमुजंरान्वं' अंकित है। इमने इस अन्वयका मूल नाम मेडत या मड्डत नामके साथ इसका सम्बन्ध गुजरातसे भी जान पड़ता है।

मारवाडमें एक नगरका नाम मेड़ता है। इसलिए जान पड़ता है कि इस नगरके नामपर ही इस अन्वयका नाम मेड़तवाल पड़ा होगा और इस अन्वयके जो परिवार गुजरातमें बसते होंगे उनकी गुजरात अन्वयके अस्तर्गत परिगणना होने लगी होगी। परवार अन्वयके जो गोत्र प्रचलित हैं। उनमें एक गोत्रका नाम माडिल्ल गोत्र है। वर्तमानमें कोई मेड़तवाल नामकी जाति तो दृष्टिगोचर होती नहीं। यदि ये माडिल्लगोत्री परिवार ही मेड़नवाल हों तो कोई आश्चर्य नहीं है। यह अनुमानमात्र है। माडिल्लगोत्रका सम्बन्ध माड्डे भी हो सकता है।

(७) इस पुस्तिकामें ले० १७ गर्गरटान्वय और ले० ७१में गर्गरटान्वय ये दो नाम आये हैं। 'गर्ग' यह अप्रोतक (अग्रवाल) अन्वयका एक गोत्र है। 'गर्ग' इस नामका पाणिनि व्याकरणमें भी उल्लेख हुआ है। 'गर्ग' नामके साथ 'राट्' शब्द जुड़नेका यह कारण प्रतीत होता है कि जिस प्रदेशमें मुख्यतया इस गोत्रके परिवार निवास करते होंगे उसे ही इन लेखोंमें गर्गराट् कहा गया है।

(८) इस पुस्तिकामें ले० २३, ७६ और ७८ ऐसे ३ प्रतिमालेख उपलब्ध होते हैं जिनमें अवध-पुरान्वय यह नाम अंकित है। अवधपुरान्वयके नामसे एक जाति अवश्य रही है। सम्भवतः वर्तमानमें जो श्री जिनतारणतरणके अनुयायी अयोध्यावासी अन्वयके परिवार बुन्देलखण्डमें बसते हैं वे पहले कभी अवधापुरा नामसे पुकारे जाते रहे हों तो कोई आश्चर्य नहीं।

(९) इस पुस्तिकामें गालाराड् अन्वय (गोलान्वारे) का ले० १२ संख्याक एक ही प्रतिमालेख उपलब्ध होता है। इस अन्वयका मुख्य निवास स्थान भिण्ड-भदावर सम्भाग है। इस कारण इस अन्वयके अधिक प्रतिमालेख इस क्षेत्रपर नहीं पाये जाना स्वाभाविक है, क्योंकि इस अन्वयके बहुत ही कम परिवार धीरे-धीरे इस प्रदेशमें आकर बसते गये हैं।

इस पुस्तिकामें ले० ७ और ५० में माधुवान्वयका, ले० ३५ में कुटकान्वयका, ले० २९ और ५१ में क्रमशः वैश्यान्वय और वैश्यवालान्वयका ले० ५६ में माधुरान्वयका और लेख १२९ में सोहितवालान्वयका भी उल्लेख दृष्टिगोचर होता है। इन अन्वयोंके ये ऐसे नाम हैं जं। इस समय अनुसन्धानके विषय बने हुए हैं। पुराने कालमें जितने अन्वय (जातियाँ) प्रचलित रहे हैं उनमेंसे वर्तमानमें कितने अन्वयोंका अस्तित्व है और कितने नामशेष हो गये इस और व्यक्तिका तो छोड़िये किसी संस्थाका ध्यान भी नहीं गया है। सम्भवतः भ वष्यमें इस कमीको अनुभव करके समाजका ध्यान इस ओर चला जाय। यदि ऐसा हो सके तो यह समाजकी बहुत बड़ी सेवा होगी ऐसा मे मानता हूँ।

२. भट्टारक परम्परा

(१०) बुन्देलखण्डमें भट्टारक परम्पराका बहुत बादमें उदय हुआ है, अतः जिन प्रतिमालेखोंमेंसे जिनमें इस परम्पराका उल्लेख दृष्टिगोचर होता है उनमेंसे ऐसे ४६ ही लेख उपलब्ध होते हैं। उदाहरणार्थ लेखांक ७३में भट्टारक माणिक्यदेव और गुण्यदेवके नाम आये हैं। इन्होंने वि० सं० १२१३ से इस क्षेत्रपर एक जिन-विम्बकी प्रतिष्ठा कराई थी। ये दोनों किम् स्थानके पट्टपर अवस्थित थे यह कहना कठिन है। ले० ९७ और १०९ में भ० जिनचन्द्रका नाम आया है। ये मूलसंघ क्रन्दकुन्द आम्नायकी दिल्ली-जयपुर शाखाके पट्टाधीश थे। विम्बप्रतिष्ठा आदि कार्यों द्वारा धर्मप्रभावनामें इनका बड़ा योगदान रहा है। इन्होंने सिद्धान्तसार ग्रन्थकी रचना भी की है। लेखांक १०७ में भ० धवलकीर्तिका नाम आया है।

उक्त प्रतिमालेख वि० सं० १७१३ का है। इस पुस्तिकाके अनुवादकने इस नामके साथ सकलकीर्तिका नाम और जोड़ दिया है। ऐसा उन्होंने किस आधार पर किया है यह कह सकना कठिन है। सकलकीर्तित् चंदेरी पट्टके भट्टारक थे। हो सकता है कि प्रतिमालेखमें असावधानीसे यह नाम छूट गया हो। लेखांक १२५ में

धर्मकीर्ति तथा उनके शिष्य, प्रशिष्य शीलसूत्र और ज्ञानसूत्रके नाम आये हैं। भ० धर्मकीर्तिके प्रशिष्य ज्ञानसूत्रके वि० सं० १६४२ में वैराजाबादमें मूलसंघ कुन्दकुन्द आम्नायके अन्तर्गत चौकोर यन्त्रकी प्रतिष्ठा कराई थी। ले० १५ में भ० जगन्प्रवेशका नाम आया है। ये वि० सं० १६८८ में अवस्थित थे। लेख नुटित हो जानेसे विशेष जानकारी नहीं मिल सकी। ले० १२७ में भ० धर्मकीर्तिका नाम आया है। जिस बिम्ब पर यह लेख है उसकी प्रतिष्ठा वि० सं० १६८३ में हुई थी। स्पष्ट है कि ये उस समय चंदेरी परवार भट्टारकपट्टके पट्टाधीश थे। अपभ्रंशमें लिखित एक हरिवंशपुराण इनकी अमर कृति है। ले० १२५ में भ० सकलकीर्तिका नाम आया है ये भी चंदेरी परवार भट्टारक पट्टके पट्टाधीश रहे हैं। इन्होंने ही वि० सं० १७२० में इस बिम्बकी प्रतिष्ठा कराई थी। ले० १२८ में विद्यालकीर्ति और उनके शिष्य भ० पद्मकीर्तिका नाम आया है ये दोनों भट्टारक मूलसंघ कुन्दकुन्द आम्नायके अन्तर्गत लालूरवालाके पट्टाधीश थे।

३. मुनि, आदिका, पण्डित परम्परा

(११) इस पुस्तिकाके लेख २६ में सिद्धान्तश्री सागरसेन आदिका जयश्री, रिषि रतनश्रुषि ये तीन नाम आये हैं। यह लेख वि० सं० १२१६ का है। लेख ३१ में पण्डितश्री विशालकीर्ति आदिका त्रिमुबनश्री शिष्यणी पूर्णश्री और धर्मश्रीके नाम आये हैं। इनमें विशालकीर्ति किसी भट्टारकके पंडित मालूम देते हैं। ले० ३५ में पण्डित लक्ष्मणदेव शिष्य आर्यदेव आदिका लक्ष्मश्री ऐलिका चारित्रश्रीके नाम आये हैं। इनमें लक्ष्मणदेव और आर्यदेव कहीके भट्टारक पंडित मालूम देते हैं। ले० ३६ में पण्डित श्रीजसकीर्ति तथा शीलदिवाकरनी पद्मश्री और रत्नश्रीके नाम आये हैं। इनमें भी जसकीर्ति कहीके भट्टारक पंडित जान पड़ते हैं। ले० ४४ में सिद्धान्तश्री सागरसेन आदिका जयाश्री और दयाश्रीके नाम आये हैं। इनमें सागरसेन मुनि होने चाहिये। ले० ७७ में पण्डित महबूम और आदिका श्रीमती शिवणीके नाम आये हैं। तथा ले० ८८ में सिद्धान्ती देवश्रीका नाम आया है। ये मुनि होने चाहिये। ये सब लेख वि० सं० १२१५ के आसपास के हैं। इससे पता लगता है कि उस कालमें भट्टारकोंके आश्रयमें मुनि और आदिका और पंडित रहते रहे हैं और वे जिनबिम्ब प्रतिष्ठा आदि कार्योंमें सहयोग करते रहे हैं।

४. आम्नाय

(१२) इस पुस्तिकामें सब मिलाकर १२८ लेख सकलित हैं। कुछ लेख ऐसे भी हैं जिनपर क्रमांक अंकित नहीं है। इन सब लेखोंमें सबसे प्राचीन लेख वि० सं० ११०८ का है। इसमें ऐसे बहुत कम लेख हैं जिनमें आम्नायका उल्लेख किया गया है। फिर भी इस प्रदेशमें चिरकालसे मूलसंघ कुन्दकुन्द आम्नाय ही प्रचलन रहनेसे यहाँ अन्य आम्नायका कभी भी प्रचार नहीं हो सका। अब काल बदला हुआ है। समाजमें अपने मूलसंघ आम्नायका गौरव घटता हुआ प्रतीत होता है। कई ऐसे विद्वान् भी देखे जाते हैं जो तत्कालीन प्रतिष्ठा और लाभको सामने रखकर मूलसंघ आम्नायको भूलते गये हैं। कलिकाल है, आगे क्या होगा, कहा नहीं जा सकता।

यह 'प्राचीन शिलालेख' पुस्तिकाके आधारपर लिपिबद्ध किया गया अहारक्षेत्रका यह संक्षिप्त इतिहास है। इसका पुराना नाम मदनेशसागरपुर (ले० १) मालूम पड़ता है। इस लेखमें वानपुर आनन्दपुर और बसुहाटिका ये तीन नाम और आये हैं। इस क्षेत्रका नाम अहारजी कैसे प्रचलित हुआ यह कहना कठिन है। इस पुस्तिकामें इस नामका उल्लेख करनेवाला सबसे पहला प्रतिमा लेख वि० सं० १८८१ का है। इसका लेखक ११ है। इस लेखमें 'अहारमें ये' मंजित हुआ है। मूल पाठ 'अहारमध्ये' होना चाहिये। अस्तु अब इस क्षेत्रके सर्वांगीण विकासकी ओर पूरे समाजका ध्यान आकर्षित हुआ है यह प्रशंसा योग्य है। यह हमारा पुराना सांस्कृतिक वैभव है। इसकी भले प्रकार सम्भाल करनी चाहिये।

श्री जिन-तारण-तरण और उनकी कृतियाँ

श्री जिन तारण-तरण बुन्देलखण्ड और मध्यप्रदेशकी विभूति थे। जब चन्देरी नगरमें भट्टारक परम्पराका उदय हुआ, इनके उदय और धर्म प्रचारका वही समय है। वे प्रतिभाशाली, भगवान् कुन्दकुन्द द्वारा प्ररूपित वीतराग मार्गका अनुसरण करनेवाले थे। अपनी दिव्य वाणी द्वारा व्यवहार-निश्चयस्वरूप वीतराग मोक्षमार्गका वे अपने जीवनके अन्तिम क्षण तक प्रचार करते रहे। इसी तथ्यको सूचित करते हुए वे पण्डित पूजाके अन्तमें कहते हैं—

एतत् सम्यक्त्वपूज्यस्य, पूजा पूज्य समाचरेत् ।

मुक्तिश्रियं पथं शुद्धं व्यवहार-निश्चय शाश्वतं ॥३२॥

इस गाथामें वे मुक्तिश्रीकी प्राप्तिके व्यवहार-निश्चयस्वरूप शाश्वत शुद्ध मोक्षमार्ग पर चलनेका उपदेश देते हुए कहते हैं कि सब प्रकारके मल-दोषोंसे रहित पूज्य सम्यग्दृष्टिके योग्य पूजा करनी चाहिए।

जो वर्तमानमें मूढ़ित उक्त गाथा मिलती है उसे हमने थोड़ा परिवर्तन करके लिखा है, क्योंकि तीनों ठिकानेसार ग्रन्थोंके अवलोकनसे यह आभास मिलता है कि उत्तर कालमें भाषा और मूल विषयसे अपरिचित लेखकोंकी कृपामें मूल ग्रन्थोंमें भाषाकी दृष्टिसे भारी परिवर्तन हुआ है। इसमें सन्देह नहीं कि वे ग्रन्थ अभी तक सुरक्षित बने रहे। भारी छानबीनके बाद भी इनकी रचनाओंकी प्राचीन प्रतियाँ हम उपलब्ध नहीं कर सके। अस्तु,

इसमें सन्देह नहीं कि स्व० ब्रह्मचारी श्री शीतलप्रसादजीने प्रत्येक ग्रन्थका ही नहीं, प्रत्येक गाथाका शब्दानुवाद करके जैन समाजका असाधारण उपकार किया है। शिक्षा, धर्म, साहित्य, वर्तमानपत्र और समाज ऐसा कोई अंग नहीं जिसे उन्होंने अपने लेखन और प्रचारका अंग न बनाया हो। वे कर्मठ कार्यकर्ता थे। सोते-जागते उनके जीवनका प्रत्येक क्षण प्रत्येक अंगको पूर्तिके लिये निश्चित था। श्री जिन तरण-तारणस्वामीको प्रकाशमें लानेका अधिकतर श्रेय भी उन्हींको है। वर्तमान कालीन साधारण मत-भेदको गौण करके देखा जाय तो उनका ही सर्वप्रथम ध्यान श्री तरण-तारणस्वामीजी रचित इस अमूल्य सम्पत्तिकी ओर गया और उनके माने गये १४ ग्रन्थोंमेंसे ९ ग्रन्थोंका शब्दानुवाद करके उन्हें प्रकाशमें लाये। वे वर्तमानकालमें हमारे बीचमें नहीं हैं। पर उनकी पुनीत स्मृति चिरकाल तक बनी रहेगी इसमें सन्देह नहीं है।

२. तीन ठिकानेसार ग्रन्थ

स्वामीजीकी रचनाओंसे उनके जीवन पर कुछ प्रकाश पड़े इसके लिये तो उनकी कृतियोंका सूक्ष्म अध्ययन आवश्यक है। छपस्यवाणीमें जो कुछ गूढ़ भाषामें कहा गया है उसका उद्घाटन हम श्री जिन समुच्चय-सारकी प्रस्तावनामें कर आये हैं। किन्तु उनकी रचनाओंका इन दृष्टिसे अभी भी सम्यग् अध्ययन आवश्यक है। जो तीन ठिकानेसार ग्रन्थ उपलब्ध होते हैं उनमें जो-जो सूचनाएँ की गई हैं उनपर विस्तृत प्रकाश तो योग्य समय आनेपर ही कर सकेंगे। तत्काल तीन बत्तीसीयोंके सम्बन्धमें जो सूचनाएँ की गई हैं उनकी सागो-पांग चर्चा यहाँ हम कर देना चाहते हैं।

१. हमें इस ग्रन्थकी एक प्रतिकी उपलब्धि श्रीयत् ब० गुलाबचन्दजीके पाससे मल्हारगढ़ निमईजीसे हुई। यह गुटका ग्रन्थ है। इसकी लम्बाई लगभग १९ अंगुल और चौड़ाई १० अंगुल है। पत्र संख्या १३८ है।

ठिकानेसार ७९ पत्रसे भी आगे है। ८०वें पत्रसे १०८ तक सूची तथा विशेष विवरण है। १०९ पत्रसे १३८ पत्र तक ठिकानेसार सम्बन्धी तथा दूसरे विषयोंका संकलन है। इसकी लिपि द्वि० भादों मुदी १४ धनिवार सन् १८९०को कुन्दावासी टीकारामने की है।

२. दूसरा ठिकानेसार गंजबासोदामे प्राप्त हुआ। इसकी लम्बाई १९ अंगुल तथा चौड़ाई ९ अंगुल है। कुल पत्र संख्या ४२ है। इसकी लिपि जेठ मुदी ८ मन्वत् १९६९ मे की गई है।

३ तीसरा ठिकाने सारकी प्राप्ति खुरई (सागर) चैत्यालयसे हुई। इसकी लम्बाई लगभग १३ अंगुल, चौड़ाई ९ अंगुल और पत्र संख्या ९८ है। पत्र संख्या ८ मे विवरण व सूची है। शेष पत्रोंमें विशेष विषयोंका संकलन है। इनपर पत्र संख्या अंकित नहीं है। इसके लिपिबद्ध होनेकी बही तिथि सम्वत् है जो मल्हारगढ़ निसईके गुटिकाकी है। लेखकका नाम भी वही है।

इन तीनों ठिकानेसार ग्रन्थोंमें विषयका संकलन एक क्रमसे नहीं है। किन्तु खुरई चैत्यालय और मल्हारगढ़ निसईजैसे प्राप्त दोनों ठिकानेसार ग्रन्थोंकी लिपिकी तिथि और लिपिकार ये एक ही हैं। इससे इस बातका तो पता चलता है कि सम्भव है खुरई चैत्यालयकी प्रतिको देखकर मल्हारगढ़ निसईजैके गुटिकाकी प्रति-लिपि की गई है क्योंकि खुरई चैत्यालयका गुटिका कुछ प्राचीन लगता है। इतना अवश्य है कि विषयके संकलनमें लिखानेवालेकी रुचिको ध्यानमें रखा गया है। जिस ठिकानेसारके आधारसे ये तीनो प्रतियाँ तैयार की गई हैं वह कहीं हैं या नहीं इसका अभी तक कही पता नहीं चल सका। ये तीनों प्रतियाँ किन्हीं प्राचीन प्रतियोंकी लिपि है, इसका लिपिकारने एक दोहा लिखकर उल्लेख भी किया है। दोहा इस प्रकार है—

जैसी प्रत देखी हमन, तैसी लई उतार।
हमको दोष न दीजिये, बुधजन लोजो सुधार ॥

३. तीनों बत्तीसियोंके विषयमें

तीनों ठिकानेसार ग्रन्थोंमे तीनों बत्तीसियोंके विषयमें जो उल्लेख मिलते हैं उनकी चर्चा करना यहाँ इष्ट है। मुद्रित बड़े गुटिकामे प्रथम बत्तीसी मालारोहण छपी है। इसके बाद पण्डित पूजा और इसके बाद कमल-बत्तीसी छपी है। मालारोहणका श्री जिनतारण-तरण स्वामीके अनुयायियोंमें विशेष स्थान है। विवाहकी सम्पन्नता इसीके पाठसे की जाती है। इसकी सूचना गजबासोदाकी प्रतिसे होती है। इसमें कहा गया है—

माला करेसं रजपुत्र व्याहण चले नृत्यरंज तिनिके समय मालारोहिणी उत्पन्न भई। पत्र सं. ३५।

इससे पता चलता है कि किसी राजपुत्रके विवाहके समय मालारोहिणी बत्तीसी लिखी गई थी।

किन्तु मल्हारगढ़ निसईजैकी प्रति पत्र सं० १२ मे यह उल्लेख मिलता है—

खिमलासे पद्मकमलकी बेटो मंनसिरिमाला उत्पन्न भई। परवर मँडोसो चौधरी नाऊनपुरको। ३६।

साथ ही इसी गुटिकाके पत्र संख्या ११५ मे यह उल्लेख मिलता है—

अस्थान खिमलासो पद्म कमनजू कौ प्रसाद भयो। मुहर्गमि रमन फूलना पहली गाथा प्रसाद पद्मकम-लकी। आचरीकी गाथामें मुहगावती रुइया जिनको प्रसाद ॥११॥

किन्तु यह फूलनाओंके समयके निर्णयका प्रसंग है, इसलिये गंजबासोदाका उल्लेख विशेष प्रामाणिक लगता है, क्योंकि इसके विरुद्ध खुरई चैत्यालयकी प्रतिमे यह उल्लेख है—

अस्थान खिमलासो पद्मकमलको प्रसाद भयो मुहर्गमि रमन फूलना पहिली गाथा प्रसाद पद्मकमलजूको आचरीकी गाथा में मुहगावति रुइया जिनको प्रसाद ॥११॥

लगभग इसी प्रकारका उल्लेख गंजबासौदाकी प्रतिमें भी देखनेको मिलता है—

स्थान खिमलासा पद्मकमल जू के निवति मुह्निगम्य रमण फूलना उत्पन्न भयो ।

खुरईके ठिकानेसारमें पाँच मतियोंका निरूपण हुआ है । वे हैं—विचारमति, आचारमति, सारमति, ममलमति और केवलमति । यथा—आचारमतिमें श्रावकाचार उत्पन्न भयो । विचारमतमें तिनईबत्तीसी छांनवे मार्शंड जिने ॥१६॥ सारमतमें तीन सार कहिये १—न्यायसमुच्चयसार । २—त्रभंगीसार । ३—उवसिघसार (उप-देशसार) उत्पन्न भए । ममलमतमें खिपनक १—ममलपाहुड ग्रन्थ । २—चौबीसजानौ । केवलमतिमें ग्रन्थ ५—छद्मस्तवानी १, नाममाला २, खातिकाविशेष ३, सिघसुभाव ४, सुनसुभाव ५ ।

इस उल्लेखसे पता चलता है कि तीनों बत्तिसियोंका विचारमतमें समावेश होता है । स्वयं जीवनमें कैसा चिन्तन और अनुभव करनेसे यह जीव ज्ञानमार्गका अनुसरण कर अन्तमें मोक्षका पात्र बनता है तथा निराकुल लक्षण स्वाश्रयी अनन्त सुखका पात्र बनता है । इन बत्तिसियोंमें खासकर ऐसे निरूपणपर ही विशेष बल दिया गया है । यहाँ इन पाँच मतोंमें मति और मत इन दोनों शब्दोंका प्रयोग किया गया है । हमने जहाँ जैसा पाठ है वही रखा है । आम तौरसे ये पाँचो मत कहे जाते हैं, मति नहीं । फिर भी हमने उक्त ठिकानेसारके पाठकी सुरक्षाकी दृष्टिसे उक्त पाठमें परिवर्तन नहीं किया है । मूल पाठ उद्धृत कर दिया है ।

प्रसंगसे यहाँ यह उल्लेख कर देना आवश्यक प्रतीत होता है कि तीनों ठिकानेसार ग्रन्थोंमें मूल ग्रन्थोंके परिचयमें तो थोडा बहुत भेद है ही । शेष विषयोंके मंकलनमें काफ़ी फरक है । इससे ऐसा भी लगता है ये तीनों प्रतियोंके मूल आधारभूत मूल ठिकानेसार ग्रन्थ भी अनेक रहे हैं तथा अन्य कई विषयोंका समावेश भी बादमें कर दिया गया होना चाहिये । इस समय सब अंधकारमें है । स्वयं उनके अनुयायियों द्वारा इस विषयमें हमें उपेक्षा होती हुई जान पड़ती है । आदरणीय श्रीमन्त सेठ श्री भगवानदास शोभालालजी तथा उनके बड़े पुत्र भी श्रीमन्त सेठ श्री डालचन्दजी ऐसे महानुभाव हैं, जो कुछ हो रहा है वह उनके प्रत्यक्षविशेषसे ही हो रहा है । अस्तु,

आगे तीनों बत्तिसियोंमें क्या विषय है इसपर उद्घापोह करेंगे । उनमें प्रथम मालारोहणपर विचार करते हैं—

मालारोहण

जैसा कि हम पहले लिख आये हैं, स्वामीजीने इनकी रचना एक विवाहके अवसरपर की थी । यह बात तो समझमें इसलिये आती है कि उस प्रसंग पर समाजके अनेक प्रतिष्ठित और अप्रतिष्ठित स्त्री-पुरुष सम्मिलित होते हैं अतएव स्वामीजीने अपने अध्यात्म-प्रचारका सबसे अधिक उपयुक्त समय यही समझा होगा । यह शुद्ध अध्यात्मकी प्ररूपणा करनेवाला ग्रन्थ है । प्रारम्भमें मंगलाचरणके बाद आत्मके विशुद्ध गुणोंके रूपमें मालाके इस ग्रन्थकी रचना हुई । भले ही इसमें ३२ गाथाएँ हों पर सभी गाथाएँ अध्यात्मके रससे भरपूर हैं ।

भाषाकी दृष्टिसे जिसरूपमें यह उपलब्ध होता है, ठीक उसी रूपमें स्वामीजीने इसकी रचनाकी हो या नहीं इसमें संदेह है । इसकी प्रथम गाथाको ही लीजिये—

उंवकार वेदंति सुद्धात्म तत्त्वं प्रणमामि नित्यं तत्त्वार्यसार्थं ।

न्यानंमयो सम्यक्दर्शं नित्यं संमिक्त चरण चैतन्यरूपं ॥१॥

धोड़ा बदलकर इसका परिमार्जित रूप यह हो सकता है

उंकार वेदंति शुद्धात्मतत्त्वं, प्रणमामि नित्यं तत्त्वार्यसार्थं ।

ज्ञानमयं सम्यक्दर्शं नित्यं, सम्यक्त्वचरणं चैतन्यरूपं ॥

अस्तु, यह अनुपम ग्रन्थ है । इस प्रथम गाथामे ओंकार स्वरूप पंचपरमेष्ठीको द्रव्य-भाव नमस्कार किया गया है, जो पंचपरमेष्ठी शुद्ध आत्मस्वरूपको प्राप्त हुए या उसकी स्वानुभूतिसे सम्पन्न है, सभी पदार्थोंमें वे सारभूत हैं, निरन्तर ज्ञानमय हैं, सम्यग्दर्शन और सम्यक्चारित्र्यके साथ जो आत्मस्वरूपको प्राप्त हुए हैं ॥१॥ दूसरी गाथामें अन्तिम तीर्थंकर भगवान् महावीरको द्रव्य-भाव में नमस्कार किया गया है, जिनके अनन्त षण्णुष्टय पूर्णरूपसे व्यक्त हो गये हैं । साथ ही मैं (स्वामीजी) सभी केबलियों और अनन्त सिद्धोंको नमस्कार कर तुम्हारे प्रबोधके लिए गुणमालाका कथन करूँगा ॥२॥ आगे शुद्ध सम्यग्दृष्टि कैसा होता है इसका निरूपण करते हुए लिखा है—जिसका आत्मा शरीरप्रमाण है, जो भावमें निरजन है, जिसका लक्ष्य निरन्तर चेतन आत्मा पर बना रहता है, भावसे जो निरन्तर ज्ञानस्वरूप है, यथार्थ वीर्यके धारी वे शुद्ध सम्यग्दृष्टि हैं ॥३॥ जो मनुष्य संसारको दुःखरूप समझकर उससे विरक्त है वं शुद्ध समयसार है ऐसा जिनदेवने कहा है । जो मिथ्यात्व, आठ मद्द और रागादिभावोंसे आत्मभावको दूर कर चुके हैं, सभी तत्त्वार्थोंमें सारभूत वे शुद्ध सम्यग्दृष्टि हैं ॥४॥ आत्मके शुद्ध स्वरूपको बतलाते हुए स्वामीजी कहते हैं कि—जो तीन शक्तियोंमें रहित है, जिसने अपने चित्तका निरोध किया है, जो निरन्तर अपने हृदयमें जिनन्देव द्वारा कथित वाणीकी भावना करता रहता है और जो झूठे देव, गुरु और धर्मसे अत्यन्त दूर है ऐसा सभी तत्त्वार्थोंमें सारभूत आत्माका शुद्ध स्वरूप है ॥ ५ ॥ जो कोई मनुष्य मुक्ति सुखके साथ शुद्ध सम्यग्दर्शनका धारी है, जो पुण्य-पाप और रागादि-भावोंसे विरक्त है, जो निरन्तर इस भावनासे सम्पन्न है कि मेरा आत्मा स्वभावसे ध्रुव शुद्ध और ज्ञान-दर्शन स्वभाववाला है ॥६॥ केवलज्ञान सदा काल समस्त पदार्थोंको जाननेवाला है और शुद्ध प्रकाश स्वरूप है । अमेददृष्टिसे शुद्ध आत्मतत्त्व है । वह आत्मतत्त्व सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य और अनन्त सुखका भोक्ता है ऐसा सभी तत्त्वार्थोंमें सारभूत शुद्ध आत्माकी तुम निरन्तर भावना करो ॥७॥

शुद्ध सम्यग्दर्शन मेरे हृदयमें अर्थात् आत्मामें सदा प्रकाशित रहो । उसकी गुणमाला गुँथनेमें वीर्य समर्थ देवाधिक अरहन्तदेव, निर्गन्ध गुरु, वीतरागवाणी, सिद्ध परमेष्ठी, अहिंसा धर्म और उत्तम क्षमा यह गुण उसके मोती या मणि हैं ॥८॥ यथार्थ तत्त्वोका तुम निरन्तर मनन करो, जिससे २५ मलदोषोंमें रहित शुद्ध सम्यग्दर्शनकी प्राप्ति होवे । शुद्ध ज्ञान, शुद्ध चारित्र्य और वीर्यगुण युक्त शुद्ध आत्मतत्त्वको मैं द्रव्य-भाव नमस्कार करता हूँ ॥९॥ देवोंका देव श्रुतज्ञान स्वरूप आत्मतत्त्व है जो सात तत्त्व, छह द्रव्य, नव पदार्थ, पाँच अस्तिकाय, सामान्य-विशेषगुण, चेतन आत्माके वर्णनसे युक्त है तथा विश्वको प्रकाशित करनेवाला और तत्त्वोंमें सारभूत तत्त्व आत्माको अनुभवने वाला है ॥१०॥ देव, गुरु, शास्त्र, सिद्ध, सोल्लहकारण, धर्म, सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्यके गुणोंसे यह माला गुँथी गयी है जो सदा प्रशस्त है ॥११॥

स्यारह प्रतिभा, सात तत्त्व, चार निशेष, बारह व्रत, सात शील, बारह तप, चार दान, शुद्ध सम्यक्त्व-ज्ञान-चारित्र्य, मलरहित शुद्ध सम्यग्दर्शन, आठ मूलगुण इनका यथासम्भव विशुद्ध रीतिमें पालन करते हैं और जो अत्यन्त शुद्ध ज्ञानके धारी हैं वे शुद्ध आत्मस्वरूपके अनुभवने वाले शुद्ध सम्यग्दृष्टि हैं ॥१२-१३॥ सम्यग्ज्ञानी जीव शंकादि आठ दोष और आठ भेदोंके अहंकारसे मुक्त होता है । उसके तीन मुडता, मिथ्यात्व और माया-शक्त्य नहीं देखी जाती इससे वह निदानसे रहित होता है ऐसा भी समझ लेना चाहिये । अज्ञान, छह अनायतन, पच्चीस मलका वह त्यागी होता है । वह सदोष कर्मका भी त्यागी होता है ॥१४॥

रत्नत्रयधारी मुनि शुद्ध आत्मतत्त्वस्वरूप शुद्ध प्रकाशका धारी होता है, वाकाशके समान निरावरण विश्व-स्वरूपका धारी होता है, यथार्थ तत्त्वार्थकी बहुत भक्तिसे युक्त होता है ॥१५॥

जो धर्ममें लीन है, आरमगुणोंका चिन्तन करते हैं वे समस्त दुःखोंमें मुक्त शुद्ध सम्यग्दृष्टि हैं । उसीसे आत्मतत्त्वका पोषण होता है वे ज्ञानस्वरूप हुए हैं तथा अणमात्रमें मोक्षको प्राप्त करते हैं ॥१६॥ जो शुद्ध

सम्यग्दर्शनके धारी शुद्ध सम्यग्दृष्टि हैं तथा जिनके गलेमें अर्धात् कण्ठमें आत्मगुणोंकी माला मूल रही है और जो सत्यार्थस्वरूप आत्मतत्त्वकी भावना करते हैं वे संसारसे मुक्त होकर निराकुल सुख और अनन्त बोयंके धारी सिद्ध होते हैं ॥१७॥ ज्ञानगुणको जिस मालामें है आत्मन् तरे अनन्त गुण गूँये गये हैं वह प्रशस्त रत्नत्रयसे अलंकृत है। इस प्रकार श्री जिनेन्द्रदेवने यथार्थ तत्त्वका निरूपण किया ॥१८॥ श्री वीरनाथको देखकर श्रेणिक राजा, धरणेन्द्र, इन्द्र, गन्धर्व, यक्ष, राजाओंका समूह तथा विद्याधर प्रान्तमय सुशोभित मालाकी प्रार्थना करते हैं ॥१९॥ अनेकविध अनन्त रत्नोंसे क्या प्रयोजन, अनेक प्रकारके धनसे भी क्या प्रयोजन, राज्यका त्याग कर यदि वनवास लिया तो भी क्या लाभ हुआ, अनेक प्रकारके तप तपे तो उससे भी क्या कार्य साधा ॥२०॥ श्री वीर भगवान् श्रेणिक राजासे शुद्ध मन-बचन-कायसे मालाके गुणोंको प्राप्त करनेके लिये हमारे कथनको सुनो ! यदि तुमने गुणमाला नहीं देखी तो इन रत्नोंसे क्या प्रयोजन, इस धनसे भी क्या लाभ, यदि राजा हुए तो क्या हुए, यदि तुमने तप तपा तो भी वह किस कामका ॥२१॥ अर्थसे क्या प्रयोजन ? उससे आत्माका क्या कार्य सधा ? बड़े भारी राज्यसे क्या प्रयोजन ? कामदेवके समान रूप मिला तो वह किस कामका ? सम्यग्दर्शनके बिना तप तपनेसे क्या सधा ? ॥२२॥

जिनेन्द्रदेवने कहा कि यदि गुणमालाका अनुभव नहीं किये तो नाना प्रकारके इन्द्र, धरणेन्द्र, गन्धर्व, यक्ष आदि पदोसे क्या लाभ ॥२३॥ समस्त तत्त्वार्थोंमें सार्थक जो निश्चय सम्यग्दर्शन सहित शुद्ध सम्यग्दृष्टि है और जो आशा, भय, लोभ और स्नेहसे रहित है; उनके हृदयमें और कण्ठमें ही गुणमाला सुशोभित होती है ऐसा जिनेन्द्रदेवने कहा है ॥२४॥ नाना प्रकारकी समृद्धिमें युक्त तथा निश्चय सम्यग्दृष्टि शुद्ध दृष्टि है उन्होंने ही हृदय और कण्ठमें सुशोभित गुणमालाको जाना है—ऐसा जिनेन्द्रदेवने कहा है ॥२५॥ जो मिथ्यात्व, लज्जा, भय और तीन गार्वोंसे विरक्त होकर शुद्ध सम्यग्दृष्टि है उनके हृदय और कण्ठमें गुणमाला सुशोभित होती है। वास्तवमें वे ही मुक्तिगामी हैं ऐसा जिनेन्द्रदेवने कहा है ॥२६॥ जो शुद्ध दर्शन-ज्ञान-चारित्र्यसे सम्पन्न हैं मिथ्यात्व, रागादि दोष और असत्यका त्याग कर चुके हैं उन्हींके हृदयमें-गलेमें गुणमाला सुशोभित होती है। वास्तवमें वे सम्यग्दृष्टि मिथ्यात्व आदि कर्मोंसे रहित हैं ॥२७॥ जो पदस्थ, पिण्डस्थ, रूपस्थ और रूपातीत ध्यानसे युक्त हैं तथा जिन्होंने रौद्र और आर्तध्यानसे रहित होकर आठ मद् मानका त्याग किया है उन्हींके हृदय और कण्ठमें गुणमाला सुशोभित होती है ॥२८॥

उपशमभाव और क्षाधिकभावसे शुद्ध जिनदेवने जो मार्ग कहा है उसपर चलनेवाले तथा तीनों प्रकारके मिथ्यात्व, मलदोष और रागसे मुक्त है उन्हींके हृदय और कण्ठमें सुशोभित माला देखी जाती है ॥२९॥ जो चेतना तत्त्वको चेतते हैं, अचेतन विनाशिक हैं और असत्य हैं, उन्हींने उसका त्याग किया है, जिन्हें जिनेन्द्रदेव कथित सार्थक तत्त्वोंका प्रकाश मिला है उन्हींके हृदय और कण्ठमें माला स्वयं अनुभूत होती है ॥३०॥ जिन्हें प्रशस्त रूप शुद्ध-बुद्ध गुण उपलब्ध हुए हैं तथा जिन्हें धर्मका प्रकाश हुआ है वे ही मोक्षमें प्रवेष्टा करते हैं तथा उनके हृदय और कण्ठमें माला निरन्तर डोलती रहती है ॥३१॥ जिन्होंने सिद्ध होकर अनन्त मुक्तिमें प्रवेश किया है, स्वरूपभूत शुद्ध अनन्त गुणोंसे गूँधी हुई माला उन्हें प्राप्त होती है जो कोई भव्यात्मा शुद्ध सम्यग्दर्शनके धारी है वे मोक्षको प्राप्त होते हैं ऐसा जिनेन्द्रदेवने कहा है ॥३२॥

उपसंहार

यह गुणमालाका भावानुभाव है। इसमें उन सभी अवस्थाओं और गुणोंका निरूपण हुआ है जिन गुण-रूपी फूलोंसे यह माला पिरोई गई है। इसमें बहुलतासे माला शब्दका प्रयोग हुआ है। तीन गाथाएँ ऐसी हैं जिनमें गुणमाला शब्द आया है। स्वामीजीकी दृष्टिसे यह इसका पूरा नाम है। इसमें सर्वत्र 'हृदय केन्द्र

सलितं' शब्द आया है। कण्ठ और गलेमें अन्तर है। कण्ठ गलेका भीतरी अवयव है और गला बाहिरी। इससे स्वामीजीके समग्र जीवनपर प्रकाश पड़ता है। मालूम पड़ता है कि वे हृदय द्वारा स्वभावभूत अनन्त गुणोंसे सुगोभित आत्माका निरन्तर चिन्तन करते रहते थे और कण्ठ द्वारा उनका गुण-गान करते रहते थे। उनके द्वारा रचित शास्त्र उन्हीं दोनोंके कण्ठ और हृदयके उच्छ्वासामात्र हैं। यह उनका २४ घण्टोंका प्राकृतिक जीवन बन गया था। उन्हें इसकी चिन्ता नहीं कि कौन उनका समर्थन करता है और कौन उनका विरोध करता है। उन्होंने बाह्यमें विधि-निषेधसे अपनेको परे बना लिया था। इतना अवश्य है कि जो उनसे अनु-प्राणित होते थे उन्हें उनकी बाह्य परिणतिके उपदेशके साथ ही अध्यात्मका घूट पिलाते थे। जो जिसका अनुसंगी है उसका उपदेश वे अवश्य देते थे। वे किसी वेशके पुजारी नहीं थे, आत्मधर्मके पुजारी थे। घर-बार छोड़ना और बात है, अध्यात्मका पुजारी होना और बात है।

गुणमाला बत्तीसीके अन्तमें ग्रन्थ समाप्ति वचन आया है। यथा—

इति श्री मालारोहण जो नाम ग्रन्थ जिन तारण तरण विरचित समुत्पन्नता ॥

लोकमें इसे मालारोहण भी कहते हैं। स्वामीजीने इसे गुणमाला" कहा है। मेरे क्वाल्से यह ग्रन्थका उपयुक्त नाम है। स्वामीजीने इसमें इसी नामका उल्लेख किया है। अस्तु।

श्री पण्डित पूजा

उपोद्घात

यह स्वामीजी द्वारा रचित दूसरी बत्तीसी है। सुरई चैत्यालयके ठिकानेसारमें ग्रन्थका परिचय मात्र दिया है। लिखा है—

पंडित पूजाकी विधि—पंडित पूजाकी पहचत्तरि पुंजनरूपणं। ओंकारमें पंच परमेष्ठी देवकी पूजा पंच अचिर (अक्षर) संयुक्ता गाथा चारलौ ४, श्रुतपूजा पंचई गाथा ५, छठी गाथा गुरुपूजा वारा पुंज पूरे। सातई गाथा संमिक्त बिजं सिद्धको जंत्र त्रिलोकं लोकीनं ध्रुवं अरिहंतको जंत्र रत्नं त्रय मयं सुधं ये तीन जंत्र साधुके गाथा ७, आठई गाथामें धर्म सुधं च वेदंते आचार्य उपायदेवको जंत्र।

मल्हारण्ड निसईजीकी प्रतिमें पण्डित पूजा बत्तीसीके विषयमें लिखा है—ओंकारमें पंच परमेष्ठीदेवकी पूजा पंच अचिर संयुक्त ॥ गाथा चार लौ ॥४॥ श्रुतपूजा ॥ पंचई गाथा ॥५॥ छठि गाथा गुरुपूजा ॥ बारह पुंज पूरे ॥ सातई गाथा ॥ संमिक्त बीजुं ॥ सिद्धको जंत्र ॥ सातई गाथा ॥ त्रिलोक लोकीनं ध्रुवं ॥ अरिहंतको जंत्र ॥ सातई गाथा मैं रत्नत्रयं मयं सुधं ॥ ये तीन जंत्र साधुके गाथा सातई ॥७॥ आठई गाथामें धर्म सुधं च वेदंते ॥ आचार्य उपायदेवको जंत्र ॥ पूजा जंत्रकी विधि ।

पंडित पूजाके ठिकाने गंज बासोदा—चार गाथा देवकी पूजा पूजा पंच परमेष्ठी संयुक्तं । ४। पाचई गाथामें श्रुतपूजा चारनियोग संयुक्तं । ५। छठई गाथामें गुरुकी पूजा तीन रत्नसंयुक्तं । ६। बारह पुंज संयुक्तं । सातई गाथामें सम्यक्त्व बीजं सिद्धिको जंत्र अष्टगुण संयुक्त सिद्धके । ७। त्रिलोकं लोकन्त ध्रुवं । अर्हन्तको जंत्र येक । ८। सोलह्णि कारण संयुक्त । ९। रत्नत्रियमयं सुधं साधुके तीन जंत्र दर्शनके अंग । न्याणके अंग । १०। तेरहि विधि चारित्र । साधु जंत्र संयुक्तं । सातई गाथामें धर्म शुद्धः व्यंबन्दतेः उपादेव आचार्यको जंत्र दसबिजो धर्म संयुक्तं । गाथा अठाईमें ॥८॥ नमई गाथामें स्नापतिकी ज्ञुक्ति कही चार विषको जल नीमें प्रवाहजल कही, ध्यानसेमें त्रौवरजल कही ॥ गाथा दसईमें न्याणभयजलं शुद्धं । व्यापकि जल कही । गाथा ग्यारहमें सम्यक्त्व-जल-शुद्धं कूप जल कही । बारहि गाथामें ॥२॥ आत्मसीधन दृष्टिसोधन तेरहो गाथामें प्रलात्की ज्ञुक्ति कही पन्द्रबीं गाथामें वस्तरिकी ज्ञुक्ति कही । पाग पिछोरी धोती अंदोगी वस्त्रभेद ॥४॥ सोरहो गाथामें

आभरणकी जूक्ति कही। चारित्र संयुक्त मुद्रकी जूक्ति कही। सीलि सम्यक् सप्राणि मुद्रका मुक्तं। पंच न्याण सिरिमुकटि सोहै सतरही अठारही गायामे दृष्टि युद्धनः दृष्टि निपजै तो मिथ्यादृष्टी चः त्यक्तयं। उनीसवीं गायामे बीसवीं गायामे पच्चीस मलकौ भरतिय कही ॥२५॥ इकईस गायामे वेदिकाकी जूक्ति कही। बाइसवीं गायामे उचारणकी जूक्ति कही। ऊर्ध्वगुणके शुद्धिगुण तेईसवीं गायामे अविकास। चौबीसइ गायामे आकार पूजाका स्थूल पूजा कुगुरुके लक्षण कहियो पच्चीसई गायामे अविकास कहियो छब्बीसई गायामे। इन्द्रपति इन्द्रकी जूक्ति कही सताईसवीं गायामे दाताकी जूक्ति कही। अट्ठाईस गायामे अवकास उनतीसई गायामे चार संगकी विधि कही। तीसई गायामे सताई तत्त्वकी विधि कही। तत्त्व आराधन भेदचारा सत्वई तत्त्व दर्पणके निर्णय। नव पदार्थ न्याणके निर्णय बद्द्रव्य चारित्रके निर्णय। पंचास्तिकाय तपके निर्णय। दर्शणदृष्टि न्याणा-कर्वं। तप हृदया चारित्र कमल गाथा ॥३०॥ इकतीसई गायामे मिथ्यात्वक्त कुन्याण त्यक्त। बत्तीसई गायामे औकास ॥३२॥ इति श्री पण्डित पूजा सम्पूर्णं ॥६॥

ये तीनों ठिकानेसार ग्रन्थोंमें पंडित पूजाके विषयमें जो कुछ लिखा उसे अविकल यहाँ दिया गया है। इसकी उत्पत्तिके विषयमें गंजबातोदाकी प्रतिमे लिखा है—पंडित पूजाकी समय उत्पन्न भयो ॥ अनुवृत्त समार्थ विपक्ति विशैष्य ॥ न्याण प्रयोजन ॥ अहार हो कित अओ। माहि किति उपज्जै हो कब बुलायो हो किति जायो। मोहि किति उपजै हो किति बुलायो ॥ अवरिकी जाई। अवरिकी जाई उपजै अवरकी बुलाय। इति अनुवृत्तिकी परीक्षा तारण तरण कही ॥

यह तीनों ठिकानेसार ग्रन्थोंमें पंडित पूजा बत्तीसके विषयमें जो कुछ लिखा गया है उसका अविकल उल्लेख है। इसपर तत्काल कुछ टीका-टिप्पणी नहीं करेगे। आगे पण्डित पूजा भावानुवाद दे रहे हैं जिससे उसके अध्यात्मस्वरूपको समझनेमें पाठकोंको सुगमता होगी।

संपादकीय नोट—पंडित पूजा सम्बन्धी जो विशेष विवरण गंजबातोदाकी ठिकानेसारमें मिलता है, उसको देखनेसे स्पष्ट ज्ञात होता है कि प्राचीन कालमें जिन तारणतरण समाजमें द्रव्य-भावरूप पूजाका प्रचलन रहा है।

पण्डित पूजाका भावानुवाद

ओंकार मंत्र ऊर्ध्वलोकके सबसे ऊपर ओंकारके बिन्दु समान शाश्वत सिद्ध परमेष्ठी विराजमान हैं जो निरन्तर ज्ञानभावके साथ ध्रुव है ॥१॥ निश्चयसे वे युद्ध आत्मतत्त्वको जानते हुए वर्तते हैं। मेरा आत्मा स्वभाव शुद्ध है ध्रुव है ऐसा अनुभवना निश्चय नमस्कार है ॥२॥ ओंकार स्वरूप आत्माको योगीजन अनुभवते हैं। जो विवेकशालिनी बुद्धिवाले पण्डित है वे ही उसे अनुभवते हैं। उसके द्वारा ही देव-पूजा परमार्थ पूजा है ॥३॥ ज्ञानके अस्तित्व रूप ह्योकार है और ओंकार भी ज्ञानस्वरूप है। वह अनुभवका विषय है। ऐसा अरहन्त सर्वज्ञदेवने कहा है। यह अचक्षुदर्शन पूर्वक मतिज्ञान-श्रुतज्ञानका विषय है ॥४॥ जिसके सम्पूर्णरूपसे मतिज्ञान-श्रुतज्ञान होता है वह नियमसे पाँचवें ज्ञान केवलज्ञानमें स्थित होता है। इसे पण्डितजन भले प्रकार जानते हैं वे ज्ञानस्वरूप शास्त्रको नियमसे पूजते हैं ॥५॥ ओंकार और श्रीकारका अनुभवन ही ध्रुव ज्ञान-स्वरूप है। देव-शास्त्र और गुरु, सम्यक्चारित्र और शाश्वत सिद्ध परमेष्ठी है ॥६॥ शुद्ध वीर्य ध्रुव तीन लोकके ज्ञाता सिद्ध परमेष्ठीकी उत्पत्तिका मूल है। जो सिद्ध परमेष्ठी शुद्ध रत्नत्रयस्वरूप है। पण्डितजन ऐसे गुणवाले सिद्धोंकी सच्ची पूजा करते हैं ॥७॥ जो सच्चे देव, गुरु और शास्त्रकी वन्दना करते हैं वे ही शुद्ध धर्मको अनुभवते हैं। वे ही रत्नत्रयके धारी हैं। यही उनका शुद्ध जलध स्नान है ॥८॥ चेतना लक्षण धर्म है, बुधजन सदा अनुभवते हैं। ध्यान ही शुद्ध जल है। ऐसे जलसे ज्ञानरूप स्नान करते हैं ॥९॥ पंडितजन

शुद्ध आत्मतत्त्वको अनुभवते हैं, तीनलोक तालाब स्वरूप है, ज्ञानसे वह भरा हुआ है, ऐसा ज्ञानमय शुद्ध जल है। ज्ञानभावसे परिणत पण्डितोंका यही स्नान है ॥१०॥ सम्यग्दर्शन शुद्ध जल है, आत्मास्वी तालाब छठसे पूरी तरह भरा हुआ है। ऐसे जलमें स्नान करके गणधर देव उसीका पान करते हैं। ज्ञानरूपी तालाब अत्यन्त और ध्रुव है ॥११॥ आत्मा शुद्ध चेतनास्वरूप है, वह शुद्ध सम्यग्दर्शनके समान ध्रुव है। ऐसे शुद्ध भावमें स्थिर होकर पण्डितजन उस ज्ञानभावरूप स्नान करते हैं ॥१२॥ तीन प्रकारका मिथ्यात्व, तीन शक्त्य, कुज्ञान और राग-द्वेषरूप होना यह सब अशुद्ध भावना है ॥१३॥ ऐसी भावनावालेने अनन्तानुबन्धी चार कषायोंका पानन किया, पुण्य-पाप भावका पालन किया तथा दुष्ट आठ कर्मोंका पालन किया। किन्तु इसके विपरीत पंडितजन ज्ञानभावरूप स्नान करते हैं ॥१४॥ अशुद्ध भावनावालेने चपल मनको पोषा, द्रव्यकर्म, भावकर्म और नोकर्मको पोषा। किन्तु पण्डितजन कंस वस्त्रोंका परिधान करते हैं। उनके आभरण और अलंकार कंसे होते हैं ॥१५॥ धर्मका होना ही उनके वस्त्र है रत्नय ही आभरण है, समभावसे मुद्रित होना मुद्रिका है और ध्रुव ज्ञानमय मुकुट है ॥१६॥

शुद्ध दृष्टिका अनुभव कार्यकारी है, मिथ्यादृष्टि और असत्यसे दूर रहना चाहिए। अचेतन पदार्थोंमें दृष्टानिष्ट बुद्धि न करे ॥१७॥ शुद्ध स्वरूपका अनुभव करना चाहिए, वही ध्रुव और शुद्ध सम्यग्दर्शन है, वह पूर्ण ज्ञानमय है इस प्रकार बुद्धिमान जनोकी सदा निर्मल बुद्धि होती है ॥१८॥ लोक मूढता, देव मूढता और पालण्ड मूढतासे सदा दूर रहे। अज्ञान, शरीर आदि आठ मद और शंकादि आठ दोषोंका सेवन न करें ॥१९॥ शुद्ध और प्रयोजनीय आत्मपद ही अनुभवने योग्य है; शंकादि मलोंसे रहित सम्यग्दर्शन ही अनुभवने योग्य है। ज्ञानमय आत्मा शुद्ध सम्यग्दर्शन है। बुद्धिमान जनोकी दृष्टिमें ऐसा व्यक्ति ही पण्डित है ॥२०॥ जो आत्माको सदा रागादि परिग्रहसे रहित और तीनलोकमें एक शुद्ध आत्माको अनुभवते हैं ऐसा अनुभव करनेवाले जो पण्डित हैं वे अनुभवियोंमें अग्रस्थानीय हैं ॥२१॥ केवल पंच परमेष्ठियोंकी ही स्तुति करनी चाहिए तथा शुद्ध आत्मतत्त्वकी भावना करनी चाहिए। जो लोकपूज्य पंच परमेष्ठी हैं, पण्डित जन उन्हींको आराध्य मानते हैं। ऐसे पण्डितोंने ही जिन समयकी पूजाकी ॥२२॥ जिनेन्द्रदेव द्वारा कथित आगमकी जिनसे पूजाकी वह पण्डित सदा पूजित होता है। उमीने शुद्ध आत्माको पूजाकी-अनुभव किया, क्योंकि वही मोक्ष प्राप्तिका अपूर्व साधन है ॥२३॥ अपूज्य, अदेव, अज्ञान, तीन मूढता और अगुरुको पूजना मिथ्यात्व है यह सकल जन जानते हैं, ऐसी पूजा अत्यन्त संसारका कारण है ॥२४॥ शुद्ध तत्त्वका प्रकाशन ही शुद्ध पूजा है ऐसा जिनेन्द्रदेवने कहा है। पण्डितकी वन्दना पूजा है। ऐसा पण्डित नियमसे मोक्ष जाता है इसमें शक्य नहीं है ॥२५॥ जिसक शुद्धात्माकी शुद्ध भावना है वही परिपूर्ण शुद्ध आत्मा है, वही शुद्ध अर्थरूप शुद्ध समय है। उसीने शुद्ध आत्मा-अनुभवा ॥२६॥ जो समीचीन दाता है, जिसका शुद्ध हृदयसे दिया गया दान है, शुद्ध भावना सहित पूजा है तथा जिसके हृदयमें शुद्ध सम्यग्दर्शन है उसीको शुद्ध आत्माकी भावना होती है ॥२७॥ जो कार्यकारी ज्ञानमय और ध्रुव सम्यग्दर्शनको अनुभवता है, आराध्य शुद्ध आत्मतत्त्वकी आराधना करता है, क्योंकि ऐसी वन्दना करने योग्य है ॥२८॥ चारसंघ, शुद्ध आत्मा और शुद्ध समयकी भावना करता है उसे जिनेन्द्रदेवने प्रयोजनीय कहा है ॥२९॥ प्रयोजनीय सात तत्त्व, छह द्रव्य, पांच अस्तिकाय तथा ध्रुव निश्चयस्वरूप चेतन आत्मा इनकी प्रमपणा केवलीजिननेकी है ॥३०॥ तीन प्रकारके मिथ्यात्वका त्याग और तीन प्रकारके कुज्ञानका त्याग होना चाहिये तथा शुद्ध आत्माकी शुद्ध भावना होनी चाहिये। जो भयजन ऐसा करते हैं उनका जीवन सफ़्त है ॥३१॥ ऐसे यथार्थ पूज्य पंच परमेष्ठीको शुद्ध पूजा करनी चाहिये। यह शाश्वत मोक्षश्रीको प्राप्त करनेके लिये व्यवहारनिश्चय स्वरूप मोक्षमार्ग है ॥३२॥

उपसंहार

पण्डित पूजा भावना रूपसे जीवनमें चरितार्थ करनेके लिये यह अत्युपयोगी बतीसी है। इसके अन्तमें व्यवहार और निश्चय दोनों मोक्षमार्गोंका स्पष्ट उल्लेख किया गया है। निश्चय मोक्षमार्ग वस्तुका स्वरूप है और व्यवहार मोक्षमार्ग सक्रिय जीवनकी सालम्बन मन-बचन-कायकी बाह्य प्रवृत्ति-रूप है। अतः निश्चय मोक्षमार्गका अनुगामी होनेसे या सहचर होनेसे वह आत्माके स्वाभाविक स्वरूपकी अपेक्षा मोक्षमार्ग नहीं है। परमार्थसे उसे मोक्षमार्ग मानना परमार्थकी अबहेलना करना मात्र है। इतना अबश्य है कि स्वानुभूति या शुद्धोपयोगके कालमें बाह्य मन-बचन-कायकी प्रवृत्ति न होने पर अप्रत्याख्यान आदि कषायोंका सद्भाव बना रहता है, इसलिये जानो मोक्षमार्गों जीवके सविकल्प अवस्थाके समान निविकल्प अवस्थामें अबुद्धिपूर्वक दृग्भवाव स्वीकार करके इस अपेक्षासे सक्रिय अवस्थामें सालम्बन व्यवहार मोक्षमार्गको स्वीकार किया जाता है।

इस बत्तीसीमें पण्डित पूजाको स्पष्ट किया है। सर्वप्रथम पंचपरमेष्ठी और देव, गुरु तथा शास्त्रका संज्ञित स्वरूप बतलाकर स्वानुभूतिसे सनाध जो व्यक्ति इन तीनोंकी उपासना करता है वह पण्डित है यह स्पष्ट किया गया है क्योंकि भावके बिना द्रव्यका कोई स्थान नहीं है। फिर भी पूजकके अन्तरंग और बहिरंग वेदका इसमें बही ही अद्यत्यत शैलीमें समर्थन किया गया है। इसके द्वारा अन्तरंगमें आत्माके रत्नचय धर्मको स्नानका शुद्ध जल बनाया गया है, साध ही ध्यानको शुद्ध जल और ज्ञानभावको स्नान बताया गया है। तीनलोकको जाननेवाले ज्ञानको तालाब भी बताया गया है। ज्ञानरूपी शुभ जलमें अवगाहन करना ही स्नान है। यही मन्त्रा अंतरंग स्नान है। ऐसे पण्डितके तीनों प्रकारके मिथ्यात्व, कुज्ञान, राग-द्वेष, अप्रत्याख्यानादि कषाय, अशुद्ध भावना आदि सब दोष दूर हो जाते हैं, यही उत्तम वस्त्रका धारण करना है, यही आभरण, आभूषण और मुकुटका पहनना है ऐसे पण्डित ही देव, गुरु और शास्त्रका सच्चा पूजक है। ऐसे पण्डितके तीन लोक मुहता, कुदेव और कुयुक्ती पूजा, आठ मठ आदि दृष्टिगोचर नहीं होते। ऐसे जिनैन्द्र कथित जिनमार्ग पर चलनेवाला ही पण्डित है वह स्वयं लोकमें सदा पूजित होता है। इस प्रकार इस ग्रन्थमें भाव पूजाका सुन्दर विवेचन किया गया है। उससे अनुगत द्रव्य-पूजा कैसी होती है इसका भी इसमें संकेत किया गया है।

स्वामीजीने इसमें अदेव और अगुरुकी पूजाको मिथ्यात्व बतलाया है। मालूम पड़ता है कि उनके कालमें शासन देवताके नाम पर व्यन्तरादि देवोंकी पूजा प्रचलित होने लगी थी और सुगुरुके नाम पर अगुरु स्वरूप भट्टारक पूजे जाने लगे थे। उन्हींकी पूजाका निषेध करनेके लिये स्वामीजीने यहाँ अगुरु और अदेव जैसे शब्दोंका प्रयोग किया गया निश्चित जान पड़ता है। मेरा तो यह भी अनुमान है कि इन गुरु कहलानेवाले भट्टारकोंने समाजको भड़काकर समाजसे उनका बहिष्कार तक करनेका निर्देश किया होगा। किन्तु वे अध्यात्मके रसिया महापुरुष थे। उन्हींने बहिष्कृत होना तो स्वीकार किया किन्तु अपनी दृढ़ श्रद्धासे अनुमात्र भी विचलित नहीं हुए। इससे वे जगत् पूष्य बन गये इसमें सन्देह नहीं।

कमलबत्तीसीका भावानुवाद

परम भावको दिलानेवाला परमात्मा ही सब तत्त्वोंमें श्रेष्ठ परम तत्त्व है। वे ही जिन है, वे ही परमेष्ठी है ऐसे परम देवके देव जिनदेवकी मैं भाव-द्रव्य वन्दना करता हूँ ॥१॥ जो जिनबचनका श्रद्धान है उसीसे कमलकी शोभावाला रागादि मलसे रहित आत्मभाव प्राप्त होता है, उसीको आज्ञा भाव कहते हैं। इस आज्ञाभावसे समभावरूप मुक्तिकी प्राप्ति होती है ॥२॥ ज्ञानस्वभाव आत्मा ही अनुमोदनीय—उपासना करने योग्य, रागादिमल रहित ज्ञानस्वभाव सब रत्नोंमें श्रेष्ठरत्न है, ऐसे रागादि मल रहित अपने निर्मल ज्ञानस्वभाव अर्थात् ज्ञानस्वभाववाले आत्माको उपासनाके फलस्वरूप सिद्ध पदकी प्राप्ति होती है ॥३॥ तीन

प्रकारके योग द्वारा तीन प्रकारके मिथ्यात्वको जीतना चाहिये, अन्नतभाव और असत्यरूप पर्यायका गलाना चाहिये, कुजानको गलाना चाहिये तथा सब प्रकारके कर्मोंको भी गलाना चाहिये ॥४॥ चेतन-आत्मानन्दस्वरूप है आनन्दस्वरूप है और सहजानन्दस्वरूप है । इसके आलम्बनसे संसार पर्यायका अन्त कर देना चाहिये । अपने सहज ज्ञान द्वारा ज्ञान ही उपासना करने योग्य है । समस्त कर्मोंका क्षय जानने ही होता है ॥५॥ कर्मोंका स्वभाव ही क्षय करने योग्य है ॥६॥ जिसकी दृष्टि उत्पाद-व्ययमे समभावरूप है और चेतनभावसे युक्त है उसके उसी दृष्टिसे तीनों प्रकारके कर्मोंका बन्ध गल कर विलीन हो जाता है ॥७॥ मन स्वभावसे क्षय करने योग्य है, संसारकी परिपाटी भी स्वभावसे क्षय करने योग्य है, ज्ञानबलसे विशुद्ध हुई निर्मल उपासना कर्मोंका क्षय करनेमें समर्थ है ॥८॥ लोकका अनुरजन करनेवाले रागभावसे रहित शरीरको अनुरजन करनेवाले द्वेषभावसे मुक्त और मनको रंज्यमान करनेवाले तीन प्रकारके गारबसे रहित होने पर तीन प्रकारका वैराग्य उत्पन्न होता है ॥९॥ दर्शनमोहकपी अंधकारसे रहित और राग-द्वेष तथा पचेन्द्रियोंके विषयोंसे रहित आत्माका निर्मल स्वभाव उत्पन्न हुआ वह अन्नत चतुष्टयको प्राप्त करनेमें समर्थ है ॥१०॥

रत्नत्रयसे ही शुद्ध आत्माका दर्शन है, पाँचों ज्ञानोंमें पंचम ज्ञान ही परम इष्ट है तथा पंचाचाररूप सम्यक्चारित्र है । यही सम्यग्दर्शन सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र है ॥११॥ यही सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र-स्वरूप है वही देवोंमें परमदेव है, वही गुरुओंमें परम गुरु है और वही समभावसे युक्त धर्मोंमें परम धर्म है ॥१२॥ पाँचवें ज्ञानस्वरूप आत्माके अस्थिर योगको जीतने पर तथा ज्ञानभावसे पूर्ण ज्ञान होने पर स्वभावसे निर्मलस्वभावरूप सिद्धि की प्राप्ति होती है ॥१३॥ आनन्दस्वभाव और आनन्दमय चिदानन्दका चितवन करना, यही स्वभावसे मल्लस्वरूप कर्मोंका क्षय करना है वह स्वभावसे अनुमोदन करनेरूप तथा निर्मल है ॥१४॥ जो परसे भिन्न स्वात्माको अनुभवता है, स्वात्मासे भिन्न पररूप पर्यायोंसे तथा तीन प्रकारकी शक्तियोंसे मुक्त है वह शुद्ध ज्ञानस्वभाव और पर निरपेक्ष शुद्ध चारित्ररूप आत्माको प्राप्त करता है ॥१५॥ अन्नतका सेवन नहीं करना चाहिये, चारों प्रकारकी विकथा और सातों प्रकारके व्यसनोका त्याग कर देना चाहिये, क्योंकि जायक-स्वभाव आत्मा ज्ञानस्वभाव है ऐसा निर्मल समयका सहकार ही उपासने योग्य है ॥१६॥ जिनवचन स्वभावरूप है अर्थात् वस्तुस्वभावका दर्शन करनेमें समर्थ है । उसीके अनुगमनसे मिथ्यात्व कषाय और कर्मोंको जीतो । इसीसे यह आत्मा शुद्ध आत्मा और परमात्माका निर्मल दर्शन होता है ॥१७॥

इष्ट अर्थात् जो मोक्षमार्गमें उपादेयभूत जो शुद्ध आत्मा है उसी पर जिनदेवकी दृष्टि है, अथवा जिसका जिनदेवने उपदेश दिया है वही हमारा इष्ट शुद्ध आत्मा है । उस इष्टमें उपयोगको युक्त करना चाहिये और अनिष्ट जो संसारके प्रयोजन है उनका बुद्धिपूर्वक त्याग कर देना चाहिये जो इष्ट है वह सदा इष्ट स्वरूप है । वह निर्मल स्वभाव है अतः उसमें उपयुक्त होनेसे कर्मोंका स्वयं क्षय होता है ॥१८॥ अज्ञानने जो अत्यन्त दूर है, क्योंकि ज्ञानस्वभावसे अनुगम और निर्मल स्वभाववाला है । ज्ञानपर्याय दृष्टिका विषय नहीं है, क्योंकि वह पर्यायदृष्टि है, अतः अति दृष्टि अन्तर दृष्टि होना चाहिये ॥१९॥ आत्मा आत्मस्वरूप है, आत्माके शुद्धात्मा होने पर वही विमल परमात्मा हो जाता है क्योंकि आत्मा स्वभावसे परमस्वरूप है वह बाह्य रूपसे रहित है और निर्मल ज्ञानस्वरूप है ॥२०॥ वह निर्मल है, निर्मलस्वभाव है, ज्ञान-विज्ञानरूप है । सम्यग्ज्ञानको उत्पत्तिक हेतु है । यह जिनदेवने कहा है, यही जिनदेवका वचन है । क्योंकि जिनदेवको निमित्त कर मोक्षकी प्राप्ति होती है ॥२१॥ पदकाय जीवों पर विमलभाव को निमित्त कर कृपा करने चाहिये, क्योंकि प्राणीमात्रके जीव समान ज्ञान-दर्शन स्वभाववाले हैं । श्लिष्ट जीवों पर वह कृपा भी विमल भावरूप होनी चाहिये ॥२२॥ अत्यन्त अनिष्ट वस्तुका संयोग होने पर विमल शुद्ध स्वभावके बलसे मध्यस्थ हो जाना चाहिये । जीव स्वभावसे शुद्ध कहा गया है ऐसी शुद्ध दृष्टि होनेसे कर्मोंका स्वयं क्षय होता है ॥२३॥ सब

संसारी जीव विलट-दुःखी हो रहे हैं। उसकी अनुमोदनाकं निमित्तसे दुर्गतिमें गमन होता है। जो विरोध स्वभाववाले जीव हैं वे दुःस्वरूप मार्गपर चलते हुए संसार परम्परामें पड़ रहे हैं ॥२५॥ सुखमय अर्थात् आत्मा ज्ञानस्वभाव है, ज्ञानस्वभावकी उपासना करने पर उसके योगसे निर्मल अवस्थाको प्राप्त हो जाते हैं। ज्ञान सदा-काल ज्ञानस्वरूप है। उससे निर्मल भिद्विकी प्राप्ति होती है ॥२६॥ जो परम इष्ट है वही इष्ट है, इष्टकी उपासना वह अनिष्ट अर्थात् मंसारके प्रयोजनमें रहित है। वह पर इष्टकी पर्यायमें रहित है, क्योंकि ज्ञानस्वभावसे कर्मोंपर विग्रय प्राप्त होती है ॥२७॥ जिनवचन शुद्धमें भी शुद्ध है, उसकी उपासनासे विविधकर्म रहित शुद्ध आत्माकी प्राप्ति होती है। आत्मा स्वभावसे निर्मल है, निर्मलस्वरूप है, क्योंकि जो रत्न होता है वह रत्नस्वरूप ही होता है ॥२८॥ सुगुणोंकी उपत्ति श्रेष्ठ है, उनके निमित्तसे कर्मोंका क्षय होता है यह श्रेष्ठ कार्य है। कमल अर्थात् आत्मा श्रेष्ठ और इष्ट दोनों है। यह आत्मा कमलकी शोभावाला है और कमलके समान कोमल तथा निर्मल होता है ॥२९॥ जिनवचनके निमित्तसे मिथ्यात्व, अज्ञान और तीनों शक्तियोंका अभाव होता है। विषय और कथायोंका अभाव होता है तथा उसीसे सम्पत्तिका उत्पत्ति होती है और कर्मोंका क्षय होता है ॥३०॥ आत्मा आत्मस्वरूप है, वह षट्कमल, रत्नत्रय और निर्मल आनन्द स्वरूप है। दर्शनज्ञानस्वरूप है। वही निर्मल चारित्र्य है तथा कर्मोंका क्षय करनेवाला है ॥३१॥ जिसने अपने ज्ञानस्वभावमें संसारपरिपाटीकी ओर दृष्टि नहीं की तथा संसारी मलिन पर्यायकी ओर दृष्टि नहीं दी है ऐसा कमलके समान निर्मल जो ज्ञान है वही निर्मल ज्ञान-विज्ञान उपामने योग्य है ॥३२॥ जिनदेवके कहे वचनका ध्यान करनेमें यथा निर्मल शुद्ध आत्मा और परमात्माकी श्रद्धा करनेमें परमभावकी उपलब्धि होती है, इस प्रकार धर्मस्वभावकी प्राप्ति होनेपर नियमसे कर्मोंका क्षय होता है ॥३३॥ जिनदेवने कहा है कि शुद्ध दृष्टिकी प्राप्ति होने पर तीन प्रकारके योगसे तीनों प्रकारके कर्मोंका क्षय होता है। अनुपम ज्ञान ही विज्ञान है। वह निर्मलस्वरूप है और उससे मुक्तिकी प्राप्ति होती है ॥३०॥

उपसंहार

यह कमलबत्तीसीका भावानुवाद है। इसकी मात्र दो-चार गाथाओंमें कमल शब्द आया है। कमल और आत्मा दोनोंके अर्थमें इका उपयोग हुआ है। एक गाथामें षट्कमल शब्द आया है। गंजबासोदाके ठिकानेसार ग्रन्थ पत्र सं० १४ में कमलोंका उल्लेख है—१. मसुठी लवण (मसूहें), २. इष्ट उष्ट (आठ), ३. इष्ट कटु उत्पन्न कटु, २. इष्ट तालु उत्पन्न तालु, २ इष्ट दर्श उत्पन्न दर्श। गंजबासोदा श्री निरईजीके ठिकानेसार पत्र सं० २३ में चतुर्मुख भगवान्के चारमुखोंके लिये उत्पन्न कमल, देवकमल, दत्तकमल और तारकमल ये चार नाम आये हैं। मल्हारराज श्री निरईजीके ठिकानेसार पत्र सं० ३२ में इष्ट कण्ठ, उत्पन्न कण्ठ, इष्ट तालु, उत्पन्न तालु, इष्ट लक्षि (नेत्र), उत्पन्न लक्षि (नेत्र), इष्ट गमि (चरण), उत्पन्न गमि चरण ये नाम आये हैं। इन सबको कमलके भेद कहा गया है। अभी तक तीनों ठिकानेसार ग्रन्थोंमें षट्कमलका उल्लेख भेरे देखनेमें नहीं आया। किन्तु बत्तीसीमें यह शब्द आत्माके विशेषण रूपमें आया है। मालूम पड़ता है इससे स्वामीजीने ज्ञायकस्वभाव आत्मा और पाँचों परमेष्ठी इन छहको ग्रहण किया है। इनमेंसे ज्ञायक आत्मा स्वभावसे निर्मल और पाँच परमेष्ठी कमलके समान निर्मल परिणामवाले होते हैं, सम्भव है इसीलिये इनका षट्कमल शब्द द्वारा स्वामीजीने उल्लेख किया है। जो हो, उनके जीवन अध्यात्ममें ऐसे रम गया था जैसे कमलमें सुगंध। उन्होंने अपने ग्रन्थोंमें आत्माको नन्द, आनन्द, चिदानन्द, सहजानन्द और परमानन्द स्वरूप बतलाया है। इस बत्तीसीमें भी आत्माके अर्थमें एकादि शब्दको छोड़कर इन शब्दों द्वारा तत्स्वरूप बतलाया है। वे इष्ट क्या है और अनिष्ट क्या है, इस संसारी जीवको देव, शास्त्र और गुरुका या मुख्यतः से अपने आत्माका विशदरूपसे विवेचन करते हैं और अनिष्टरूप संसारके प्रयोजनोंसे दूर रहनेका उपदेश देते

है। उनकी वाणीमें जादू है। उन्होंने अध्यात्मको जीवनेमें उतारकर तथा अपने उपदेशों और ग्रन्थरचना द्वारा ऐसे बातावरणका निर्माण किया जिसमें इस प्रदेशमें पुराने कालसे चली आयी शुद्ध व्यवहार निष्कष्य स्वरूप तरापंथ रूप अध्यात्मप्रवृत्ति की पुष्टि हुई।

मुझे तो ये तीनों बत्तीसियाँ तीन रत्न प्रतीत हुए। जैसे रत्नोंका हार गले और छातीकी घोभा बढ़ाता है वैसे ही ये तीनों बत्तीसियाँ कण्ठ और हृदयमें धारण करने लायक हैं। जिनागमसे इनमें व्यवहार निष्कष्य स्वरूप किसी प्रकारका विरुद्ध कथन किया हो ऐसी कल्पना करना अपने अज्ञानको ऊजागर करना मात्र है। इनका सभी स्वाध्यायप्रेमी मनन और अनुगमन करे ऐसी भावना है।

ज्ञानसमुच्चयसार

(अ) जिन उवएसं सारं, किंचित् उवएसं कह्यि सद्भावं।

तं जिन तारन रह्यं, कम्मक्षय मुक्तिकारणं मुद्धं ॥९०६॥

श्री जिनेन्द्रदेवका जो साररूप उपदेश है, उसके कुछ अंशको लेकर 'जिन तारन' नामसे प्रसिद्ध इस ग्रन्थकी मैंने रचना की है। भगवानका यह उपदेश कर्मक्षयके साथ मोक्षप्राप्तिका निमित्त है और पूर्वापर समस्त दोषोंसे रहित है ॥९०६॥

(आ) आगे इसी ग्रन्थकी पुष्पिकामें उनका पूरा नाम जिन तारनतरन दिया है। यथा—

इति ज्ञानसमुच्चय सार ग्रन्थ जिन तारण तरण विरचित समुत्पन्नता।

(इ) प्रत्येक ग्रन्थकी अंतिम पुष्पिकाके समान छपस्वभाषीके अंतिम अध्यायमें भी स्वामीजीके पूरे नामका इसप्रकार उल्लेख वृत्तिगोचर होता है।

'जिन तारण—तरण शरीर छूटो'

इन सबको देखनेसे विदित होता है कि प्रकृत ग्रन्थके रचयिताका पूरा नाम 'जिन तारण' न होकर 'जिन तारण-तरण' ही प्रचलित था। उनका 'जिन तारण' यह मंडित नाम है।

ठिकानेसार ग्रन्थके देखनेसे विदित होता है कि आम जनता इनको 'स्वामीजी' इस नामसे विशेष रूपसे सम्बोधित करती रही है।

(१) मालूम पड़ता है कि उनका 'जिन तारण तरण' नाम जन्मनाम न होकर ग्रन्थ-रचनाकालमें या ग्रन्थरचनाके पूर्व ही ध्यान-अध्ययनसे ओतप्रोत उनकी अध्यात्मवृत्त अवस्थाको देखकर साधारण जनताके द्वारा रखा गया होना चाहिये।

(२) यह भी सम्भव है कि अपनी रचनाओंमें स्वामीजीने जिनदेव और जिन गुणके लिये 'तारण-तरण' पदका बहुलतासे प्रयोग किया है। इसलिये अपना गुरु मानकर उन्हें भी जनता द्वारा 'जिन तारण-तरण' नामसे सम्बोधित किया जाने लगा हो।

जो कुछ भी हो, इतना स्पष्ट है कि अपनी विपुल रचनाके पूर्व ही वे 'जिन तारण तरण' इस नामसे जाने माने लगे होंगे। यही कारण है कि अपनी कई रचनाओंके अन्तमें उन्होंने 'जिन तारण विरदयं' तथा मुक्ति श्री फूलनामं 'मन हरधिय हो जिन तारण' इस रूपमें अपने नामका स्वयं उल्लेख किया है। जन्मतिथि निर्णय

हमारे सामने तीन ठिकानेसार उपलब्ध हैं। उन सबमें भगवान् महावीरके कालसे लेकर इसप्रकार विवरण मिलता है :—

'वीरनाथकी आयु वर्ष बहत्तर, काय हाथ सात एवं काल चौथी। पंचमी कालकी आर्वलि इकीस हजार वर्ष। कालि कौ नाम दुषमा। मनुष्यकी काया हाथ साठे तीन। मनुष्यकी आर्वलि वर्षकी बीसा सौ, तामे षटि बड़। उन्नीस सौ पचहत्तरि वर्ष गये ते 'तार काल' हू है।

जहाँ तक मेरा अनुमान है कि ठिकानेसारके उक्त उल्लेखमें 'तार काल' पदसे उसके रचयिताको 'जिन तारण तरण काल' ही दृष्ट है। वह मानते हैं कि वीर-निर्वाणसे १९७५ वर्ष गत होने पर स्वामीजीका जन्म हुआ। जैसा कि पट्टाबलिमेंसे सात होता है कि वीर जिनके निर्वाणलाभके बाद ४७० वर्ष गत होने पर विक्रम सम्बत् प्रारम्भ हुआ। अतः १९७५ वर्षमेंसे ४७० वर्ष कम कर देने पर वि० सं० १५०५ में स्वामीजीका जन्म हुआ यह निश्चित होता है। १९७५-४७० = १५०५ वि० सं० को जन्म।

अब इस सम्बन्धके किस माहकी किस तिथिको स्वामीजीका जन्म हुआ, यह देखना है। छपस्यवाणीमें स्वामीजीके शरीरत्यागके विषयमें यह उल्लेख आता है—

“संवत पन्द्रह सौ बहत्तर वर्ष जेठ वदी छठकी रात्रि सातएँ शनिवार दिन जिन तारण तरण शरीर छूटो।”

इससे इतना तो स्पष्ट हो जाता है कि स्वामीजीने जेठ वदी ७ शनिवार वि० सं० १५७२ को इह-लीला समाप्त की।

अब यह देखना कि इस तिथि तक स्वामीजीका कितना काल वर्तमान पर्यायमें व्यतीत हुआ। इसके लिये इसी छपस्यवाणीके प्रथम अध्याय पर^१ दृष्टिपात करनेसे विदित होता है कि स्वामीजी कुल ६६ वर्ष पाँच माह पन्द्रह दिन तक वर्तमान पर्यायमें रहे। इसलिये इस बालको शरीर-त्यागके कालमेंसे घटा देने पर जन्मकाल अगहन सुदी ७ गुरुवार वि० सं० १५०५ आ जाता है। क्योंकि अगहन सुदी ७ से जेठ वदी ७ तक गणना करने पर कुल ५ माह १५ दिन होते हैं। तथा उक्त जन्मतिथिसे शरीरत्यागकी तिथि तक वर्षोंकी गणना करने पर ६६ वर्ष होते हैं।

यद्यपि अगहन सुदी ७ से जेठ वदी ७ तक कुल ५ माह १६ दिन होते हैं। परन्तु स्वामीजीने जेठ वदी ६ की रात्रिमें ही शरीर त्याग कर दिया था, इसलिये छपस्यवाणीमें जो ५ माह १५ दिनका उल्लेख है वह ठीक है।

छपस्यवाणीमें एक यह उल्लेख दृष्टिगोचर होता है—

सिद्ध ध्रुव उन्नीस सौ तैंतीस वर्ष दिन रयनसे तीन उत्पन्न।

इसमें प्रथम अंश 'सिद्ध ध्रुव' है, द्वितीय अंश 'उन्नीस सौ तैंतीस वर्ष दिन रयनसे' है और तीसरा अंश 'तीन उत्पन्न' है।

स्वामीजीका जन्म वीर नि० सम्बत्से १९७५ वर्ष गत होने पर हुआ था, यह हम पहले ही बतला आये हैं तथा प्रकृत वचन उन्नीस सौ तैंतीस वर्षका उल्लेख करना है। इसलिये प्रश्न होता है कि किस सम्बत्से १९३३ वर्ष बाद? विक्रम संबत्से वो हो नहीं सकता, क्योंकि विक्रम सम्बत्से १९३३ के कई शताब्दी पूर्व ही स्वामीजीका जन्म हो चुका था। अतः परिशेष न्यायसे इस कालकी गणना वीर निर्वाण सम्बत्से ही की जानी चाहिये। उक्त उल्लेखमें प्रथम अंश 'सिद्ध ध्रुव' है। मालूम पड़ता है कि छद्मस्ववाणीमें 'सिद्ध ध्रुव' पद द्वारा वीर जिनका निर्वाण ही अपेक्षित है। अतः पूरे उल्लेखका यह अर्थ हुआ कि वीर निर्वाण सम्बत्से १९३३ वर्ष गत होने पर स्वामीजी उत्पन्न हुए। १९७५ मेंसे १९३३ कम करनेपर ४२ लब्ध जाते हैं। अतः इस उल्लेखमें जिन तीनके उत्पन्न होनेका निर्देश किया गया है वे तीन स्वामीजीके जन्मसे ४२ वर्ष पूर्व उत्पन्न हुए, यह निश्चित होता है। पर वे तीन कौन? यह प्रश्न फिर भी शेष रहता है।

यदि स्वामीजीके जन्मके समय माता-पिताकी आयु लगभग ४२ वर्षकी थी, यह अर्थ लिया जाता है तो यह प्रश्न होता है कि वह तीसरा कौन व्यक्ति होगा जिसका स्वामीजीने जन्मसे ४२ वर्ष पूर्व जन्म हुआ हो-।

तीसरे व्यक्तिके रूपमें स्वयं स्वामीजीको तो गिना नहीं जा सकता, क्योंकि स्वामीजीका जन्म वीर नि० संवत् १९३३ से ४२ वर्ष बाद हुआ था। अतः मालूम नहता है कि छद्मस्वभाषीके उक्त उल्लेखमें किन्हीं महत्त्वपूर्ण अन्य तीनका उल्लेख किया गया होना चाहिये। इस विषयमें अनुसन्धान होना चाहिये। इससे अनेक ऐतिहासिक तथ्योंपर प्रकाश पडना सम्भव है। मेरी रायमें तो वे तीन महान् विभूति ईडरके प्रथम भट्टारक दिल्ली जयपुरके प्रथम भट्टारक और गुजरात और बुन्देलखण्डके प्रथम भट्टारक देवेन्द्रकीति ही होने चाहिये। ये तीनों भट्टारक मूलसंघ कुंभकुंद आम्नायके अनुसार सरस्वतीगच्छ बलाकारणके अन्तगत क्रमसे ईडर, गुजरात-बुन्देल खण्ड और दिल्ली-जयपुर पट्टकी स्थापना करनेवाले थे।

स्वामीजीका जन्म अगहन सुदी ७ गुरुवार वि० संवत् १५०५ को हुआ था। इसका निर्णय छपस्थ-वाणीसे हो जाने पर भी उससे उनके माता-पिताका नाम क्या था ? जाति, कुल, गांव क्या था ? किस नगरी में उन्होंने जन्म लिया था ? इत्यादि बातोंपर कोई विशेष प्रकाश नहीं पडता। एक आध्यात्मिक पुरुष अपने वर्तमान जीवनकी लौकिक घटनाओं आदि पर लिखता बँठे यह सम्भव भी नहीं है। अतः इन बातोंके निर्णयके लिए 'निर्वाण हुण्डी' रचना ही एकमात्र सहारा है। इसकी भाषा मिन्नी-जुली है। उसमें स्वामीजीकी माताका नाम 'बीरश्री' और पिताका नाम 'गढ़ा सगह' बतलाया है। उसमें यह भी बतलाया है कि वे जातिसे गाढ़ा-सूरी वासल्ल गोत्र परवार (पीरपट्ट) थे। जन्म नगरीका उल्लेख करते हुए लिखा है कि वे पुष्पावती नगरीमें जन्मे थे। इस विषयमें स्व० ब्रह्मचारी गीतलाप्रसादजीको छोड़कर अन्य शकोगा मत है कि कटनीके पास 'बिलहरी' ग्राम ही पुष्पावती है। पूर्व कालमें पुरातत्त्वकी दृष्टिसे यह ऐतिहासिक स्थान रहा है, इसलिए पुष्पावतीका नाम बदलकर उत्तरकालमें बिलहरी हो गया है, यह बहुत कुछ सम्भव है।

निर्वाण हुण्डीसे इन बातोंके सिवाय उनके शेष जीवनपर उल्लेखनीय प्रकाश नहीं पडता। हाँ, छपस्थवाणी (प्रथम अध्याय) में कुछ वचन ऐसे अवश्य ही लिगिबद्ध हुए हैं जिनसे उनके जीवनकी सामन्तास घटनाओंपर प्रकाश पडना सम्भव है। इन वचनोंका सम्बन्ध स्वामीजीके जीवनसे होना चाहिए। यह इसलिए भी ठीक लगता है, क्योंकि इन वचनोंके बाद उनके सं० १९७२ में शरीर त्यागका उल्लेख किया गया है। वे समय वचन इस प्रकार है—

सहजादि मुक्त भेष उत्पन्न ॥१६॥ मिथ्याविलि वर्षं ग्यारह ॥१७॥ समय मिथ्या विलि वर्षं दस ॥१८॥ प्रकृति मिथ्या विलि वर्षं नौ ॥१९॥ माया विलि वर्षं सात ॥२०॥ मिथ्या विलि वर्षं सात ॥२१॥ निदान विलि वर्षं सात ॥२२॥ आज्ञा उत्पन्न वर्षं दो ॥२३॥ वेदक उत्पन्न वर्षं दो ॥२४॥ उपशम उत्पन्न वर्षं तीन ॥२५॥ क्षयायिक उत्पन्न वर्षं दो ॥२६॥ एवम् उत्पन्न वर्षं नौ ॥२७॥ उत्पन्न भेष उवसग सहन वर्षं छह मास, पाँच दिन, पंच दम, पन्द्रह सौ बहत्तर गत तिलक।

सहज ही नम (बाल) रूपमें स्वामीजीका जन्म हुआ ॥१६॥ ११ वर्षोंको उन्नमे मिथ्यात्व (गृहीत मिथ्यात्वका) विलय हुआ ॥१७॥ उसके बाद १० वर्षोंमें मयथ (जीवादि पदार्थों या आत्मा विषयक) मिथ्यात्वका विलय हुआ ॥१८॥ उसके बाद नौ वर्षोंमें प्रकृति (आन्तरिक रुचि विषयक) मिथ्यात्वका विलय हुआ ॥१९॥ उसके बाद २१ वर्षोंमें क्रमसे माया, मिथ्यात्व और निदान इन तीन शक्तियोंका विलय हुआ ॥२०-२२॥ उसके बाद गृहीत शक्तियोंको उत्तरोत्तर जिनाज्ञाके अनुसार पालन करने हुए अपने परिणामोंमें मुनिपदके योग्य विशुद्धि उत्पन्न की ॥२३-२६॥ उसके बाद उपमर्गोंको महन करनेके माथ छह वर्ष, पाँच माह और पन्द्रह दिन तक 'उत्पन्न भेष' अर्थात् मुनिपदका पालन करते हुए वि० सं० १५७२में इहलौला समाप्त की।

यह छद्मस्ववाणीके उक्त वचनोंका आशय है। इस आधार पर स्वामीजीके समग्र जीवनको पाँच भागोंमें विभक्त किया जा सकता है :—

(१) बाल जीवन (२) शास्त्राभ्यास जीवन (३) स्वात्मचिन्तन-मनन जीवन (४) ब्रह्मचर्य सहित निरति-चार व्रती जीवन (५) मुनि जीवन।

१. बालकाल

बाल जीवनमें स्वामीजीके ११ वर्ष व्यतीत हुए। इस कालमें स्वामीजीने लौकिक और प्रारम्भिक धार्मिक शिक्षा द्वारा एतद्विषयक मिथ्यात्व (अज्ञान) को दूर किया। हो सकता है कि वे ५ वर्षकी अवस्थामें अपने पिताजीके साथ अपने मामाजीके यहाँ गये हों और गढ़ौला ग्राममें उनकी चन्देरी पट्टके अधीश भ० देवेन्द्रकीर्तिसे भेंट^१ हुई हो। यह भी सम्भव है कि उस भेंटके समय भ० देवेन्द्रकीर्तिने यह अभिमत प्रकट किया हो कि आपका यह बालक होनहार है। इसके शारीरिक चिह्न और हस्तरंखायें ऐसी हैं जो स्पष्ट करती हैं कि यह बालक महान् तपस्वी होकर लाखोंका कल्याण करेगा^२।

प्रसंगसे यहाँ मैं यह स्पष्ट कर देना चाहता हूँ कि भ० श्रुतकीर्ति भ० देवेन्द्रकीर्तिके प्रशिष्य और भ० त्रिभुवनकीर्तिके शिष्य थे। उन्होंने स्वयं इस तथ्यका उल्लेख वि० सं० १५५२ में स्वरचित हरिवंश पुराणकी प्रशस्तिमें किया है।^३ और भ० त्रिभुवनकीर्ति स्वामीजीके जन्म समयके पूर्व या बाद वि० सं० १५०१ से लेकर वि० सं० १५२२के मध्य कभी चन्देरी पट्टके मंडलाचार्य बने, क्योंकि ललितपुरके वि० सं० १५२२के एक प्रतिमालेखमें उनका मंडलाचार्य रूपमें उल्लेख है। इससे पूर्वका हमें ऐसा कोई प्रतिमालेख या प्रशस्ति नहीं मिली है जिसमें भ० त्रिभुवनकीर्तिका इस रूपमें उल्लेख किया गया हो। अतएव स्वामीजीके बाल-जीवनके समय या शास्त्राभ्यासके समय श्रुतकीर्तिका मुनि या भट्टारक होकर विचरना सम्भव ही नहीं दिखाई देता। वि० सं० १५२२के पूर्व जब भ० त्रिभुवनकीर्ति चन्देरी पट्टपर बैठे होंगे, उसके बाद ही कभी श्रुतकीर्तिने उनसे दीक्षा ली होगी। श्रुतकीर्ति स्वामीजीके शास्त्राभ्यासके कालमें सहाय्याधी रहें हों और परस्पर मिलकर तत्त्वचर्चा करते रहें हों यह सम्भव है।

यहाँ इस बातका संकेत कर देना चाहता हूँ कि भट्टारक सम्प्रदायमें जिस भट्टारक परम्पराका जेरहटशाखाके रूपमें उल्लेख है वह वारतवमें चन्देरी शाखा थी। चन्देरीमें इस शाखाके अनेक भट्टारकोंकी छतरी बनी हुई है तथा चन्देरी ललितपुर आदिके कई प्रतिमालेखों और चांदखेड़ीके स्तम्भ लेखमें भ० देवेन्द्रकीर्तिसे लेकर इस शाखाको चन्देरी शाखा या पट्ट कहा गया है। यह अवश्य है कि “जेरहट” होकर भट्टारकोंका कुण्डलगिरि (कुण्डलपुर) आना-जाना होता रहा है, इसलिए भ० श्रुतकीर्ति किसी कारणवश वहाँ चले गये और अपनी साहित्यरचना जेरहटमें की। यह दमोह जिल्लेके अन्तर्गत एक ग्राम है।

इन्हीं सब बातोंका विचार कर हमने स्वामीजीकी बालकालमें भ० देवेन्द्रकीर्तिसे भेंट हुई, यह अभिमत प्रकट किया है।

२. शास्त्राभ्यास काल

स्वामीजीकी भेंट भ० देवेन्द्रकीर्तिसे या त्रिभुवनकीर्तिसे तो पहले ही हो गई होगी और उन्होंने अपने कानोंमें अपने विषयमें उनका अभिमत भी जान लिया होगा, इससे सहज ही स्वामीजीका मन उनके (भ०

१. भट्टारक सम्प्रदाय ग्रन्थमें इन्हें सूरत पट्टका लिखा है। किन्तु उस समय तक वे चंदेरी आ गये थे। चंदेरी पट्टकी स्थापना उन्होंने ही की थी और वे उस पट्टके प्रथम भट्टारक हुए थे।

२. विमलवाणी पृष्ठ १७।

३. भट्टारक सम्प्रदाय लेखोंका ५१३

देवैन्द्रकीर्तिके) सम्पर्कमें रह कर शास्त्राभ्यास करनेका हुआ हो तो इसमें कोई आश्चर्य नहीं। अतएव लगता है कि ११ वर्षके होनेपर वे अपने परिवारसे विदा होकर उनके पास शास्त्राभ्यासके लिए चले गये होंगे। समय शब्द, छह द्रव्य नोपदार्थ और द्रव्य श्रुत दोनोंके अर्थमें आता है। अतः 'समय मिथ्या विली वर्ष वससे प्रकृतमें यही अर्थ फलित होता है कि ११ वर्षके होनेपर २२ वर्षकी उम्रके होंगे तब स्वामीजीने अपने शिक्षागुरुकी धारणमें रहकर शास्त्रीय अभ्यास द्वारा अपने शास्त्र विषयक मिथ्यात्व (अज्ञान) को दूर किया।

४. स्वात्मचिन्तन मनन जीवन

स्वामीजीका जीवन तो दूसरे सात्विके बल्ला था, उन्हें कोई भट्टारक तो बनना नहीं था, इसलिये लगता है कि वे २१ वर्षकी उम्र होनेपर अपने शिक्षागुरुका सानिध्य छोड़कर सेमरखेड़ी अपने मामाके घर चले आये होंगे और वहाँके शान्त निजंन प्रदेशको पाकर एकान्तमें स्वात्मचिन्तन मननमें लग गये होंगे। यहाँ सेमरखेड़ीसे कुछ दूर पहाड़ी प्रदेश है, उसके परिसर और ऊपरी भागमें चार गुफाओंके सन्निकट एक पहाड़ी नदी है। प्रदेश बड़ा मनोहर और चित्ताकर्षक है। सम्भव है छयस्थवाणीका प्रकृत मिथ्या विली वर्ष नौ' यह वचन इसी अर्थको सूचित करता है कि स्वामीजीने ऐसा एकान्त निजंन प्रदेश पाकर ध्यान, चिन्तन, मनन द्वारा अपनी उत्तर-कालीन जीवन-रेखा यहीपर स्पष्ट और पुष्ट की। उनके स्वभावमें मार्गिक निर्णय विषयक जो अस्पष्टता थी उसे भी इन नौ वर्षोंके चिन्तन-मनन द्वारा दूर किया। अब उनके सामने एक स्पष्ट ध्येय था, जिसपर चलनेके लिये वे बलपरिपक्व हो गये।

वैसे तो ठिकानेमारकी तीनों प्रतियोंमें स्वामीजीके अनेक स्थानोंपर विचरनेका उल्लेख मिलता है, उनमें एक सेमरखेड़ी भी है। पर उन सब उल्लेखोंसे सेमरखेड़ी विषयक उल्लेखमें अन्तर है। यह उनके मामाका निवासस्थान भी था। इससे लगता है कि स्वामीजीके निवासका सेमरखेड़ी खास स्थान रहा होगा? और वहाँसे वे धर्मकी प्रभावना निमित्त अन्य ग्रामों या नगरोंमें जाते रहे होंगे। मात्र इसलिये हमने उनके सेमरखेड़ीके निजंन प्रदेशमें गिरि गुफाओंमें स्वस्थचित्त हो ध्यान-अध्ययन करनेका विशेष रूपसे उल्लेख किया है।

४. ब्रह्मचर्य सहित निरतिचार व्रतो जीवन

जैसा कि हम पहले बतला आये हैं अपने जन्म-समयसे लेकर पिछले २० वर्ष स्वामीजीको शिक्षा और दूसरे प्रकार अपनी आवश्यक तैयारीमें लगे। इस बीच उन्होंने यह भी अच्छी तरह जान लिया कि मूल सघ कुन्दकुन्द आभ्यासके भट्टारक भी किम गलत मार्गसे समाजपर अपना वर्चस्व स्थापित करते हैं। उसमें उन्हें मार्गविरुद्ध क्रियाकाण्डको भी प्रतीति हुई। अतः उन्होंने ऐसे मार्गपर चलनेका निर्णय लिया जिसपर चलकर भट्टारकोंके पूजा आदि सम्बन्धी क्रियाकाण्डकी अयथार्थको समाज हृदयंगम कर सके। किन्तु इसके लिये उनकी अब तक जितनी तैयारी हुई थी उसे उन्होंने पर्याप्त नहीं समझा। इन्होंने अनुभव किया कि जब तक मैं अपने वर्तमान जीवनको समयसे पुष्ट नहीं करता तब तक समाजको विनाशदान करना सम्भव नहीं है। यही कारण है कि ३० वर्षकी जवानीकी उम्रमें सर्वप्रथम वे स्वयंको व्रती बनानेके लिये अप्रसर हुए। छद्मस्थवाणीके 'मिथ्या-विली वर्ष सात' इत्यादि वचनोंसे ज्ञात होता है कि उन्होंने मिथ्यात्व, माया और निदान इन तीन शक्तियोंके त्यागपूर्वक इस उम्रमें व्रत स्वीकार किये। जिनमें उत्तरोत्तर विशुद्धि उत्पन्न करते हुए वे इस पदपर सात वर्ष तक रहे।

उन्होंने अपनी रचनाओंमें जनरंजन राग, कलरंजन दोष और मनरंजन दोष और मनरंजन गारवको स्थापनेका पद-पदपर उपदेश किया है। यहाँ जनरंजन रागसे चारों प्रकारकी विकृपाये ली गई है। कलरंजन दोषसे दस प्रकारके अब्रह्मको ग्रहण किया गया है और मनरंजन गारवसे सम्यक्त्वके २५ मल लिये गये हैं

१. ठिकानेसार (३० जी)

इससे मालूम पड़ता है कि अपने बची जीवनोंमें उन्होंने इन सब दोषोंके परिहारपूर्वक पूर्ण ब्रह्मचर्यका भी मध्यक प्रकारसे पालन किया ।

५. मुनि-जीवन

स्वयंको अध्यात्ममय सांचेमें डालनेके लिए और अपने संकल्पके अनुसार समाजको मार्गदर्शन करनेके लिए उन्हें जो भी करणीय था उसे वे ६० वर्षकी उम्र होने तक सम्पन्न कर चुके थे । संयमके अभ्यास द्वारा उन्होंने अपने चित्तको पूर्ण विरक्त तो बना ही लिया था, अतः वे अन्य सब प्रयोजनोंसे मुक्त होकर पूरी तरहसे आत्मकार्य सम्पन्न करनेमें जुट गये (१) ठिकानेसार (खुरई) पत्र २२१ (३) ठिकानेसार (ब्र० जी०) पत्र ८५ । अर्थात् उन्होंने श्रावक पदकी निवृत्ति पूर्वक मुनि पद अंगीकार कर लिया । छद्मस्थवाणीके उत्पन्न भेष उबसन्ग सहन इत्यादि वचनसे भी यही च्चनित होता है कि साठ वर्षकी उम्र होनेपर उन्होंने नियमसे श्रावक पदसे निवृत्ति ले ली होगी और मुनिपद अंगीकार कर वे पूर्ण रूपसे सयमी बन गये होंगे । इस पदपर वे अनेक प्रकारके मानवीय तथा दूसरे प्रकारके उपसर्गोंको सहन करते हुए ६ वर्ष, ५ माह १५ दिन रहे और जेठ वदी सप्तमी सं० १५७२ को इहलीला समाप्त कर स्वर्गवासी हुए ।

यह स्वामीजीका संक्षिप्त जीवन-परिचय है । इसे हमने छद्मस्थवाणीके मिथ्याबिल वर्ष ग्यारह इत्यादिके आधार पर लिपिबद्ध किया है । यद्यपि छद्मस्थवाणीके उक्त वचन गूढ़ है । पर उनमें स्वामीजीकी जीवन-कहानी ही लिपिबद्ध हुई है, यह प्रेरक प्रकरण पर दृष्टिपात करनेमें स्पष्ट हो जाता है । उनकी जीवनीको लिपिबद्ध करते समय हमने छद्मस्थवाणीके उक्त वचनोंको और तात्कालिक परिस्थितिको विशेष रूपसे ध्यानमें रखा है । इसमें हमने अपनी ओरसे कुछ भी मिलाया नहीं है और न उनके विषयमें फैली अनेक उलट पुलट मान्यताओंकी ही चर्चा की है ।

स्वामीजीका जीवन गौरवपूर्ण था । वे छल प्रपंचसे बहुत दूर थे । भय उनके जीवनमें कहीं भी नहीं था । उन्हें अनार्दिनधन अपने ज्ञायकस्वभाव आत्माका पूर्ण बल प्राप्त था । वे उसके लिये ही जिये और उसकी भावनाके साथ ही स्वर्गवासी हुए । ऐसे दृढ़ निश्चयी महान् आत्मिके अनुरूप हमारा जीवन बने, यह भावना है ।

स्वामीजीने अपने जीवनमें अनेक महत्वपूर्ण ग्रन्थोंकी रचना की । उनमें आचारकी दृष्टिसे श्रावकाचार मुख्य है और अध्यात्मकी दृष्टिसे भयविपनिक्, ममल पाहुड, उपदेश शुद्धसार तथा ज्ञानसमुच्चयसार मुख्य है । तीन बत्तीसीकी रचना भी प्रायः इसी दृष्टिकोणसे हुई है । सिद्धि स्वभाव ग्रन्थका अपना अलग स्थान है । मुख अध्यात्मकी ओर ही है । अन्य सब ग्रन्थोंकी भिन्न-भिन्न प्रयोजनोंको लक्ष्यमें रखकर रचना हुई है । स्वामीजीका समग्र जीवन अध्यात्मस्वरूप होनेसे उन सब रचनाओंके द्वारा पुष्टि अध्यात्मकी ही होती है । उक्त सब रचनाओंमेंसे ९ रचनाएँ गद्यमय हैं । भाषाकी स्वतन्त्रता है । स्वामीजीने किसी एक भाषा और व्याकरणके नियमोंमें अपनेको जकड़ कर रचनाएँ नहीं की हैं । जहाँ जिस भाषामें अपने हृदयके भावोंको व्यक्त करना स्वामीजीको उचित प्रतीत हुआ वहाँ उस भाषाका अवलम्बन लिया गया है । रचनाओंमें प्राकृत, संस्कृत, अपभ्रंश और बोलचालकी हिन्दी इन चारों भाषाओंके शब्दोंका समावेश किया गया है । अनेक स्थलों पर मुहावरोंके वाक्योंको भी स्थान दिये गया है । कई स्थलों पर रचनाका प्रवाह गूढ़ हो जानेसे स्वामीजीके हृदयकी धाह लेनेके लिये अथक परिश्रम अपेक्षित है ।

स्वामीजी मर्मज्ञ तत्त्ववेत्ता होनेके साथ संगीतज्ञ भी रहे हैं । लगता है कि वे अपने स्वात्मचिन्तन-मनन और जनसम्पर्कके समय अपनी इस सहज प्राप्त सर्वजनप्रिय कोमल कलाका बहुलतासे उपयोग करते रहे होंगे ।

ठिकानेभारकी तीनों प्रतियोंमें ममलपाहुडका कौन फूलना किस निमित्त किस ग्राममें रचा गया, इसका कुछ विवरण लिपिबद्ध किया गया है। उससे उक्त तथ्यकी पुष्टिको पूरा बल मिलता है। इस परसे मुझे लगता है कि स्वामीजीने अपनी ग्रन्थ-रचनाका प्रारम्भ ममलपाहुडसे ही किया होगा। मुनिपद अंगीकार करनेके बाद अबक्य ही उन्होंने अपने धातायातके क्षेत्रको सीमित कर दिया होगा। श्रावकके सात शील्लोंको स्वामीजीने पाँच महाव्रतोंके साथ मुनि-पदमें रहते हुए अपने अधिकतर समयको ध्यान अध्ययनमें ही लगाया होगा। स्पष्ट है कि उन्होंने अधिकतर मौलिक रचनाओंका सृजन श्रावक अवस्थामें ही कर लिया होगा।

श्री जिन तारण तरपने जिन १५ ग्रन्थोंकी रचनाकी थी उनमें १४ ग्रन्थ मुद्रित भी हो चुके हैं। उनके नाम हैं—

१. तारण श्रावकाचार २. पण्डित पूजा ३. मालारोहण ४. कमलवत्तीसी ५. ज्ञान समुच्चयसार
६. ममलपाहुण ७. उपदेश शुद्धसार ८. त्रिभंगीसार ९. चौबीसठाणा १०. सिद्धिस्वभाव ११. धूय स्वभाव
१२. रकतिका विधेय १३. नाममाला और १४. धर्मस्थवाणी।

इनमेंसे प्रारंभके ९ ग्रन्थोंकी स्व० ब० शीतल प्रसाद जी लिखित अन्वयायर्थ सहित टीका भी प्रकाशित हो चुकी है। वे ग्रन्थ किस क्रमसे अनूदित होकर मुद्रित हुए उनका आनुपूर्णा क्रम इस प्रकार है।

क्र०	ग्रन्थ नाम	मुद्रण संवत्	गाथा संख्या
१.	श्री तारण तरण श्रावकाचार	वीर नि० सं० २४५९	४६२
२.	ज्ञान समुच्चय सार	" " " २४६१	९०७
३.	उपदेश शुद्धसार	" " " २४६२	५८९
४.	ममलपाहुड भाग १	" " " २४६३	४९ फूलना तक
५.	ममलपाहुड भाग २	" " " २४६४	१०६ फूलना तक
६.	त्रिभंगीसार	" " " २४६५	७१ गाथा
७.	कमल वत्तीसी	" " " २४६५	३२
८.	ममलपाहुड भाग ३	" " " २४	१६४ फूलना तक

अभी ३-४ वर्ष पूर्व हमें श्रीमन्त मेठ भगवानदासजीके बडे मुपुत्र श्री भाई डालचन्द्रजीने एक गुटकेका फोटो प्रिंट भेजा था। पत्र संख्या १४७ है। उसके बाद दूसरी कलमसे लिखे हुए १-२ पत्र और हैं। उनमेंसे दूसरे पत्रका प्रथम पृष्ठ ऋटित है। प्रत्येक पत्र लगभग १३-१४ अंगुल लम्बा और ७ अंगुल चौडा है। हाँसिया छोड दिया गया है। प्रत्येक पृष्ठोंमें कमसे कम १४ और अधिकसे अधिक १८ पंक्तियाँ हैं तथा एक पंक्तिमें अक्षर किसीमें कमसे कम १८ और किसीमें अधिकसे अधिक ३० हैं। इस कारण किसी पृष्ठमें अक्षर मोटे हैं और किसीमें सूक्ष्म हैं। इससे यह अन्तर पडा है। यह गुटका कब लिपिबद्ध किया गया इसका उल्लेख करते हुए श्रावकाचारके (पत्र ३११) के अन्तमें यह लेख लिपिबद्ध हुआ है—

इति सवगयाक जिन तरण नाम विरचित सम उत्पनिता ११ संवत् सोरहमो वृषे वैसा भाग ६ सुदि लिखत।

लगता है कि वैसाख सुदी ६ संवत् १६०० को श्रावकाचारकी प्रतिलिपि पूर्ण हुई होगी। कारण कि बिस तिथिको यह गुटका लिपिबद्ध होकर पूरा हुआ उसका प्रतिलिपिकारने स्वतन्त्र रूपमें उल्लेख करते हुए ज्ञानमें लिखा है—

कुवरू मुदि ग्यारास वर्षे सोरहसै दिवनरास्य.....अलासान पढे!.....

मतलब यह है कि किसी अलासान पाठने कुवार सुबी ६ रबिबार बि० सं० १६०० को इस गुटकाकी प्रतिलिपि समाप्त की थी। इससे यह साफ मालूम पड जाता है कि आजसे लगभग ४३७ वर्ष पूर्व यह गुटका लिपिबद्ध किया गया था। उक्त उल्लेखसे प्रतिलिपिकार विशेष शिषित नहीं जान पड़ता इसलिए संभव है कि जिस प्रतिके आधारसे प्रतिलिपिकारने इस गुटकाको लिपिबद्ध किया होगा वह अपेक्षाकृत परिष्कृत भावामें रहा होगा। यह भी सम्भव है कि स्वामीने अपनी समस्त रचनाओंके लिये उक्त गुटकामें निबद्ध भावको ही अपनाया होगा। जो कुछ भी हो इतना अवश्य है कि आगे स्वामीजीकी किसी भी रचनाको मुद्रित करते समय उसका मिलान गुटकामें निबद्ध रचनासे अवश्य करा लेना चाहिये। क्योंकि ऐसा करनेसे उक्त ग्रन्थकी भाषाके सुधारमें थोडा बहुत लाभ मिल सकता है। जिसमें लिपिबद्ध हुए ग्रन्थोंका क्रम इस प्रकार है—

ग्रन्थ का नाम	पत्र संख्या	गाथा संख्या
१. श्रावकाचार	६ से ३१	९५ से ४६२
२. उपदेश शुद्धसार	३१ से ७५	५८८
३. ज्ञानसमुच्चयसार	७५ से १३३	९०७
४. त्रिभंगीसार	१३३ से १३८	७१
५. पंडितपूजा	१३९	१० प्रारंभके
७. कमलवतीसी	१४२ से १४५	३२
७. ज्ञानपिंड	१४५ से १४७	X

इस प्रकार उक्त गुटका पर दृष्टिपात करनेसे यह स्पष्ट ही जाता है कि इस गुटकेके प्रारम्भके पाँच पत्र ऋटित हो जानेसे इसमें श्रावकाचारके ९४ पद्य उपलब्ध नहीं होते। इसी प्रकार पत्र १३८ का उत्तरार्ध और पत्र १:९ का पूर्वार्ध तथा पत्र १४०, १४१, १४२ और १४३ का पूर्वार्ध ऋटित हो जानेसे इसमें पंडित पूजाके प्रारंभिक १० से लेकर ३२ तकके पद्य और मालारोहण नहीं उपलब्ध होते। पद्य शेष जो ग्रन्थ इसमें संकलित किये गये हैं वे सब अर्धसे लेकर इति पर्यन्त पूर्ण रूपसे उपलब्ध होते हैं। यह इस गुटकेका परिचय है।

इसमें सबके अन्तमें ज्ञानपिंड नामक एक स्वतंत्र प्रकरण लिपिबद्ध है। उसके प्रारंभमें यह पद्य उपलब्ध होता है।

इय जिनवर भासओ विहृपयसिओ मुनिसेनिय समयित्तथिरु संस्तर निवागन्तु सवगै कारनु धर्मधरा.....

तथा इसके अन्तमें यह पद्य उपलब्ध होता है—

इय न्यानपिंड.....न्यान विन्यान संजुल।

इय न्यानपिंड..... लहै सुखते मुक्तिवरं॥

गजबासौदाके बीचके चैत्यालयमें भी एक ज्ञानपिंड मान्हूडी नामक स्वतंत्र ग्रन्थ पाया जाता है। मेरे स्थालसे ये दोनों एक होने चाहिये। फिर भी मेरी जिज्ञासा समाप्त नहीं हुई। अतः मेरे द्वारा भी डा० कस्तूर चन्धजी द्वारा सम्पादित कतिपय शास्त्र मंडारोंकी हस्तलिखित ग्रन्थ शास्त्रियोंका अवलोकन करने पर मालूम हुआ कि इस ज्ञानपिंडके अतिरिक्त इसी नामका एक ग्रन्थ और है। किन्तु उसका विषय इससे भिन्न चार आराधना है, उसका प्रारंभिक अंश इस प्रकार है।

कर्णापिंड गुणसायर भुवण दिवायर पणत्रिवि सिद्ध जिणेरस ।

वोछा में आराहण सिव सुहसाहण यह अखिय जिणवर वर ॥

इसते यह स्पष्ट हो जाता है कि स्वामी ने एक स्वतन्त्र जानपिंड या जानपिण्ड पद्धाडिका नामक लघुकाय ग्रन्थ लिखा था । अतः इस सहित स्वामीजी द्वारा रचे गये ग्रन्थ १५ हो जाते हैं । यहाँ ऐसा समझना ।

श्री ब्रह्मचारीजीने अनुवादके लिए जो क्रम स्वीकार किया था वह गुटकेमें लिपिबद्ध हुए ग्रन्थोंके क्रमसे थोड़ा भिन्न है । इस आधारपर यह कह सकना थोड़ा कठिन है कि स्वामीजीने इन ग्रन्थोंको मूर्त रूप देनेमें क्या क्रम स्वीकार किया होगा । फिर भी तीनो ठिकानेमारोके आधार पर इतना तो निश्चय पूर्वक कहा ही जा सकता है कि ममलपाहुड और तीन बत्तीसियोंको कालके आधार पर रचनाके किसी क्रममें बाधना संभव नहीं है । विशेष स्पष्टीकरण उस-उस ग्रन्थका परिचय लिखते समय करोगे ही ।

२. चार अनुयोग

इस समय जितना भी जैन साहित्य उपलब्ध होता है उसे मुख्यतया चार भागमें विभक्त किया गया है । प्रथमानुयोग, करणानुयोग, चरणानुयोग और द्रव्यानुयोग कहा भी है—

प्रथमं करणं चरणं द्रव्यं नमः ।

प्रथमो व्युत्पन्नो मिय्यादृष्टिः, तस्मै योऽनुयोगः स प्रथमानुयोगः । अर्थात् किंमे तन्वज्जानकी सबर नहीं है, किन्तु उसे जाननेके लिए उत्सुक है उसको तत्त्वज्ञानमें प्रवेश करानेमें प्रधान साधनभूत अनुयोगको प्रथमानुयोग कहते हैं । अर्थात् जो व्यक्तिके जैन धर्मकी प्रारम्भिक शिक्षा लेना चाहते हैं उन प्राथमिक श्रावकोंके लिए कथा-पुराण सर्वात्म उपाय है । उसके माध्यममें पुण्य पापका ज्ञान होनेपर भी परिणामोंकी जातिके परिज्ञान पूर्वक किञ्च प्रक्रियासे मोक्षमार्गमें प्रवेश होकर मोक्षकी प्राप्ति होती है इसका सम्यक् परिज्ञान करानेके लिये प्रथमानुयोगके बाद करणानुयोग रखा गया है । किन्तु चरणानुयोग और द्रव्यानुयोगका निकटका सम्बन्ध है क्योंकि जिसने मोक्षमार्गमें प्रयोजनीय समझकर उत्तरोत्तर रागभावकी हानि पूर्वक तदनुरूप आचरणमें आनुपूर्वसि निपुणता प्राप्त करता जाता है वही स्वावलम्बन पूर्वक आत्मस्थ होनेका अधिकारी होता है, इसलिए तीसरे स्थानपर चरणानुयोग और चौथे स्थानपर द्रव्यानुयोगको रखा गया है ।

ग्रथ रचना क्रम विचार

स्वामीजी द्वारा रचित समग्र साहित्यपर दृष्टिपात करनेसे यह नहीं मालूम पड़ता कि उन्होंने सर्वप्रथम किस ग्रन्थ की रचनाकी थी और उसके बाद आगे अन्य ग्रन्थोंकी रचनामें क्या क्रम स्वीकार किया था । इसलिए कालके आधारपर ग्रन्थ रचनाके क्रमको स्वीकार करना तो सम्भव नहीं है फिर भी भगवान् महावीरके प्रधान-शिष्य गौतम गणधरने ११ अंग और १४ पूर्वोंको मूर्त रूप देते हुए सर्वप्रथम आचारारणकी रचना की थी । उसके बाद सूत्ररुहाग आदि ११ अंगोंकी रचना करके सबके अन्तमें १४ पूर्व गभं दृष्टि अंगकी रचना की थी । पूर्वकालमें गुरु अपने शिष्यको वाचना भी इसी क्रमसे दंत थे । गुरुके द्वारा शिष्यको निर्दोष रूपसे शब्द और अर्थ दोनोंका प्रदान करना इसका नाम वाचना था । षवला पुस्तक १ निबद्ध ४४ मंगल सूत्र और उनकी षवला टीका द्रष्टव्य है ।

उसमें वे लिखते हैं कि इस अनुयोगद्वारमें जो ४४ मंगलसूत्र निबद्ध है उनकी रचना महाकम्मपयडि पाहुडके प्रारम्भमें स्वयं गौतम गणधरने की थी । उनमेंसे १२-१३ सख्याक मंगलसूत्र हैं । उनमेंसे प्रथम मंगल

१ षवला पुराण ९, पृ० १०४ ।

सूत्र द्वारा अभिन्न १० पूर्वियोंको नमस्कार किया गया है तथा इनको नमस्कार करते हुए १३वें सूत्रमें १४ पूर्वियोंको नमस्कार किया है। वहाँ (प्रथम सूत्रकी व्याख्या करते हुए) यह शंका उठाई गई है कि सर्वप्रथम चौदह पूर्वियोंको नमस्कार न कर दशपूर्वी जिनोंको नमस्कार क्यों दिया गया है। इसका समाधान स्वयं बीरसेन स्वामीने दो प्रकारसे किया है। प्रथम समाधानके प्रसंगमें वं लिखते हैं—

तस्य एकारसंगणि पठित्ठूण पुणो परियम्म-सुत्त-पढमाणि योगपुव्वगय-पूलिया सि पंचाहियाणिवद्ध-दिवादे पठिज्जमाणे उप्पादपुव्वमादि काडूण पढंताणं दसपुव्वीए विज्जाणुवादे समत्ते रोहिणी आरिपंचसम महाविज्जायो सत्तसय दहरविज्जायाहिह अणुगयाओ कि भयवं आणावेदि त्ति दुक्कति। एवं दुक्काणं सब्बविज्जाणं जो लोभं गच्छदि सो भिण्णदसपुव्वी। जो पुण तामुं ण लोभं करेदि कमक्खय त्यी हों तो सो अभिण्णदस-पुव्वीणाम। तस्य अभिण्णदसपुव्वी जिणाण णमोक्कारं करेमि त्ति उत्तं होदि।

कि भयव आणावेदि विट्ककति एवं ठक्काण सब्बविज्जाणं जो लोभं गच्छदि सो भिण्णदसपुव्वी। जो पुण तामुं ण लोभं करेदि कमक्खयत्यी होतों सो अभिण्णदसपुव्वीणाम। तस्य अभिण्णदसपुव्वीजिणाणं णमोक्कारं कामित्ति उत्तं होदि।

इसका अर्थ है—वहाँ ग्यारह अंगोंको पठकर पुनः परिकर्म, सूत्र, प्रथमानुयोग, पूर्ववात और चूलिका इन पाँच अधिकारोंमें निबद्ध दृष्टिवादको पढ़ते हुए उत्पाद पूर्वसे लेकर पढ़ने वालेके दशम पूर्व विद्यानुवादके समाप्त होनेपर ७०० क्षुल्लक विद्याओंसे अनुगत रोहिणी आदि ५०० महाविद्याए भगवन् ! क्या आज्ञा देते हैं ऐसा कहकर उपस्थित होती है। इस प्रकार उपस्थित हुई सब विद्याओंके अनुसार जो लोभको प्राप्त होता है वह भिन्न दशपूर्वी है और जो कर्मसयका अर्था होता हुआ उनमें लोभ नहीं करता वह अभिन्नदशपूर्वी है। उनमेंसे यहाँ अभिन्न दशपूर्वी जिनोंको मैं नमस्कार करता हूँ यह उक्त कथनका तात्पर्य है।

इस उल्लेखसे यह स्पष्ट है कि गौतमगणधरने सर्वप्रथम आचाररांगकी रचना की थी। तदनन्तर सूत्र-कृताग आदि १२ अंगोंकी रचना की थी। गुरु शिष्यको वाचना भी इसी क्रमसे देता है यह भी इससे स्पष्ट हो जाता है।

यदि दूसरे मंगलसूत्रपर घुटि डालते हैं तो उसकी टीकासे भी इसी अर्थकी पुष्टि होती है। लिखा है—

सेसहेटिठत पुव्वीणं णमोक्कारो कि ण कदोंरणु, तंसि चि कदो चेव, तेहि विणा चौदसपुव्वानुववत्तीयों।

शंका—अस्वस्तन शेष पूर्वियोंको नमस्कार क्यों नहीं किया ?

समाधान—नहीं उनके नमस्कार किया ही है, क्योंकि जो अस्वस्तन पूर्वी जिन नहो हुए हैं उनका चौदस पूर्वी जिन होना सम्भव नहीं है।

यह अध्ययन-अध्यापन और ग्रंथ रचनाका क्रम है। इसे ध्यानमें रखकर विचार करनेपर ऐसा लगता है कि इसी परिपाटीका अनुसरण करते हुए स्वामीजीने भी सर्व प्रथम श्रावकाचारकी रचना की होगी। यह कहना कि आचाररांग तो भुवि-आचारका ग्रन्थ है और स्वामीजी द्वारा रचित ग्रन्थ मुख्यतया श्रावकाचार सम्बन्धी है, इसलिए पूर्वोक्त तर्कके अनुसार स्वामीजीने मूल परम्पराका अनुसरण करके सर्वप्रथम श्रावका-चारकी रचना क्यों की उन्होंने, अति-आचार सम्बन्धी ग्रन्थकी रचना क्यों नहीं की। इसके दो समाधान हो सकते हैं—प्रथम तो यह कि यह भले ही मुख्यतया श्रावकाचार सम्बन्धी ग्रन्थ हो, पर है तो यह आचार विषयक ही साथ ही। देहा-कालको देखते हुए इतिहासपर दृष्टिपात करनेसे मालूम पड़ता है कि उनके कालमें आचार विषयक सिधिलता बहुत कुछ बढ़ गई थी इसलिए भूलमें मुधार करनेके अभिप्रायसे उन्होंने सर्वप्रथम श्रावकाचारकी रचना करना ही इष्ट माना होगा। दूसरे ऐसा लगता है कि उन्होंने जो कुछ भी लिखा है

वह प्रायः ब्रह्मचर्य पूर्वक व्रती अवस्थामे ही लिखा है इसलिए भी उन्होंने मुख्यतया श्रावकाचारकी रचना करना इष्ट रखा होगा।

यह कहना कि उनके काल तक इस आगमिक परम्पराका लोप हो गया होगा जैसा कि बहुलतासे इस कालमें देखा जाता है, ठीक नहीं है क्योंकि पण्डित प्रवर आशाधरजी १३वीं शताब्दीमें मनीषी विद्वान् हो गये हैं। वे भी स्वरचित सागारधर्मामृतमें आङ्गर्कर्ममथार्थ सप्रहमधीर्ग्य इन शब्दों द्वारा उसी परम्पराका स्मरण कराते हैं। अतः यह माननेमें आपत्ति नहीं है कि स्वामीजीने वे धर्मभीरु समाजको मार्गी बनाये रखनेके लिए सर्वप्रथम श्रावकाचारकी रचना की होगी।

अब देखना यह है कि स्वयं अपने द्वारा रचित अन्य ग्रन्थोंकी रचनाका उन्होंने क्या क्रम स्वीकार किया होगा। स्वामीजीने ज्ञानपिण्ड पद्धतिको मिलाकर जिन पन्द्रह ग्रन्थोंकी रचना की है उनमेंसे एक ग्रन्थके अन्तमें तो पाहुड शब्द लगा हुआ है और तीन ग्रन्थोंके अन्तमें सार शब्द लगा हुआ है। जिन ग्रन्थोंके अन्तमें सार शब्द लगा हुआ है वे हैं—ज्ञान समुच्चयसार, उपदेश गुह्यसार और त्रिभंगीसार। यह सार शब्द समयसार, प्रवचनसार और नियमसारके अन्तमें भी लगा हुआ है। हे ये तीनों ग्रन्थ पाहुड ही। इस आधार पर यह माना जा सकता है कि स्वामीजीने भी स्वरचित तीन ग्रन्थोंके अन्तमें पाहुडके अर्थमें ही सार शब्दका प्रयोग किया होगा। और ऐसा माननेमें कुछ अपवादको छोड़कर कोई आपत्ति भी नहीं दिखाई देती, क्योंकि चौबहू पूर्वके अन्तर्गत जिस साहित्यकी परिगणना की जा सकती है उसके अधिकतर लक्षण स्वामीजी द्वारा रचित उक्त तीन ग्रन्थोंमें बहुलतासे उपलब्ध होने हैं।

पाहुड शब्दका जब 'पूर्वोत्पत्ति' अर्थ लिया जाता है तब जिस अर्थका हमने पूर्वमें स्पष्टीकरण किया है वह अर्थ इन ग्रन्थोंमें बहुलतासे पटित हो जाता है इसमें सन्देह नहीं। किन्तु जब पाहुडशब्दका उपहार अर्थ लिया जाता है तब आनन्दको उत्पन्न करने वाले होनेसे इन तीन ग्रन्थोंको इस अर्थमें भी प्रभृत माननेमें आपत्ति नहीं, क्योंकि जो भव्य जीव अन्तिम तीर्थंकर भगवान् महावीरको दिव्यध्वनिको केन्द्रमें रखकर इन ग्रन्थोंका स्वाध्याय करता है वह अवश्य ही अभयानन्त आनन्दका भागी होता है। मात्र दृष्टि किसी सीमामें बंधी हुई न होकर सम्यक् पूर्व परम्पराको अनुसरण करने वाली होनी चाहिए।

यह तो तीनों ठिकानेसारोके उल्लेखसे ही स्पष्ट हो जाता है कि ममलपाहुडके सभी फूलनोंकी रचना एक कालमें नहीं हुई थी। साथ ही "मुखसे फूल अडे" इस अर्थमें ही सम्भवतः सभी फूलनोंको फूलना कहा जाने लगा जान पड़ता है, इसलिए ममलपाहुड एक कालकी रचना न होनेके कारण श्रावकाचारके बाद ज्ञानसमुच्चयसार स्वीकार कर लेना उपयुक्त प्रतीत होता है। लगता है कि स्वामीजीने ज्ञान समुच्चय यह नामकरण मुख्यतया समयसारके ही अन्तिम अधिकार सर्वविशुद्धिज्ञानाधिकारके अर्थमें ही किया जान पड़ता है इसलिए उगे तीसरे स्थानपर रखा गया है। इसके बाद त्रिभंगीसार क्रम प्राप्त है, इसलिए उसे चौथे स्थानपर रखा है।

अब रहे शेष ग्रन्थ तो उनमेंसे चौबीसठाणा यह करणानुयांम गम्बन्धी ग्रन्थ होनेसे इसका भी अन्तर्भाव पूर्वश्रुतमें होता है, इसलिए उसकी परिगणना पाँचवें स्थानपर करना न्यायसंगत है। इसके बाद ममलपाहुड, पण्डितपूजा, मालारोहण और कमल बत्तीसीको क्रमसे रखा जा सकता है। यद्यपि इस क्रममें कुछ विचार है जिसका निर्देश हम उन ग्रन्थोंका विस्तृत परिचय लिखते समय करावेंगे।

स्वामीजी द्वारा रचित सब ग्रन्थोंमें उक्त तीनों ग्रन्थ मुख्य हैं, इसलिए हमने इन तीनों ग्रन्थोंके रचनाक्रमपर ही मुख्यरूपसे प्रकाश डाला है। आगे रचना क्रम विचारके लिए जो ग्रन्थ रह जाते हैं उनमेंसे छद्मस्थ-

बाणीको सबके अन्तमे रखना उचित प्रतीत होता है, कारण कि उसमे कुछ ऐसे वचन भी संग्रहीत किये गये हैं जिन्हें स्वामीजीके अन्तिम उद्गारके रूपमे स्वीकार किया जा सकता है। इससे उसका छयस्थवाणी यह नामकरण भी सार्थक सिद्ध हो जाता है, क्योंकि उसके द्वारा स्वामीजीसे सम्बन्धित लगभग पूरे इतिहासपर प्रकाश पड़ता है। उसमे प्रायः उन सभी नामों और ग्रामोंके नामोंका संकलन हुआ है जो उनसे लाभान्वित हुए हैं। फिर भी जो कुछ नाम छूट गये या उनके धार्मिक प्रचारमें सहायक रहे उन्हें छद्मस्थवाणीमें संकलित कर दिया गया है।

अब शेष रहे ज्ञानपिण्डपद्धतिकाके साथ चार ग्रन्थ—सो उन्हें १० खातिका विशेष, ११ सिद्धिस्वभाव, १२ शून्यस्वभाव और १३ ज्ञानपिण्डपद्धतिका इस क्रमसे रखना उपयुक्त होगा। यह क्रम हमने इसलिए स्वीकार किया है, क्योंकि उत्तरोत्तर स्वामी जी धर्म-प्रचार आदि सम्बन्धी विकल्पोंको गौण कर आत्मभावनाकी ओर विशेष रूपमे झुकते गये होंगे और इसलिए यह माना जा सकता है कि सिद्धिस्वभाव और शून्यस्वभाव यह उनके अन्तिम उच्छ्वासके रूपमें लिपिबद्ध हुए होंगे।

ठिकानेसार :

जैसा कि हम पहले लिख आये हैं जो तीन ठिकानेसार हमारे सामने हैं उनमें उक्त चौदह ग्रन्थोंको पाँच मनो (मनियों) मे विभाजित किया गया है—आचारमत, विचारमत, ममलमत और केवलमत (१) आचारमत-श्रावकाचार। (२) विचारमत-मालारोहण, पण्डितपूजा और कमलवत्तीसी। (३) सारमत-ज्ञान-समुच्चयसार उपदेशगुडसार और त्रिभंगीसार (४) ममलमत-ममलपाहुड और चौबीसठाणा तथा (५) केवल-मन छयस्थवाणी, नाममाला, खतिका विशेष, सिद्धिस्वभाव और शून्यस्वभाव।

ठिकानेसारमें मतेके स्थानमे मतिशब्दका भी प्रयोग हुआ है। यद्यपि पहले हमने इसपर विचार नहीं किया था कि मन शब्दका प्रयोग किया या मति शब्द का। लगता तो यही है कि उसने मन शब्द न रख कर मति शब्द रख कर ही यह विभाग किया होगा, क्योंकि स्वरचित ग्रन्थोंमे जिन विषयोंका संकलन हुआ है वे अलग-अलग मतोंमे विभक्त हों ऐसा नहीं है हाँ नय विशेषको ध्यानमे रखकर अबश्य ही कहा जा सकता है। उदाहरणार्थ श्रावकाचार यणः चरणानुयोगका ग्रन्थ है, इसलिए यह अध्यात्मगर्भ व्यवहार नयकी मुख्यतासे लिखा गया है। पण्डितपूजा यह ज्ञानीव्यवहार-निश्चय उभयरूप पूजा ठिकावसारके लेख ने किस विधिसे करे इसका प्रतिपादक है, इसलिए वह व्यवहारगर्भ निश्चयनयो मुख्यतासे लिपिबद्ध हुआ है। ये उदाहरण मात्र हैं, अतः अन्य ग्रन्थोंका भी इसी न्यायमे विचार कर लेना चाहिये। इसलिए ऐसा लगता है कि मूल ठिकानेसारके लेखनेके स्वामी जी द्वारा रचित ग्रन्थोंको नय विशेषकी दृष्टिसे विभक्त करते समय मति शब्द ही रखा होगा। मन शब्दकी अपेसा मति शब्द नया शब्दके अधिक सन्निकट है।

तदनुसार यहाँ ऐसा अर्थ लेना चाहिये कि धर्माचरणमें तत्पर श्रावक या श्राविकाका बाह्य आचार कैसा हो इसका निर्देश स्वामीजीने श्रावकाचारमें किया है, इसलिए ठिकानेसारके लेखनेके उसकी परिगणना आचारगत अर्थात् व्यवहार नयके विषय रूपमे दी है। इसी प्रकार सारमति, विचारमति, ममलमति और केवलमतिके विषयमें भी विचार कर लेना चाहिए अथवा नयके अर्थमें मति शब्दको स्वीकार कर लेनेपर उनके अर्थ फलित दहों जाता है।

प्रकृतमें सार पदका अर्थ है हितकारी या उपादेय। हितकारी या उपादेय एक आत्मा है क्योंकि अन्य जितनी प्रकृतियाँ हैं या विकल्प परम्परा है परमायसे वह संसारकी ही प्रयोजक है यह जानकर जो आत्माकी शरण लेता है वही कल्याणका भागी होता है इस प्रकार इस दृष्टिको सामने रखकर स्वामीजीने व्यावहारिक

गर्भ निश्चयनय प्रधान ज्ञानसमुच्चयसार, उपदेशसुद्धसार और त्रिभंगीसारकी रचना की है। इसीलिए ठिकाने-सारके लेखकने इन तीन ग्रन्थोंकी परिगणना सारमति अर्थात् व्यवहारगर्भ निश्चयनयके विषय रूपमें की है।

विचारका अर्थ है प्रकृति विषयमें मनोयोगपूर्वक उपयुक्त होना। पण्डितपूजा आदि तीन बत्तीसोंमें जिन विषयोंकी संकलता है वह अर्थ गर्भ है। लगता है इसे ठिकानेसारके लेखकने अवश्य ही हृदयगत किया होगा। इसीलिए उसने इन तीन ग्रन्थोंका भी विचारमति अर्थात् व्यवहार गर्भ निश्चयनयके विषय रूपमें परिगणित किया है।

ममल यह स्वामीजीका निर्मल या अमलके अर्थमें आया हुआ पारिभाषिक शब्द है। ठिकानेसार और चौबीसठाणा ये आत्ममन्तताकी ओर ले जाने वाले शुभोपयोग बहुल ग्रन्थ हैं, इस अभिप्रायको साधकर ही ठिकानेसारके लेखकने इनकी परिगणना ममलमति अर्थात् अव्यात्मगर्भ व्यवहारनयके विषय रूपमें की है।

केवलमतिमें केवल पदसे स्वामीजीको जो इष्ट रहा है यह ठिकानेसारके लेखककी दृष्टिसे रहस्यपूर्ण है। मेरी नम्र रायमें वह रहस्य यह हो सकता है यथा जब हम सिद्धिस्वभाव और शून्यस्वभावके विषयकी दृष्टिसे विचार करते हैं तब तो केवल पदका अर्थ होता है, अकेला आत्मा। संयोग और संयोगी भावोंसे भिन्न अकेले आत्माको देखनेपर यह आत्मा सिद्धोंके समान स्वतः सिद्ध, अनादि अनन्त विज्ञानधन चिन्मात्र प्रतीत होता है। और जब खातिका विशेषके विषयकी दृष्टिसे विचार करते हैं तब केवल पदका अर्थ होता है कि अकेला आत्मा ही अपने अपराधके कारण नरकादि योनियोंका पात्र होता है और जब नाममाला तथा छपसव्याणीके विषयकी दृष्टिसे विचार करते हैं तब केवल पदका अर्थ होता है अपने इतिवृत्तको इतिहास सजोया जाना क्योंकि इन दोनों ग्रन्थोंमें स्वामीजीके कालके उन सम्बन्धी मौलिक इतिहासको ही यथा सम्भव सजोया है। इस प्रकार ठिकानेसारके लेखकने स्वामीजीकी सब रचनाओंको जो पाँच भागोंमें विभक्त किया है उसका यह आशय प्रतीत होता है।

भाषा

दो-तीन ग्रन्थोंको छोड़कर स्वामीजी द्वारा रचित ग्रन्थोंकी भाषा अपनी है। यह ऐसा सिक्का है जो अलमसे टकसालमें ढाला गया है किन्तु है वह सरस और मूल विषयको स्पर्श करने वाली ही। माधुराणतः प्रत्येक ग्रन्थकार प्राकृत, पाली, संस्कृत, अपभ्रंश या देशीय किसी एक भाषामें अपने ग्रन्थकी रचना करता है। यदि दो भाषाओंका भां आलम्बन लेना है तो उनकी अपनी स्वतन्त्रता बनाये रखना है। किन्तु स्वामीजीने भाषा विषयक इन परतन्त्रताको भी स्वीकार नहीं किया है। यह तो है कि वे मूलतः मध्यप्रदेशमें जन्मे थे, वहीं बड़े हुए साध ही वहीं रहते हुए उन्होंने धर्मग्रन्थोंका अध्ययन किया था इसलिए उनकी रचनाओंमें जहाँ बुन्देलखण्डमें बोली जानेवाली भाषाका समावेश दृष्टिगोचर होता है वहाँ प्राकृत, संस्कृत और अपभ्रंश भाषाका भी योगदान दिखाई देता है। इस प्रकार यह स्वामीजी द्वारा स्वीकृत अपनी भाषा होते हुए भी ऐसी अटपटी भी नहीं है कि कोई भी तत्वज्ञानमें सुपरिचित स्वाध्याय प्रेमी या अध्ययनशील व्यक्तिको अध्ययन करते समय विवक्षित ग्रन्थ, वाक्य या पदका अर्थ हृदयगत करनेमें किसी प्रकार कठिनाईका अनुभव करना पड़े। किसी एक सिक्केके समान किसी भी वाक्य या पदको एकबार समझ लीजिए, उसके बाद निर्बाधरूपसे पूरे ग्रन्थका स्वाध्याय कीजिए, उतना ही आनन्द आयेगा जितना उनसे पूर्ववर्ती मनोवियोगे ग्रन्थोंका स्वाध्याय करते समय आता है।

अतिशयक्षेत्र निसईजी

१. प्रस्तावना

श्री जिन तारणतरणकी पुण्य स्मृतिमें जिन धर्म-स्थानोंको चिरकालसे श्रुतिरूप मिला हुआ चला आ रहा है उन्हें निसई कहा जाता है। वे तीन हैं—निसई मल्हारगढ़, निसई सेमरखेड़ी और सूखा निसई। प्रायः तथ्योंसे मालूम पड़ता है कि इन तीनोंकी स्थापना भी तीन कारणोंसे हुई थी। निसई मल्हारगढ़ वह पुनीत स्थान है जहाँ स्वामीजीने आहार और ईहितसे विरत हो समाधिपूर्वक इस भक्तसे चिरविश्रान्ति ले परलोककी यात्राको सुगम बनाया था। निसई सेमरखेड़ी उनके दीक्षा, ध्यान, अभ्ययनके साक्षीके रूपमें निर्मित हुआ है तथा सूखा निसई कहते हैं कि वह क्षेत्र प्रचारके केन्द्र रूपमें निर्मित हुआ है।

इस प्रकार श्री जिन तारण-तरणकी पुण्यस्मृतिमें निर्मित ये तीन धर्मस्थान हैं। उनमें निसई मल्हारगढ़ यह अर्थगर्भ नाम है। ऐसा नियम है कि जिस स्थानपर कोई साधु आदि महापुरुष समाधिपूर्वक देह त्याग करते हैं उनकी पुण्यस्मृतिको चिरस्थायी बनाये रखनेके लिए उसके चित्तस्वरूप जिस धरती आदिका निर्माण किया जाता है उसे निषद्या कहते हैं। इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए अनगारधर्माभूतमें लिखा भी है कि सिद्धान्तके जानकार साधुके इहलीला समाप्त करनेपर उनके शरीरके समक्ष और निषद्यामें सिद्धमति, श्रुतभक्ति, योगि-भक्ति और शान्तिभक्ती: कुर्मत्। अनगारधर्माभूत अध्यायन ९-श्लोक ७२-७३।

इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए षट्स्रण्डागम वेदनाखण्डमें स्वयं गीतम गणधर द्वारा रचित ४४ मंगल-सूत्रोंको निबद्ध करते हुए आचार्य पुष्पवंत-भूतबलिने एक बहु मंगलसूत्र निबद्ध किया है—

गमो लोए सव्वसिद्धायदाणं ॥४३॥

लोकमें सब सिद्धायननोंको नमस्कार हो ॥४३॥

इस सूत्रकी टीका करते हुए आचार्य धीरसेन लिखते हैं—

सव्वसिद्धियरेण पुब्बं परुब्बिदासे सज्जिणाणं गहणं कायव्यं, जिणहिंत्तो पुच्छभूद देस-सव्वसिद्धा-गामणवलभादो। सव्वसिद्धारणमायदणाणि सव्व सिद्धायदणाणि। एदेण कट्टिभाकट्टिम जिणहृष्णं जिणपण्डिमाण भी सिपन्नाभ्रुजंत-चंपा-पावाणयरादि विसयणिसीहियाणं च गहणं।

“सब सिद्ध” इस वचनसे पूर्वमें कहे हुए समस्त जिनोंका ग्रहण करना चाहिये, क्योंकि जिनोंसे पृथग्भूत देश जिन और सर्वजिन नहीं पाये जाते। जो सब सिद्धोंके आयतन हैं वे सब सिद्ध आयतन कहलाते हैं। इससे कृत्रिम और अकृत्रिम जिनधर, जिनप्रतिमाएँ, ईषट्याग्भार भूमि, ऊर्जयन्त, चम्पापुरी और पावानगर आदि निषीधिकाओंका ग्रहण हो जाता है। षषका० पुस्तक ९ सूत्र ४३ टीकाका श्री भगवती आराधना समाधि-का प्रमुख आगम ग्रन्थ है। इसमें स्पष्ट बतलाया है कि जहाँ क्षपकके शरीरको स्थापित किया जाना है उसे निषीधिका कहते हैं। वह कैसी होनी चाहिए इसका विवेचन करते हुए लिखा है कि वह एकान्त स्थानमें होनी चाहिए। जनशून्य स्थानपर होनी चाहिए, नगर आदि से न अतिदूर हो न अति सन्निकट हो, विस्तीर्ण होनी चाहिए, प्रासुक और अतिदृढ़ होनी चाहिए, सूक्ष्म त्रसजीवोंके संचारसे रहित होनी चाहिए, प्रकाशवाली होनी चाहिए, समभूमि होनी चाहिये, गीली नहीं होनी चाहिए, छिद्र रहित होनी चाहिए तथा बाधा रहित होनी चाहिए। यथा—

एगंमा सालोगा णादिविकिट्ठाण चावि आसण्णा ।
 वित्थिण्णा विद्धता णिसीहिया दूरभागाद्वा ॥१९६२॥
 अविमुय अमुचिर अधसा सा उश्रोवा बहुसमो असिण्णिद्वा ।
 णिज्जतुगा अरहिद्वा अविला या तहा अणाबाधा ॥१९६३॥

अगो जिस स्थानपर क्षपक समाधि स्वीकार करता है वह स्थान तीर्थ हो जाता है। इसका उल्लेख इन शब्दोंमें करते हुए लिखा है—

गिरिणदीयादियदेसा तित्थाणि तथोधणिहिं जदि उसिदा ।
 तित्थं कर्षणं हुज्जो तवगुणरासी सयं खवड ॥२००१॥

यदि तपस्विनोंके द्वारा सेवित्र पहाड, नदी आदि प्रदेश तीर्थ हो जाते हैं तो तपस्या आदि गुणोंकी राशिस्वरूप वह क्षपक तीर्थ बनों नहीं होगा—असत् अवश्य होगा ।

इस द्वारा यह स्पष्ट किया गया है कि क्षपकका समाधिभरण होनेपर आपका शरीर भी सायकशरीर नोभागमद्रव्य निशेषा पूज्य होता है। अब इससे क्षपकका आत्मा निर्गमन कर गया है, इसलिये उसकी उपेक्षा नहींकी जा सकती है ।

इस उल्लेखसे इन दो बातोंपर स्पष्ट प्रकाश पड़ता है। प्रथम तो यह कि जो सिद्धभूतियां या तद्वितर भूतियां हैं जहाँ तीर्थकरादि महापुरुषोंने निर्वाण लाभ लिया है और जहाँ श्रमण-मुनियोंने जो संन्यास पूर्वक देहत्याग किया है उन्हें तो निषीधिका कहते ही हैं साथ ही जो उक्त महापुरुषोंकी पुण्यस्मृति स्वरूप अन्य धर्मस्थानोंका निर्माण किया जाता है उन्हें भी निषीधिका कहते हैं ।

इस दृष्टिसे जिस स्थानको हम निसई कहते हैं वह निषीधिका या निषद्यका ही बोलचालकी भाषामें चाटू नाम है जो उपयुक्त है। उसमें भी जो स्वामीजीका समाधिस्थान है वह तो मुख्य निसई है ही किन्तु इसके अतिरिक्त जो निसई सेमरखंडी और सूखा निसई ये दो धर्मस्थान हैं उन्हें भी निसई कहनेमें बुराई नहीं है ।

यह वस्तुस्थिति है। ऐसा होते हुए भी कुछ कालसे उक्त अर्थमें निसई शब्दोंको उपयुक्त न मानकर उसके स्थानमें निषेधी या निःश्रेणि शब्दका प्रयोग होने लगा है। पता नहीं कि उक्त अर्थमें निसई शब्दको ठीक न मानकर उसके स्थानमें निःश्रेणि शब्दका प्रयोग क्यों किया जाने लगा है। हम तो इसे कौन शब्द प्राचीन कालसे किस अर्थमें प्रयुक्त होता आ रहा है इसका ठीक ज्ञान न होनेका ही नतीजा समझते हैं। किसी महापुरुष या धर्मस्थानके प्रति आदर विशेष होना और बात है पर इससे मात्रसे उसके मूल स्वरूपको बदल कर अपने मनसे अन्य कल्पना करना और बात है। समझदार पुरुष भूलसे भी ऐसी गलती नहीं करते हैं। इसके विपरीत समझदारोंका यही कर्तव्य होता है कि प्राचीन कालसे जो शब्द जिस अर्थमें प्रयुक्त होता आ रहा है उसके पीछे एक छिपा हुआ इतिहास होनेके कारण उसमें परिवर्तन नहीं करते वस्तुतः निषद्यका निसई ही एक ऐसा परिवर्तित रूप है जिससे हम जानते हैं कि स्वामीजीने निर्यन्य अवस्थामें समाधिपूर्वक दृढ़ शीलका समाप्त कर इसी स्थानसे परलोक गमन किया था और इसी स्थानपर उनके शरीरका अन्तिम संस्कार होकर उनकी स्मृतिस्वरूप पुरानी परिपाटीके अनुसार निषद्यके रूपमें एक छतरीका निर्माण किया गया था जिसे उत्तर कालमें निसई कहा जाने लगा। मारवाड़में जो निसईके स्थानमें नसिया कहनेकी परिपाटी चल पड़ी है सो यह भी उसीका देसी रूप है ।

अब हम देखें कि ये तीनों जिस रूपमें उपलब्ध होती है उनका प्रारम्भिक रूप क्या रहा होगा। इसके लिए हमने तीनों निसईका स्वयं जानकर अवलोकन किया है। यह तो सभी कहते हैं कि प्रारम्भमें तीनों स्थानों पर मात्र एक-एक छतरी थी। उसे केन्द्रमें रखकर जो कुछ भी निर्माण हुआ है वह बादकी रचना है। पर उनके इस कथनकी पुष्टि कैसे हो इसके लिए हमने तीनों निसई धर्म स्थानोंका बारीकीसे अवलोकन किया। खुरई, बासोधा, मल्हारगढ़ निसई और सिरोंजके चैत्यालयोंमें स्थित शास्त्र भण्डारोंकी छानबीन भी की। फलस्वरूप हमें उनमें जो प्रमाण मिले हैं उनमेंसे मुख्य है :—

(१) बसरपुरा बासोधा दि० जैन चैत्यालयसे प्राप्त एक गुटकमें लिपिबद्ध हुए भयलिपिनिक ममल पाढ़ड ग्रन्थके अन्तमें पाई जानेवाली प्रणति।

(२) प्राचीन सम्मति रजिस्टर : प्रथम प्रमाण इस प्रकार है—

नं० ३१९८ इति भयलिपिनिक ममलपाढ़ड ग्रन्थ स्वामी तारण-तरुण-विरचितं एम उत्यनिता। संवतु सोलहसं १६८० वर्षे फागुनमासे सुकल्पसै फागुन सुदी दसमी बुधवासरे शास्त्र लिखितं भटगवाघर सीरोंज-स्थाने साहू ममला तस्य पुत्र रैनचन्द चिरंजीव कः चिरंजीव जिनवास चिरंजीव सुभं भवतु मगकं ददाति पुस्तकं लिखितं परोपकार नारवं पांठे सुमति चेताले प्रतिष्ठितं जादिस पुस्तकं द्रष्टवा ताऊसं लिखितं मम ॥ यदि सुध अमुवंवा लेखक दोष न दीपते मनता रये तैल रखते ॥ रखे सिलिबन्धनं ॥ मूलं हस्ते न दातव्यं एवं वदति पुस्तकः ॥ सुभमस्तु।

यह विक्रम संवत् १८० में लिखित भयलिपिनिक ममलपाढ़ड ग्रन्थके अन्तमें पाई जानेवाली प्रणति है। इससे इस बातका पता तो अवश्य लगता है कि फाल्गुन शुक्ल १० वि० सं० १६८० के पूर्व ही सिरोंजमें चैत्यालयकी स्थापना हो गई थी। पर इससे किसी भी निसईके स्वरूप पर प्रकाश नहीं पड़ता। अधिकसे अधिक इस आधार पर यह अनुमान अवश्य ही किया जा सकता है कि सिरोंजमें जब भी चैत्यालयकी स्थापना हुई होगी इसके पूर्व ही सेमरखेड़ीमें किसी न किसी रूपमें निसईजीकी स्थापना हो गई होगी। साथ ही इससे यह भी अनुमान किया जा सकता है कि सेमरखेड़ीमें जो निसई निर्मित हुई होगी वह मल्हारगढ़के नामिदूर नामिसन्निवृत्त समाधि स्थानके रूपमें निर्मित पाई जानेवाली निसईके अनुरूप ही बनी होगी। इसलिए मुख्य रूपमें यह विचारणीय हो जाता है कि मल्हारगढ़के पास समाधि स्थानपर जिस निसईका निर्माण हुआ था उसका निर्णय होनेपर शेष दो निसईयोंके विकासकी प्रक्रियाको सुनिश्चित करनेमें आसानी हो जायगी। इसके लिए हमने बहुत छानबीन की। मल्हारगढ़की वर्तमान निसईका हमने बारीकीसे अवलोकन भी किया। पर उसमें इतना रूपान्तर हो गया है कि उसे देखकर मूल निसईके स्वरूपके विषयमें कुछ निर्णय करना सम्भव न हो सका। मूल रूप क्या रहा होगा यह कैसे समझा जाय इस उलझनमें थे ही कि इतनेमें शास्त्रा-गारका अवलोकन करते समय हमारी नजर एक पुराने रजिस्टर पर पड़ गई। यह सम्मति रजिस्टर है। इसका उल्लेख हम क्रमांक दो में कर ही आये हैं। यह बहुत ही जर्जर-शीर्ष अवस्थामें है, इस कारण इसके प्रारम्भिक कुछ पन्नोंके नष्ट हो जानेसे नहीं मालूम कि कितने इतिहास पर पानी फिर गया होगा फिर भी रजिस्टरका जो भाग शेष बच गया है उससे निसईजीके पुराने इतिहासको समझनेमें बहुत कुछ आसानी हो गई। आगे उसके अनुसार निसईके इतिहास पर प्रकाश डाला जाता है :—

“समाधि स्थानस्वरूप अतिशय क्षेत्र निसई जी”

(१) स्वामीजीके समाधिस्थान पर स्मारक स्वरूप एक छतरी प्रारम्भमें ही बनाई गई थी। उस पर सिरपुर (खानदेश) के निवासी श्री डा० लीलाचन्द व मदनलाल मेहता (मुनीम) के पूर्वजोंने लगभग

३५० वर्ष पूर्व एक छतरी, जिसमें चार कोणोंमें चार स्तम्भ थे, जो अभी भी चैत्यालयकी बेंदीके चारों कोणोंमें लगे हुए हैं। बनवा दी। छतरी वही पुरानी है।

(२) वि० सं० १८७४ जो मल्लजादी नागपुरवालोंकी ओरसे मेला भराया गया था उसमें पूरे समाजके साथ श्री केसरी दाऊ नौने गारेलाल, बाबूलाल और गरीबदास भी आये थे। जिनका मेलाके समय ही धर्मध्यान पूर्वक स्वर्गवास हो गया था। उनमेंसे श्री केसरी दाऊका स्वर्गवास विशेष उल्लेखनीय है।

सम्मति रजिस्टरमें लिखा है कि जब श्री दाऊ श्री चैत्यालयमें वन्दना पूर्वक लीन प्रदक्षिणा देकर साष्टांग नमस्कार कर रहे थे तब समस्तके भूमि स्पर्श करते समय मंगल पाठ पढ़ते हुए उनका स्वर्गवास हुआ था। आज भी इस घटनाको इन शब्दोंमें स्मरण किया जाता है—

दीनी परिक्रमा अर तिलक कौ विचार बाँध महावृषवान ऐसे बहुगुणभगे है, दर्शनकौ नामे शीश धीप्र देव-गुरु वन्दन कीन्हें लेकर जिननाम परमहितकारे है।

आगे सबल निसान बाजे पीछे गजराज साजे उरसंघ मिलका क्रिया उचारे है, केसरी दाऊकी करतोंकी बरजी कहाँ तोक कही स्वामीसे विदा माग परमधामको सिधारे है।

यह एक ऐसी घटना थी इससे पूरा समाज तो प्रभावित हुआ ही, श्री केसरी दाऊ कुटुम्बीजन भी प्रभावित हुए बिना न रह सके। फलस्वरूप उनके छोटे भाईने श्री केसरी दाऊको हिस्सेकी परी सम्पत्तिसे छुड़ा कर समाजकी मार्फत छतरीके चारों ओर बारह दरीका मण्डप बनवा दिया।

यह निर्माण कार्य होनेसे छतरी सहित छतरीका मूल्य रूप दृष्टि ओझल हो गया, पर उसमें बदला नहीं गया।

(३) आज बेंदीके ऊपर जो शिखर बनो अदृष्टिगोचर होता है वह बारह दरी बननेके बाद नागपुर वाले सेठ मल्लू साबने बनवाया है। साथ ही पूर्व दिशाका मुख्य द्वार भी उन्हीकी ओरसे बनवाया गया है।

(४) इसके बाद पूर्व दिशाके दरवाजेके पीछे पश्चिमकी ओर दरवाजेसे लगी हुई पीले पत्थरोंकी सिंहायारी वि० सं० १९५६ में आगासोद निवासी सेठ हरचन्दने बनवाई है।

(५) निसईजीके चारों ओर पक्का परकोटा, दहलान चारों दिशाओंमें बने हुए आटा और दक्षिणकी ओर बड़ा हाथी दरवाजा बना हुआ है वह सब निर्माण कार्य वि० सं० १९३० में लेकर १९६० के भीतर खुरई निवासी चौधरी दयाचन्दजीकी देखरेखमें समाजकी ओरसे अठा बना हुआ है वह मिर्जापुर निवासी सेठ जमुनादास पन्नालालकी ओरसे बनवाया गया है तथा हाथी दरवाजेके ऊपरका शिखर टिमरती निवासी भाई ठाकुरसी लालने बनवाया है।

(६) इसके बाद सं० २०१० में सागर निवासी समाज भूषण श्रीमन् सेठ भगवानदासजीकी ओरसे (१) स्वाध्याय भवन, (२) छात्रावासके कमरे, (३) बेंदीजीकी उत्तर दिशामें ब्रह्मचारी निवास और बेंदीका विस्तार करनेके अभिप्रायसे उसके चारों ओर १२ कमरे यह सब निर्माण कार्य कराया गया।

(७) श्रीनिसईजीसे पश्चिम दिशामें लगभग २५० गज दूर श्रीमन्त सेठ कुन्दन लाल हजारीवालकी मानोरवालोंने ब्रह्मचारी कुटीका निर्माण करा उसकी सेल्लास बढ़े समारोहसे उद्घाटन विधि सम्पन्न कराई।

(८) श्री ब० गुलाब चन्दजीने वि० सं० में ब्रह्मचर्य दीक्षा ली थी। अतः उसको पुष्पस्मृतिमें बारी टोडा निवासी श्री लक्ष्मीचन्दजीने श्रेष्ठकी दक्षिण दिशामें एक सुन्दर निवास स्थानका निर्माण कराया। तथा इसकी पश्चिम दिशामें गंज बातोदा निवासी सेठ चुन्नीलाल जबाहरलालने ३०,००० रु० व्यय करके अतिथि भवनका निर्माण कराया।

इन सब निर्माण कार्योंके अतिरिक्त स्वामीजीके अनन्य प्रकृत श्री लुकमानशाहके निवासस्थानके रूपमें बंधू-उरासह एक कुटी बनी हुई चिरकालसे आ रही है ।

भेंट व अभिप्राय

श्री महाराज माधोराव सिधियाने ता० २० फरवरी सन् १९०० की शुभ वेलामें श्री निसईजी क्षेत्र पर आकर क्षेत्रके दर्शन किये थे । उस समय खुरई निवासी चौधरी दयानन्दजी उपस्थित थे । दर्शन करनेके बाद महान जनताने इच्छा व्यक्तकी कि क्षेत्रके लिए जो अपेक्षित हो उसकी हमें जानकारी दे । चौधरी सा०ने आप क्षेत्र पर दर्शनार्थ पधारें आपकी इतनी कृपा बनी रहे इसमें हमे सन्तोष है । इसके सिवाय और कोई इच्छा प्रकट नहीं की फिर भी श्री महाराज साहबने क्षेत्रके चारों ओरकी पाठर मूमि स्वेच्छासे क्षेत्रको प्रदान कर दी । क्षेत्रका निर्माण और बिस्तार उसी पर हुआ है ।

अन्तमें महाराज साहबने सम्मति रजिस्टर पृ० १५१ में अपनी सम्मति देते हुए लिखा है—
प्रशस्ति-लेख

श्री निसईजीकी पूर्व दिशाके दरवाजेकी तिटुवारीके भीतर दीवालमें जटा हुआ चिलापट्ट प्रशस्ति लेख—
श्री सन्त महाराजजी श्री महारगढमें स्थान श्री निसईजी है ताहां तीरथके परवान तीरथके परवान ताहां देहलान सुहाई धरमशाला नाम रानगढ सेवनबाई श्री सेंट हरीदास केस्तचन्द नाम है तिनको सेठानीको नाम कहत है जमुनाजीको श्री वेदीजीके सामने पुग् वक्षन कौन रामचन्द कारंदा हते मागौर ब्रामन तीन स्वर्णचोंको तरफसे सबकि खुरई गाओ दयाचन्द तिनिते कहं चौधरीआटको काम चैत्र मास महिना हवी इक-तालीसकी साल ती दिनको पूरी भई तिथ पाचें गुह्वार इसकत कालुगो लीधे मुनीलाल है नाम हात जोर सबसे कहै जै जै सियाराम कारीगिर दस पाँचने बनाओ पूरो काम पुभानामालीकी तरफ लिथे कौनको नाम भो० चैत बदी ५ सन् १८८५ गुले कारीगर गुह्वार सं० १९४१ ।

सामायिक बारादरी नदी तट

श्री निसईजी क्षेत्रकी दिशामे लगभग एक मीलके फासले पर बेतवा नदी है पूरबके तट पर एक पक्का घाट और सामायिक मंदिर बना हुआ है । कहते हैं कि स्वामी इसी स्थान पर आकर सामायिक स्वाध्याय आदि किया करते थे । इसीके स्मृतिस्वरूप सामायिक मंदिरका निर्माण पूरे समाजकी ओरसे घाटका निर्माण वि० सं० २००२ में बादा निवासी उजयामूरी श्री सेठ बलदेवप्रसाद गुलाबचन्दने कराया है इसके अतिरिक्त अनेक दानी महानुभावोंकी ओरसे बहा सम्भवतः ये कोठे बाहरसे आने-जाने वाले अतिथि लोगोंकी सुविधाकी दृष्टिसे बनाये गये हैं ।

जनश्रुति

यहाँ घाटके सामने नदीमें रवाभाविक तीन टापू निकले हुए हैं । उनके विषयमे यह जनश्रुति प्रसिद्ध है कि भट्टारक पन्थका विरोध करनेके कारण अनेक भाई-बहिन स्वामीजीके विरोधी हो गये थे फलस्वरूप विरो-धियोंने तीन बार नदीमे डुबोया पर प्रत्येक बार डुबाये जाने पर बहाँ एक टापू बनता गया । यह भी कहा जाता है स्वामीजी नदीमें डुबाये जाते समय यह गाथा पढ़ते रहे—

परमानंद बिलासी मोहि लेचल अगम अथासी ।

मेला

श्री निसईजीमें एक तो फाग फूलनाका मेला होता है जिसके प्रतिवर्ष भराये जानेके नियम है दूसरा नैमित्तिक मेला भी भराया जाता है इसके प्रतिवर्ष भराये जानेका नियम नहीं है किन्तु जिस वर्ष किसी व्यक्ति विद्योपने इच्छा व्यक्त की उस वर्ष उसकी ओरसे यह मेला भराया जाता है ।

श्री निसर्दजी भेष पर एक बीजक लया हुआ है। उसकी अधिकल प्रतिलिपि—

विज्ञापित १००८ श्री निश्रेयोजी तीर्थ क्षेत्र तपोभूमि एवं अंतिम समाधि स्मारक भूमि पर निर्माण मेला भराने वालोंकी नामावलि श्री क्षेत्र वि० सं० १५७२ मे स्थापित।

मेला भराने वालोंकी नामावलि—

१. श्री सेठ ताराचन्द्रजी मल्लसावजी दो सके नागपुर वि० सं० १८७४।
२. श्री सेठ.....समजी मल्लजी वैशाखिया बादा वि० सं० १९००।
३. श्री सेठ घासीरामजी परमानन्द खूबचन्दजी बादा वि० सं० १९१६।

इस मेलामें जयपुरसे एक घमात्मा आईं आये थे। किन्तु इन्होंने अपना नाम उच्चारण नहीं किया।

सम्मति रजिस्टरसे श्री सिधई निशानचन्द भाणिकचन्द्रकी धर्म सेवा आदि कार्य—

- क. मेला भराने वालोंको आर्थिक व दूसरे प्रकारका सहयोग देना।
- ख. होशंगाबादके चैत्यालयके निर्माणमें मुख्य रूपसे भाग लेना।
- ग. प्रतिदिन कमसे कम ५ साधर्मों बन्धुओंके साथ भोजन करना।
- घ. समाजके आजीविकाहीन बन्धुओंको आर्थिक सहायता देकर रोजगारमे लगाना।
- ङ. प्रतिवर्ष साधर्मों भाइयोंको प्रीतिभोज देना।
- च. साधर्मों भाइयोंको आर्थिक व दूसरे प्रकारकी सहायता देकर १०१ घरोंको स्थिर स्थावर करना।
- छ. स्वयं अपनी ओरसे पाठशाला खोली जानेमें सर्वाधिक सहयोग करना।
- ज. प्रतिवर्ष मेलामें पैदल नंगे पैर आते रहना (सम्मति रजिस्टरसे)।
५. श्री सेठ घासीरामजी परमानन्द खूबचन्दजी बादा वि० सं० १९२८।
६. श्री सेठ मदनलाल बालचन्द बिहारी लालजी सागर वि० सं० १९२९।
७. श्री सेठ बरनजू बालचन्दजी सागर वि० सं० १९३०।
८. श्री सेठ चन्द्रभाल नाथूरामजी खानीमुरी होशंगाबाद वि० सं० १९३६।
९. " " वि० सं० १९४७।
१०. श्री सेठ मोदी बालचन्द रामप्रसाद गुलाबचन्दजी आगासीद वि० सं० १९६२।
११. श्री सेठ बसंतलालजी मुरलीधर बंशीधरजी बादा वि० सं० १९७३।
१२. श्री सेठ छुन्नीलाल मानिकचन्दजी टिमरनी वि० सं० १९९०।

विशेष—इस मेले पर इसी क्षेत्र पर श्री जिन तारण-तरण पाठशालाकी स्थापना हुई थी।



अनुसन्धान तथा शोधपरक



१. कषायप्राभूत दिगम्बर आचार्योंकी ही कृति है
२. सत्कार्यसूत्र और उसकी टीकाएँ
३. समयसार कलशकी टीकाएँ
४. पुरुषार्थसिद्धिधुपाय : एक अनुशीलन
५. जैन सिद्धान्तवर्षण : एक अनुचिन्तन
६. तेरानवें सूत्रमें 'संज्ञद' पद
७. सप्ततिका प्रकरण : एक विवेचनात्मक अध्ययन



कषायप्राभृत दिगम्बर आचार्योंकी ही कृति है

श्वेताम्बर-मुनि श्री गुणरत्नविजयजीने कर्मसाहित्य तथा अन्य कतिपय विषयोंके अनेक ग्रंथोंकी रचना की है। उनमेंसे एक खवगसेढी ग्रन्थ है। इसकी रचनामें अन्य ग्रंथोंके समान कषायप्राभृत और उसकी चूर्णिका भरपूर उपयोग हुआ है। वस्तुतः श्वेताम्बर परम्परामें ऐसा कोई एक अन्य ग्रन्थ नहीं है जिसमें क्षपकश्रेणीका साँगोपाँग विवेचन उपलब्ध होता हो। श्री मुनि गुणरत्नविजयजीने अपने सम्पादकीयमें इस तथ्यको स्वयं इन शब्दोंमें स्वीकार किया है—

समाप्त धयावाद क्षपकश्रेणीने विषय संस्कृतमा गद्यरूपे लसवो सारूप्यो । ४थी ५ हजार श्लोक प्रमाण लखाण धयावाद मने विचार आव्योके जुदा ग्रंथोंमा छूटी छापाई वर्णवायेली क्षपक श्रेणी व्यवस्थित कोई एक ग्रंथमा जोवामा आवती नथी । जैनशामनमां महत्त्वनी गणती 'क्षपक श्रेणी' ना जुदा ग्रन्थोंमा संगृहीत विषयनो प्राकृतभाषामां स्वतन्त्र ग्रन्थ तैयार घाय, तो ते मोक्षाभिलाषी भव्यात्माओंने धनो लाभदायी बने ।

उनके इस वक्तव्यसे स्पष्ट ज्ञान होता है कि इस ग्रंथके प्रणयनमें जहाँ उन्हें कषायप्राभृत और उसकी चूर्णिका भरपूर सहारा लेना पडा, वहाँ उनके सहयोगी तथा प्रस्तावना लेखक श्री श्वे० मुनि हेमचन्द्रविजयजी कषायप्राभृत और उसकी चूर्णिको अपने मनगढन्त तर्कों द्वारा श्वेताम्बर परम्पराका सिद्ध करनेका लोभ संवरण न कर सके। आगे हम उनके उन कल्पित तर्कों पर संक्षेपमें क्रमसे विचार करेंगे, जिनके आधारसे उन्होंने इन दोनोंको श्वेताम्बर परम्पराका सिद्ध करनेका असफल प्रयत्न किया है।

उनमें भी सर्वप्रथम हम मूल कषायप्राभृतके ग्रंथ परिमाण पर विचार करेंगे, क्योंकि श्वे० मुनि हेमचन्द्रविजयजीने अपना प्रस्तावना ८ पृष्ठ, २९में कषायप्राभृतके पन्द्रह अधिकारोंमें विभक्त १८० गाथाओंके अतिरिक्त शेष ५३ गाथाओंके प्रक्षिप्त होनेको सम्भावना व्यक्तकी है। किन्तु उसके चूर्ण सूत्रों पर दृष्टिपात करनेसे विदित होता है कि आचार्य श्री यतिवृषभके समक्ष पन्द्रह अध्याधिकारोंमें विभक्त १८० सूत्र गाथाओं के समान कषायप्राभृतके अंगरूपसे उक्त ५३ सूत्र गाथायें भी रही हैं। इन पर कहीं उन्होंने चूर्णिसूत्रोंकी रचनाकी है और कहीं उन्हें प्रकरणके अनुसार सूत्ररूपमें स्वीकार किया है।

जिनके विषयमें श्वे० मुनि हेमचन्द्रजीने प्रक्षिप्त होनेकी सम्भावना व्यक्तकी है उनमेंसे 'पुण्ड्रिम पंचमम्मि तु' यह प्रथम सूत्र गाथा है जो ग्रन्थके नाम निर्देशके साथ उसकी प्रामाणिकताको सूचित करती है। इस पर चूर्णिसूत्र है—

गाणप्यवाद्दस पुण्ड्रस दसमस्स वत्युस्स तदियस्स पाहुब्बस्स' इत्यादि ।

अब यदि इसे कषायप्राभृतकी मूलगाथा नहीं स्वीकार किया जाता है तो—

(१) एक तो ग्रंथका नामनिर्देश आदि किये बिना ग्रन्थके १५ अध्याधिकारोंसे कुछका निर्देश करनेवाली नं० १३ की 'पेज्ज-दोस विहत्ती' इत्यादि सूत्र गाथासे हमें ग्रन्थका प्रारम्भ माननेके लिए बाध्य होना पड़ता है जो संगत प्रतीत नहीं होता।

(२) दूसरे उक्त प्रथम गाथाके अभावमें नं० १३की उक्त सूत्रगाथाके पूर्व चूर्ण सूत्रों द्वारा पाँच प्रकारके उपक्रमके साथ 'अत्याहियारो पण्णारसविहो' इस प्रकारका निर्देश भी संगत प्रतीत नहीं होता, क्योंकि

उक्त प्रकारसे चूणिसूत्रोंकी रचना तभी संगत होती है जब उनके रचे जाने वाले ग्रन्थका मूल या चूणिमे नामोल्लेख किया गया हो ।

इस प्रकार सूत्र्यतासे विचार करने पर यह स्पष्ट हो जाता है कि 'पुब्बम्मि पंचम्मि दु' इत्यादि गाथा प्रसिप्त न होकर अन्य १८० गाथाओंके समान ग्रन्थकी मूल गाथा ही है ।

दूसरी सूत्रगाथा है—'गाहासदे असीदे' इत्यादि। इसके पृथ ५च प्रकारके उपक्रमके भेदोका निर्देश करते हुए अन्तिम चूणिसूत्र है—

'अत्याहियारो पण्णारसविहो ।'

यह वही गाथा है जिसके आधारसे यह कहा जाता है कि कषायप्राभूतकी कुल १८० सूत्र गाथाये है । अब यदि इसे प्रसिप्त माना जाता है तो ऐसे कई प्रश्न उपस्थित होते हैं जिनका सम्यक समाधान इसे मूल गाथा मानने पर ही होता है । यथा—

१—प्रथम तो गुणधर आचार्यको कषायप्राभूतके १५ ही अर्थाधिकार इष्ट रहे हैं इसे जाननेका एक मात्र उक्त सूत्र गाथा ही साधन है, अन्य नहीं । क्रमांक १३ और १४ सूत्र गाथाएँ मात्र अर्थाधिकारोंका नामनिर्देश करती हैं । वे १५ ही हैं इसका ज्ञान मात्र इसी सूत्र गाथायें होता है और तभी क्रमांक १३ और १४ सूत्र गाथाओंके बाद 'अत्याहियारो पण्णारसविहो अण्णेण पयारिणं' इस प्रकार चूणि सूत्रकी रचना उचित प्रतीत होती है ।

२—दूसरे उक्त गाथासे ही हम यह जान पाते हैं कि कषायप्राभूतकी सब गाथाएँ उसके १५ अर्थाधिकारोंके विवेचनमें विभक्त नहीं हैं । किन्तु उनमेंसे कुल १८० गाथाएँ ही ऐसी हैं जो उनके विवेचनमें विभक्त हैं । उक्त गाथा प्रकृतका विधान तो करती हैं, अन्यका निषेध नहीं करती । यहाँ प्रकृत १५ अर्थाधिकार हैं । उनमें १८० सूत्रगाथाएँ विभक्त हैं । इतना मात्र निर्देश करनेके लिए आचार्य गुणधरने इस सूत्र गाथाकी रचनाकी है । १५ अर्थाधिकारोंसे सम्बद्ध गाथाओंका निषेध करनेके लिए नहीं ।

इस प्रकार इस दूसरी सूत्रगाथाके भी ग्रन्थका मूल अंग सिद्ध हो जाने पर इससे आगेकी क्रमांक ३ से लेकर १२ तककी १० सूत्रगाथाएँ भी कषायप्राभूतका मूल अंग सिद्ध हो जाती हैं, क्योंकि उनमें १५ अर्थाधिकारों सम्बन्धी १८० गाथाओंमेंसे किम अर्थाधिकारमें कितनी सूत्रगाथाएँ आई हैं एक मात्र इसीका विवेचन किया गया है जो उक्त दूसरी सूत्रगाथाके उत्तरार्धके अनुसार ही है । उसमें उन्हें सूत्रगाथा कहा भी गया है । यथा—

'दोच्छामि सुत्तगाहा जयि गाहा जम्मि अत्यम्मि ।

इसी प्रकार संक्रम अर्थाधिकारकी जो 'अट्टावीस' इत्यादि ३५ सूत्रगाथाएँ आई हैं वे भी मूल कषाय-प्राभूत ही हैं और इसीलिए आचार्य यतिवृषभने उनके प्रारम्भ में—

'एत्तो पयडिटाणसंक्रमो तस्स पुब्बं गमणिज्जा सुत्तसमुकित्तणा'

इस चूणिसूत्रकी रचनाकर और उनसे अन्तमें 'सुत्तसमुकित्तणाएम्सत्ताए' इस चूणिसूत्रकी रचना कर उन्हें सूत्ररूपमें स्वीकार किया है ।

इस प्रकार सब मिलाकर उक्त ४७ सूत्रगाथाओंके मूल कषायप्राभूत सिद्ध हो जाने पर क्रमांकसे लेकर 'आबलिय अणायारे' इत्यादि ६ सूत्र गाथाएँ भी मूल कषायप्राभूत ही सिद्ध होती हैं, क्योंकि यद्यपि आचार्य यतिवृषभने इनके प्रारम्भमे या अन्तमे इनकी स्वीकृति सूचक किसी चूर्णिसूत्रकी रचना नहीं की है। फिर भी कषायप्राभूत पर दृष्टि डालनेसे और खासकर उपशमना-क्षण प्रकरण पर दृष्टि डालनेसे यही प्रतीत होता कि समग्र भावसे अल्पबहुत्वकी सूचक इन सूत्र गाथाओंकी रचना स्वयं गुणधर आचार्यने ही की है। इसके लिए प्रथमोपशम सम्पक्त अर्थाधिकारकी क्रमांक १८ गाथा पर दृष्टिपात कीजिये।

इतने विवेचनसे स्पष्ट है कि आचार्य यतिवृषभको ये मूल कषायप्राभूत रूपसे ही इष्ट रही हैं। अतः सूत्रगाथाओंके संख्याविषयक उत्तरकालीन मतभेदोंको प्रामाणिक मानना और इस विषय पर टीका-टिप्पणी करना उचित प्रतीत नहीं होता। आचार्य घोरसेनने गाथाओंके संख्याविषयक मतभेदको दूर करनेके लिए जो उत्तर दिया है उसे इसी संदर्भमें देखना चाहिए।

इस प्रकार श्वे० मुनि हेमचंद्र विजयने कषायप्राभूतका परिमाण कितना है इस पर खवसेहि ग्रन्थकी अपनी प्रस्तावनामें जो आशंका व्यक्त की है उसका निरसन कर अब आगे हम उनके उन कल्पित तर्कों पर सांगोपांग विचार करेगे जिनके आधारसे उन्होंने कषायप्राभूत को श्वेताम्बर आम्नायका सिद्ध करनेका असफल प्रयत्न किया है।

(१) इस विषयमें उनका प्रथम तर्क है कि दिग्बर ज्ञान भण्डार मूडबिद्रीमे कषायप्राभूत मूल और उसकी चूर्ण उपलब्ध हुई है, इसलिए वह दिग्बर आचार्यकी कृति है यह निश्चय नहीं किया जा सकता।

(प्रथम पृष्ठ ३०)

किन्तु कषायप्राभूत मूल और उसकी चूर्ण ये मूडबिद्रीसे दिग्बर ज्ञान भण्डारमें उपलब्ध हुए हैं या इसीलिए तो किसीने उन दोनोंको दिग्बर आचार्योंकी कृति है ऐसा नहीं कहा है। किन्तु उन दोनोंके दिग्बर आचार्यों द्वारा प्रणीत होनेके अनेक कारण हैं। उनमेंसे एक कारण एतद्विषयक ग्रन्थोंमे श्वेताम्बर आचार्योंकी शब्द योजना परिपाटीसे भिन्न उसमें निबद्ध शब्दयोजना परिपाटी है। यथा—

(अ) श्वेताम्बर आचार्यों द्वारा लिखे गए सप्ततिकाचूर्ण कर्मप्रकृति और पंचसंग्रह आदिमे सर्वत्र जिस अर्थमें 'दलिय' शब्दका प्रयोग हुआ है उसी अर्थमें दिग्बर आचार्यों द्वारा लिखे गये कषायप्राभूत आदिमे 'पदेसग' शब्दका प्रयोग हुआ है। यथा—

'तं वेयंतो बितियकिट्टीओ ततियकिट्टीओ य
दलियं वेत्तूणं सुहुमसांपराइयकिट्टीओ करेइ।''

सप्ततिका चूर्ण पृ० ६६ अ०।

(देखो उक्त प्रस्तावना पृ० ३२।)

'इच्छियाठितिठाणाओ आबलियं लंघऊण तह्लियं
सब्बेसु वि निक्खवइ ठितिठाणेषु उवरिसेसु ॥२१॥'

—पंचसंग्रह उद्वर्तनापवर्तनाकरण

'उवसंतद्धा अंते विहिणा ओकडिडयस्स दलियस्स।

अञ्जवसाणणुरूवस्सुदओ तिसु एककयरयस्स ॥२२॥'

—कर्मप्रकृति उपशमनाकरण पत्र १७

५२० : सिद्धान्ताचार्य पं० फूलचन्द्र शास्त्री अभिनन्दन-ग्रन्थ

अब दिगम्बर परम्पराके ग्रन्थों पर दृष्टि डालिए—

‘विदियादी पुण पढमा संखेज्जगुणा भवे पदसग्गे ।

विदियादो पुण तदिया कमेण सेसा विसेसाहिया ॥१७०॥’

क० प्रा० मूल

‘ताथे चेव लोभस्स विदियकिट्टीदो च तदियकिट्टीदो च पदेसग्गमोकाड्डियूण सुहमसांपाराइय-
किट्टीओणाम करेदि ।

—कषाय प्राभृत चूर्णि मूल पृ० ८६२ ।

लोभस्स जहण्णियाए किट्टीए पदेसग्गं बहुअं दिज्जदि ।

—षट्खण्डागम धवला पु० ६ पृ० ३७९

(आ) श्वेताम्बर आचार्यों द्वारा लिखे गये कर्म-प्रकृति और पंच संग्रहमे ‘अवरित’के लिए ‘अजय’ या ‘अजत’ शब्दका प्रयोग हुआ है, किन्तु दिगम्बर आचार्यों द्वारा लिखे गये कषायप्राभृत और षट्खण्डागममे यह शब्द इस अर्थमे दृष्टिगोचर नहीं होता । इनके लिए कर्मप्रकृति (श्वे०) पर दृष्टिपात कीजिए—

वेयगसम्मदिदट्टी चरित्तमोहुवसमाइ चिट्ठतो ।

अजउ देशजई वा विरतो व विसोहिअद्धाए ।

उपस० करण ॥२७॥

इसीप्रकार पञ्चसंग्रहमे भी इस शब्दका इसी अर्थमें प्रयोग हुआ है ।

इनके अतिरिक्त ‘वरिसवर’ ‘उब्बलण’ आदि शब्द हैं जो श्वेताम्बर परंपराके कार्मिक ग्रंथोंमे ही दृष्टि-
गोचर होते हैं, दिगम्बर परम्पराके ग्रंथोंमे नहीं । ये कतिपय उदाहरण हैं । इनसे स्पष्ट ज्ञात होता है कि
कषायप्राभृत और उसकी चूर्णि ये दोनों श्वेताम्बर आचार्योंकी कृति न होकर दिगम्बर आचार्योंकी ही अमर
कृति हैं ।

(२) कषायप्राभृत और उसकी चूर्णिको श्वेताम्बर आचार्योंकी कृति सिद्ध करनेके लिए उनका दूसरा
तर्क है कि दिगम्बर आचार्यकृत ग्रन्थों पर श्वेताम्बर आचार्योंकी टीकाएँ और श्वेताम्बर आचार्यकृत ग्रन्थों पर
दिगम्बर आचार्योंकी टीकायें हैं आदि । उसी प्रकार कषायप्राभृत मूल तथा उसकी चूर्णि पर दि० आचार्यों की
टीका होने मात्रसे उन्हें दिगम्बर आचार्योंकी कृति रूपसे निश्चित नहीं किया जा सकता । (प्रस्तावना पृ० ३०)

यह उनका तर्क है । किन्तु श्वेताम्बर आचार्यों द्वारा रचित कर्मग्रन्थोंसे कषायप्राभृत और उसकी
चूर्णिमे वर्णित पदार्थ भेदको स्पष्ट रूपसे जानते हुए भी वे ऐसा अस्त-विधान कैसे करते हैं इसका किसीको
भी आश्चर्य हुए बिना नहीं रहेगा ।

‘मुद्रित कषायप्राभृत चूर्णिनी प्रस्तावनामां रजु धयेली मान्यतानी समीसा’ इस उपशीर्षकके अन्तर्गत
उन्होंने पदार्थ भेदके कतिपय उदाहरण स्वयं उपस्थित किये हैं । इन उदाहरणोंको उपस्थित करते हुए उन्होंने
कषायप्राभृतके साथ कषायप्राभृतचूर्णि कर्मप्रकृतिचूर्णि इन ग्रन्थोंके उद्धरण दिये हैं । किन्तु श्वेताम्बर पंचसंग्रहको
दृष्टि पथमे लेने पर बिदित होता है कि उक्त ग्रन्थ भी कषायप्राभृत चूर्णिका अनुसरण न कर कर्मप्रकृति चूर्णि
का ही अनुसरण करता है । यथा—

(१) मिश्रगुणस्थानमें सम्यक्त्व प्रकृति भजनीय है इस मतका प्रतिपादन करने वाली पञ्चसंग्रहके
सत्कर्मस्वामित्वकी गाथा इस प्रकार है—सासयणमि नियमा सम्मं भज्जं दसमु सतं ॥१३५॥

कर्मप्रकृति चूर्णिसे भी इसी अभिप्रायकी पुष्टि होती है । (चूर्णि सत्ताधिकार पृ० ३५) [प्रदेशसंक्रम
प० ९४]

(२) संज्वलन क्रोधादिका जघन्य प्रदेशसंक्रम अन्तिम समयप्रबद्धका अन्यत्र संक्रम करते हुए क्षणिके अन्तिम समयमें सर्वसंक्रमसे होता है। यह कर्मप्रकृति चूर्णिकारका मत है और यही मत श्वेताम्बर पंचसंग्रहका मो है। यथा—

पंसंजलणतिगार्णं जहृष्णजोगिस्स खवगसेदीए ।

सगचरिमसमयबद्धं जं छुभइ सगतिमे समए ॥११९॥

(२) प्रथमोपशम सम्यग्दृष्टिके, सम्यक्त्वकी प्राप्तिके समय मध्यात्वके तीन पुंज होने पर एक आबलि काल तक सम्यग्मध्यात्वका सम्यक्त्वमें संक्रम नहीं होता यह कर्मप्रकृति चूर्णिकारका मत है। पञ्चसंग्रह प्रकृति संक्रम गाथा ११ की मलयगिरि टीकासे भी इसी मतको पुष्टि होती है। यथा—

तस्यैव चौपशमिकसम्यग्दृष्टी विशतिसत्कर्मणः आवलिकाया अभ्यन्तरे वर्तमानस्य सम्यग्मि-
ध्यात्वं सम्यक्त्वे न संक्रामति । प्रकृति सं० पत्र १०

(४) पुरुषवेदकी पतदग्रहता कब नष्ट हो जाती है इस विषयमें कर्मप्रकृति चूर्णिकारका जो मत है उसी मतका निर्देश पंचसंग्रहणकी मलयगिरि टीकामें दृष्टिगोचर होता है। यथा—

पुरुषवेदस्य प्रथमस्थितौ द्व्यवालिकाशेषायां प्रागुक्तस्वरूपं आगालो व्यवच्छिद्यते, उदीरणा तु भवति, तस्मादेव समयादरभ्य षण्णां नोकषायाणां सत्कं दलिकं पुरुषवेदे न संक्रमयति ।

—पंच० चा० मो० ६० पत्र १९१

श्वे० पंचसंग्रहके ये उद्धरण है जो मात्र कर्मप्रकृतिचूर्णिका पूरी तरह अनुसरण करते हैं, किन्तु कषाय-प्राभूत और उसकी चूर्णिका अनुसरण नहीं करते। इससे स्पष्ट है कि कषायप्राभूत और उसकी चूर्णिकाको श्वेताम्बर आचार्योंने कभी भी अपनी परम्पराकी रचना रूपमें स्वीकार नहीं किया।

यहाँ हमारे इस बातके निर्देश करनेका एक सास कारण यह भी है कि मलयगिरिके मतानुसार जिन पाँच ग्रन्थोंका पंचसंग्रहमें समावेश किया गया है उनमें एक कषायप्राभूत भी है। यदि चन्द्रपिमहत्तरको पंचसंग्रह श्वेताम्बर आचार्योंकी कृति रूपमें स्वीकार होता तो उन्होंने जैसे कर्मप्रकृति और चूर्णिको अपनी रचनामें प्रमाण रूपसे स्वीकार किया है वैसे ही वे कषायप्राभूत और चूर्णिको भी प्रमाण रूपमें स्वीकार करते। और ऐसी अवस्थामें जिन-जिन स्थलोंपर उन्हें कषायप्राभूत और कर्मप्रकृतिमें पदार्थ भेद दृष्टिगोचर होता उसका उल्लेख वे अवश्य करते। किन्तु उन्होंने ऐसा न कर मात्र कर्मप्रकृति और उसकी चूर्णिका अनुसरण किया है। इससे स्पष्ट विदित होता है कि चन्द्रपिमहत्तर कषायप्राभूत और उसकी चूर्णिको श्वेताम्बर परम्पराका नहीं स्वीकार करते रहे।

यहाँ हमने मात्र उन्हीं पाठोंको ध्यानमें रखकर चर्चाकी है जिनका निर्देश उक्त प्रस्तावनाकारने किया है। इनके सिवाय और भी ऐसे पाठ हैं जो कर्मप्रकृति और पंचसंग्रहमें एक ही प्रकारकी प्ररूपणा करते हैं। परन्तु कषायप्राभूत चूर्णिके उनसे भिन्न प्रकारकी प्ररूपणा दृष्टिगोचर होती है। उसके लिए हम एक उदाहरण उद्घेलना प्रकृतियोंका देना इष्ट मानते हैं। यथा:—

कषायप्राभूतचूर्णिके मोहनीयकी मात्र दो प्रकृतियाँ उद्घेलना प्रकृतियाँ स्वीकारकी गई हैं—सम्यक्प्रकृति और सम्यग्मध्यात्व प्रकृति। किन्तु पंचसंग्रह और कर्मप्रकृतिमें मोहनीयकी उद्घेलना प्रकृतियोंकी संख्या २७ है। यथा दर्शनमोहनीयकी ३, लोभसंज्वलनको छोड़कर १५ कषाय और ९ नोकषाय। कषायप्राभूतचूर्णिका पाठः—

५८ सम्मामिच्छतस्य जहृष्णद्विदिविहति कस्स ? चरिमसमयउव्वेल्लमाणस्स । (पृ० १०१)
३६ एवं चैव सम्मत्तस्स वि । (पृ० १९०)

पंचसंग्रह-प्रदेशसंक्रमका पाठ—

एवं उव्वलणासंक्रमेण नासेइ अविरओहारं ।

सम्मोऽणमिच्छमीसे सख्खलीसअणियट्ठि जा माया ॥७४॥

इसके सिवाय पञ्चसंग्रहके प्रदेशसंक्रमप्रकरणमें एक यह गाथा भी आई है जिससे भी उक्त विषयकी पुष्टि होती है ।

सम्म-मीसइं मिच्छो मुरदुगवेउव्विछक्कमेगदी ।

सुहुमतमुच्चमणुदुगं अं-महुत्तेण अणियट्ठी ॥७५॥

इसमें बतलाया है कि सम्यक्त्व और सम्यग्मिथ्यात्वकी मिथ्यादृष्टि जीव उद्वेलना करता है, पंचानबे प्रकृतियोंकी सत्तावाला पंचेन्द्रिय जीव देवद्विकको उद्वेलना करता है, उसके बाद वही जीव वैक्रियकपटकी उद्वेलना करता है, मूधम त्रस अग्निकायिक और वायुकायिक जीव क्रमसे उच्चगोन और मनुष्यद्विककी उद्वेलना करता है तथा अनिवृत्तिबादर जीव एक अन्तर्मुहूर्तमें पूबोक्त ३६ प्रकृतियोंकी उद्वेलना करता है ।

यहाँ पंचसंग्रह निरूपित पाठका उल्लेख किया है कर्मप्रकृतिकी प्ररूपणा इससे भिन्न नहीं है । उदाहरणार्थ जिस प्रकार पञ्चसंग्रहमें अनन्तानुबन्धीचतुष्करी परिगणना उद्वेलना प्रकृतियोंमें की गई है उसी प्रकार कर्मप्रकृतिमें भी उन्हें उद्वेलना प्रकृतियों स्वीकार किया है । कर्मप्रकृति जूणिमें प्रदेश-कर्मकी सादि-अनादि प्ररूपणा करते हुए लिखा है—

अणंताणुबंधीणं खवियकम्मसिगस्स उव्वलंतस्स एगट्ठित्तिसेसजहननगं पेदेससं तं एगसमयं होति ।

यह एक उदाहरण है । अन्य प्रकृतियोंके विषयमें मूल और जूणिका आशय इसी प्रकार समझ लेना चाहिए । किन्तु जैसा कि पूर्वमें निर्देश कर आये है कषायप्राभूत और उसकी जूणिमें सम्यक्त्व और सम्यग्मिथ्यात्व इन दो प्रकृतियोंकी छोड़कर मोहनीयकी अन्य किसी प्रकृतिकी उद्वेलना प्रकृतिरूपसे परिगणना नहीं की गई है ।

मत्तभेद सम्बन्धी दूसरा उदाहरण मिथ्यात्वके तीन भाग कौन जीव करता है इससे सम्बन्ध रखता है । श्वेताम्बर आचार्यों द्वारा लिखे गये कर्मप्रकृति और पंचसंग्रहमें यह स्पष्ट रूपसे स्वीकार किया है कि दर्शन-मोहकी उपशमना करनेवाला मिथ्यादृष्टि जीव मिथ्यात्व गुणस्थानके अन्तिम समयमें मिथ्यात्व कर्मको तीन भागमें विभक्त करता है । पंचसंग्रह उपशमना प्रकरणमें कहा भी है—

उवरिमठिइअणुभागं तं च तिहा कुणइ चरिममिच्छुदेए देसघाईणं सम्मं इयरणं मिच्छ-मीसाइं ॥२२॥

कर्मप्रकृति और उसकी जूणिमें लिखा है—

तं कालं बोयठिइं तिहाणुभागेण देसघाइ त्थ ।

सम्मत्तं सम्मिस्सं मिच्छत्तं सव्वघाईओ ॥१९॥

जूणि—चरिमसमयमिच्छिइट्ठिसे काले उवसम्मादट्ठि होहि ति ताहे बिटीयट्ठितीसे तिहा अणुभागं करेति ।

अब इन दोनोंके प्रकाशमें कषायप्राभूत जूणिपर दृष्टिपात कीजिए । इसमें प्रथम समयवर्ती प्रथमोपशम सम्यग्दृष्टि जीवको मिथ्यात्वको तीन भागोंमें विभाजित करनेवाला कहा गया है । यथा:—

१०२. चरिमसमयमिच्छाइट्ठी से काले उवसमसम्मत्तमोहणीओ १०३. ताधे चेव तिण्णि कम्मंसा उप्पादिदा । १०४. पडमसमय उवसंतदंसणमोहणीओ मिच्छतादो सम्मामिच्छस्ते बहुगं पदेसग्गं देदि । (पृ० ६२८)

यहाँ कर्मप्रकृति और उसकी चूर्णिके विषयमें संकेत कर देना आवश्यक प्रतीत होता है कि गाथामें 'तं कालं बीयति ई' पाठ है उसका चूर्णिकारने जो अनुवाद किया है वह मूलानुगामी नहीं है। मालूम पड़ता है चूर्णिका अनुकरणमात्र है। इतना अवश्य है कि कथायप्राभूत चूर्णिका वाक्यरचना पीछेके विषयविवेचनके अनुसन्धानपूर्वककी गई है और कर्मप्रकृति चूर्णिकी उक्त वाक्यरचना इससे पूर्वकी गाथा और उसकी चूर्णिके विषय विवेचनको ध्यानमें न रखकर की गई है। जहाँ तक कर्म प्रकृतिकी उक्त मूल गाथाओंपर दृष्टिपात करनेसे बिदित होता है कि उन दोनों गाथाओं द्वारा दिगम्बर आचार्यों द्वारा प्रतिपादित मतका ही अनुसरण किया है, किन्तु उक्त चूर्णि और उसको टीका मूलका अनुसरण न करती हुई श्वेताम्बर आचार्यों द्वारा प्रतिपादित मतका ही अनुसरण करती है। फिर भी यहाँ विसंगतिकी सूचक उल्लेखनीय बात इतनी है कि श्वेताम्बर आचार्योंने उक्त टीकाओंमें व अन्यत्र मिथ्यात्वके तीन हिस्से मिथ्यात्व गुणस्थानके अन्तिम समयमें स्वीकार करके भी उनमें मिथ्यात्वके द्रव्यका विभाग उसी समय न बतलाकर प्रथमोपशम सम्यक्त्वके प्रथम समयमें स्वीकार किया है। यहाँ विसंगति यह है कि मिथ्यात्व गुणस्थान अन्तिम समयमें तो तीन भाग होनेकी व्यवस्था स्वीकार की गई और उन तीनों भागोंमें कर्मपुञ्जक बटवाग प्रथमोपशम सम्यक्त्वके प्रथम समयमें स्वीकार किया गया।

इस प्रकार इन दोनों परम्पराओंके प्रमाणोंसे स्पष्ट है कि कथायप्राभूत और उसकी चूर्णि पर दिगम्बर आचार्योंने टीका लिखी, केवल इसलिए हम उन्हें दिगम्बर आचार्योंकी कृति नहीं कहेंगे। किन्तु उनकी शब्द-योजना, रचना शैली और विषय विवेचन दिगम्बर परम्पराके अन्य कार्मिक साहित्यके अनुरूप है, श्वेताम्बर परम्पराके कार्मिक साहित्यके अनुरूप नहीं, इसलिए उन्हें हम दिगम्बर आचार्योंकी अमर कृति स्वीकार करते हैं।

अब आगे जिन चार उपशीर्षकोंके अन्तर्गत उन्होंने कथायप्राभूत और उसकी चूर्णिकी श्वेताम्बर आचार्योंकी कृति सिद्ध करनेका प्रयत्न किया है उनपर क्रमसे विचार करते हैं—

उन्होंने सर्वप्रथम 'दिगम्बर परम्पराने अमान्य तेबा कथायप्रभात चूर्णि अन्तर्गत पदार्थों', इस उपशीर्षकके अन्तर्गत क० प्रा० चूर्णिका ऐसे दो उल्लेख उपस्थित किये हैं जिन्हें वे स्वमतसे दिगम्बर परम्पराके विरुद्ध समझते हैं।

प्रथम उल्लेख है—“सुबलिंगेणु भञ्जानि ।” इस सूत्रका अर्थ है कि अतीतमें सर्व लिंगोंमें बंधा हुआ कर्म क्षपकके सत्तामें विकल्पसे होता है। इस पर उक्त प्रस्तावना लेवकका कहना है कि 'क्षपक चारित्रवेधमां होय पण खरो अने न पण होय चारित्रवान वेध वगर अर्थात् अन्य तापसादिना वेशमा रहले जीव पण क्षपक थाई शके छे, एटले प्रस्तुत सूत्र दिगम्बर मान्यता थी विरुद्ध छे।' आदि

अब सवाल यह है कि उक्त प्र० लेखकने उक्त सूत्र परसे यह निष्कर्ष कैसे फलित कर लिया कि 'क्षपक चारित्रवेधमां होय पण खरो अने न पण होय चारित्रना वेध वगर अर्थात् अन्य तापसादिना वेशमा रहले जीव पण क्षपक थाई शके छे।' कारण वर्तमानमें जो क्षपक है उसके अतीत कालमें कर्मबन्धके समय कौनसा लिंगमें बंधा गया कर्म क्षपकके वर्तमानमें सत्तामें नियमसे होता है या विकल्पसे होता है? इसी अन्तर्गत शंकाको ध्यानमें रखकर यह समाधान किया गया है कि विकल्प होता है। इस परसे कहाँ फलित होता है कि वर्तमानमें वह क्षपक किसी भी वेशमें हो सकता है। मालूम पड़ता है कि अपने सम्प्रदायके ध्यामाहू और अपने कल्पित वेशके कारण ही उन्होंने उक्त सूत्र परसे ऐसा गलत अभिप्राय फलित करनेकी चेष्टा की है।

घोड़ी देरके लिये उक्त (स्वे.) मुनिजीने जो अभिप्राय फलित किया है यदि उसीको विचारके लिए ठीक मान लिया जाता है तो जिस गति आदिमें पूर्वमें जिन भावोंके द्वारा बाँधे गये कर्म वर्तमानमें क्षपकके विकल्पसे बतलाये हैं, वे भाव भी वर्तमानमें क्षपकके विकल्पसे मानने पड़ेंगे। उदाहरणार्थ पहले सम्मगिमध्यात्वमें बाँधे गये कर्म वर्तमानमें जिस क्षपकके विकल्पसे बतलाये हैं तो क्या उन क्षपकके वर्तमानमें विकल्पसे सम्मगिमध्यात्व भी मानना पड़ेगा। यदि कहो कि नहीं, तो सम्मगिमध्यात्वमें बँधे हुए जो कर्म सत्तारूपसे वर्तमानमें क्षपकके विकल्पसे होते हुए भी अतीत कालमें उन कर्मोंके बन्धके समय सम्मगिमध्यात्व भाव था इतना ही आशय जैसे सम्मगिमध्यात्व भावके विषयमें लिखा जाता है उसी प्रकार सर्वलोगोंके विषयमें भी यह आशय यहाँ लेना चाहिए।

हम यह स्वीकार करते हैं कि वैसे अतीत कालमें अन्य लिंगोंमें बाँधे गये कर्म वर्तमानमें क्षपकके विकल्पसे बन जाते हैं वैसे ही अतीत कालमें जिनलिंगमें बाँधे गये कर्मोंके वर्तमानमें क्षपकके विकल्पसे स्वीकार करनेमें कोई प्रत्यवयव नहीं दिखाई देता। कारण संयमभावका उत्कृष्ट अन्तरकाल कुछ कम अर्धपुद्गल परि-वर्तनप्रमाण और जघन्य अन्तरकाल अन्तर्मुहूर्तप्रमाण बतलाया है। यथा:—

संजमानुवादेण संजद-सामाइय-च्छेदोवट्टावणमुद्धिसंजद-परिहारमुद्धिसंजद-संजदासंजद दाण-
मंतंरं केवचिरं कालादो होदि ॥१०८॥ जहण्ण अंतोमुहत्तं ॥१०९॥ उक्कस्सेण अद्ध पोण्णल-परियदं
देसूणं ॥११०॥—खुददाबंध पृ० ३२१-३२२।

यहाँ जयचवला टीकाकारने उक्त सूत्रकी व्याख्या करते हुए 'णिगंघवदिरित्तसेसाणं' यह लिखकर 'सर्वलिंग' पदसे निग्रन्थ लिंगके अतिरिक्त जो शेष सविकार सर्व लिंगोंका ग्रहण किया है वह उन्होंने क्षपक-श्रेणिपर आरोहण करनेवाला जीव अन्य लिंगवाला न होकर वर्तमानमें निग्रन्थ ही होता है और इस अपेक्षासे उसके निग्रन्थ अवस्थामें बाँधे गये कर्म भजनीय न होकर नियमसे पाये जाते हैं। यह दिखलानेके लिए ही किया है, क्योंकि जो जीव अन्तरंगमें निग्रन्थ होता है। किन्तु इन दोनोंके परस्पर अविनाभावको न स्वीकार कर जो श्वेताम्बर सम्प्रदायवाले इच्छानुसार वस्त्र-पात्रादि सहित अन्य वेशमें रहते हुए भी वर्तमानमें क्षपक-श्रेणि आदि पर आरोहण करता या रत्नत्रयस्वरूप मुनि लिंगकी प्राप्ति मानते हैं, उनके उस भक्तका निषेध करनेके लिए जयचवला टीकाकारने 'णिगंघवदिरित्तसेसाणं' पदकी योजना की है। विचार कर देखा जाय तो उनके इस निर्देशमें किसी भी प्रकारकी साम्प्रदायिकताका गन्ध न होकर वस्तुस्वरूपका उद्घाटन मात्र है, क्योंकि भीतरसे जीवनमें निग्रन्थ वही हो सकता है जो वस्त्र-पात्रादिका बुद्धिपूर्वक त्यागकर बाह्यमें जिनमुद्राको पहले ही धारण कर लेता है। कोई बुद्धिपूर्वक वस्त्र-पात्र आदिको स्वीकार करे, उन्हें रखे, उनकी सम्हाल भी करे फिर भी स्वयंको वस्त्र-पात्र आदि सर्व परिग्रहका त्यागी बतलावे। इसे मात्र जीवनकी विदम्बना करनेवाला ही कहना चाहिए। अतः वर्तमानमें जिसने वस्त्र-पात्रादि सर्व परिग्रहका त्याग कर निग्रन्थ लिंग स्वीकार किया है वही क्षपक ही सकता है और ऐसे क्षपकके निग्रन्थ लिंग ग्रहण करनेके समयसे लेकर बाँधे गये कर्म सत्तामें अवश्य पाये जाते हैं यह दिखलानेके लिये ही श्री जयचवला टीकाकारने अपनी टीकामें 'सर्व लिंग' पदका अर्थ 'निग्रन्थ लिंग व्यतिरिक्त अन्य सब लिंग' किया है जो 'व्याख्यानतो विशेषप्रतिपत्तिः।' इस नीतिवचनको अनु-सरण करनेवाला होनेसे उपयुक्त ही है।

दूसरा उल्लेख है—२४. 'णैगम-संगह-व्यवहार सव्वे इच्छन्ति। २५. उज्जुसुदो ठवणवज्जे। (क. प्रा. पृ. १७) इसका व्याख्यान करते हुए यह स्पष्ट किया गया है कि णैगम, संग्रह और व्यवहार ये तीन द्रव्याधिक

नय है और ऋजुसूत्र आदि चार पर्यायार्थिक नय है। इस विषयमें दिगम्बर परम्परामें कहीं किसी प्रकार मतभेद दिखलाई नहीं देता। कषायप्राभूतचूर्णिसूत्रोंमें सर्वत्र ऋजुसूत्रनयका पर्यायार्थिकनयमें ही समावेश करते हैं। फिर भी उक्त (श्वे) मुनिजीने अपनी प्रस्तावनामें यह उल्लेख किस आधारसे किया है कि 'कषायप्राभूत-चूर्णिकार ऋजुसूत्रनयको द्रव्याधिकनय स्वीकार करते हैं। यह समझके बाहर है। उक्त कथनकी पुष्टि करने-वाला उनका वह वचन इस प्रकार है—'अहीं कषायप्राभूत चूर्णिकार ऋजुसूत्रनयनो द्रव्याधिकनयमां समावेश करवा द्वारा श्वेताम्बराचार्योंनो सैद्धान्तिक परम्पराने अनुसरे छे कारणके श्वेताम्बरोमें सैद्धान्तिक परम्परा ऋजुसूत्रनयनो द्रव्याधिक नयमां समावेश करे छे.'

•



तत्त्वार्थसूत्र और उसकी टीकाएँ

इस अवधारिणी कालमें अन्तिम तीर्थंकर भगवान् महावीरके मोक्षलाम करनेके बाद अनुबद्ध केवली शीन और श्रुतकेवली पाँच हुए हैं। अन्तिम श्रुतकेवली भद्रबाहू थे। इनके काल तक अग-अनंग श्रुत अपने मूल रूपमें आया है। इसके बाद उत्तरोत्तर बुद्धिबल और धारणाशक्तिके क्षीण होने जानेसे तथा मूल श्रुतके प्रायः पुस्तकारूढ किए जानेकी परिपाटी न होनेसे क्रमशः वह विच्छिन्न होता गया है। इस प्रकार एक ओर जहाँ मूल श्रुतका अभाव होता जा रहा था वहाँ दूसरी ओर श्रुत परम्पराको अक्षुण्ण बनाये रखनेके लिए और उसका सीधा सम्बन्ध भगवान् महावीरकी दिव्यध्वनिसे बनाये रखनेके लिए जो अनेक प्रयत्न हुए हैं उनमेंसे अन्यतम प्रयत्न तत्त्वार्थसूत्रकी रचना है। यह एक ऐसी प्रथम उच्च कोटिकी रचना है जब जैन परम्परामें जैन साहित्यकी मूल भाषा प्राकृतका स्थान धीरे-धीरे संस्कृत भाषा लेने लगी थी, इसके संस्कृत भाषामें लिपिबद्ध होनेका यही कारण है।

१. नाम

इसमें सम्यग्दर्शनके विषयरूपसे जीवादि सात तत्त्वोका त्रिवेचन मुख्य रूपसे किया गया है, इसलिए इसकी मूल संज्ञा 'तत्त्वार्थ' है। पूर्व कालमें इसपर जितने भी वृत्ति, भाष्य और टीका ग्रन्थ लिखे गये हैं उन सबमें प्रायः इसी नामको स्वीकार किया गया है^१। इसकी रचना सूत्र शैलीमें हुई है, इसलिए अनेक आचार्यों ने 'तत्त्वार्थसूत्र' इस नामसे भी इसका उल्लेख किया है^२।

श्वेताम्बर परम्परामें इसके मूल सूत्रोंमें कुछ परिवर्तन करके इसपर वाचक उमास्वातितने लगभग सातवीं शताब्दिके उत्तरार्धमें या ८वीं शताब्दिके पूर्वार्धमें^३ तत्त्वार्थाधिगम नामके एक लघु ग्रन्थकी रचनाकी^४, जो उत्तर कालमें तत्त्वार्थाधिगम भाष्य इस नामसे प्रसिद्ध हुआ। श्वेताम्बर परम्परामें इसे तत्त्वार्थाधिगम सूत्र इस नामसे प्रसिद्ध मिलनेका यही कारण है। किन्तु वह परम्परा भी इसके 'तत्त्वार्थ' और 'तत्त्वार्थसूत्र' इन पुराने नामोंका सर्वशः विस्मृत न कर सकी^५। उत्तर कालमें तो प्रायः अनेक श्वेताम्बर टीका-टिप्पणीकारों द्वारा एकमात्र 'तत्त्वार्थसूत्र' इस नामको ही एक स्वरसे स्वीकार कर लिया गया है^६।

श्रद्धालु जनतामें इसका एक नाम मोक्षशास्त्र भी प्रचलित है। इस नामका उल्लेख इसके प्राचीन टीकाकारोंने तो नहीं किया है। किन्तु इसका प्रारम्भ मोक्षमार्गकी प्ररूपणासे होकर इसका अन्त मोक्षकी प्ररूपणाके साथ होता है। जान पड़ता है कि एकमात्र इसी कारणसे यह नाम प्रसिद्धिमें आया है।

१. ग्रन्थका परिमाण

वर्तमानमें तत्त्वार्थसूत्रके दो पाठ (दिगम्बर और श्वेताम्बर परम्परा मान्य) उपलब्ध हानेसे इसके परिमाणके विषयमें ऊहापोह होता आया है। किन्तु जैसा कि आगे चलकर बतलानेवाले हैं, सर्वार्थसिद्धिमान्य पाठ ही मूल

१. सर्वार्थसिद्धि, तत्त्वार्थवातिक, तत्त्वार्थश्लोकवातिक आदिके प्रत्येक अध्यायकी समाप्ति सूचक पुष्पिका आदि।

२. जीवस्थान कालानुयोग द्वार, पृ० ३१६।

३. प्रस्तावना, सर्वार्थसिद्धि, पृ० ७२ से।

४. तत्त्वार्थाधिगम भाष्य, उ्थानिका, श्लोक २।

५. सिद्धसेनगणि टीका, अध्याय १ और ६ की अन्तिम पुष्पिका।

६. प्रज्ञाचक्षु पृ० सुललालजी द्वारा अनुवित तत्त्वार्थसूत्र।

तत्त्वार्थसूत्र है। तदनुसार इसके दसों अध्यायोंके सूत्रोंकी संख्या ३५७ है। यथा—अ० १ में सूत्र ३३, अ० २ में सूत्र ५३, अ० ३ में सूत्र ३९, अ० ४ में सूत्र ४२, अ० ५ में सूत्र ४२, अ० ६ में सूत्र २७, अ० ७ में सूत्र ३९, अ० ८ में सूत्र २८, अ० ९ में सूत्र ४७ और अ० १० में सूत्र ९, कुल ३५७ सूत्र।

द्वैताम्बर परम्परामें तत्त्वार्थाधिगम भाष्यकी रचना होने पर मूलसूत्र पाठमें संशोधन कर दसों अध्यायों में जो सूत्र संख्या निश्चित हुई उसका विवरण इस प्रकार है—अ० १ में सूत्र ३५, अ० २ में सूत्र ५०, अ० ३ में सूत्र १८, अ० ४ में सूत्र ५३, अ० ५ में सूत्र ४४, अ० ६ में सूत्र २६, अ० ७ में सूत्र ३४, अ० ८ में सूत्र २६, अ० ९ में सूत्र ४९, अ० १० में सूत्र ७, कुल ३४४ सूत्र।

३. मंगलाचरण

तत्त्वार्थसूत्रकी प्राचीन अनेक सूत्र पोथियोंमें तथा सर्वाथसिद्धि वृत्तिमें इसके प्रारम्भमें यह प्रसिद्ध मंगल श्लोक उपलब्ध होता है—

मोक्षमार्गस्य नेतारं भेत्तारं कर्मभूताम्।

ज्ञानारं विश्वतत्त्वानां वन्दे तद्गुणलब्धये ॥

किन्तु तत्त्वार्थसूत्रकी प्रथम वृत्ति सर्वाथसिद्धि है, उसमें तथा उत्तरकालीन अन्य भाष्य और टीका ग्रन्थोंमें उक्त मंगल श्लोककी व्याख्या उपलब्ध न होनेसे कतिपय विद्वानोंका मत है कि उक्त मंगल श्लोक मूल ग्रन्थका अंग नहीं है। सर्वाथसिद्धिकी प्रस्तावनामें हमने भी इसी मतका अनुसरण किया है। किन्तु दो कारणोंसे हम स्वयं बहु मत सद्योप प्रतीत हुआ। स्पष्टीकरण इस प्रकार है—

१ आचार्य विद्यानन्द उक्त मंगल श्लोकको सूत्रकारका स्वीकार करते हुए आप्तपरीक्षाके प्रारम्भमें लिखते हैं—

‘किं पुनस्तत्परमेष्ठिनो गुणस्तोत्रं शास्त्रादी सूत्रकाराः प्राहुरिति निगद्यते।’

आप्तपरीक्षाका उपसंहार करते हुए वे पुनः उसी तथ्यको दुहराते हैं—

श्रीमत्तत्त्वार्थशास्त्राद्भूतसलिलनिधेरिद्धरत्नोद्भवस्य,

प्रोत्थानारम्भकाले सकलमलभिदे शास्त्रकारैः कृतं यत्।

स्तोत्रं तीर्थोपमानं प्रथितपृथुपथं स्वामिमामीमांसितं तत्।

विद्यानन्दैः स्वशक्त्या कथमपि कथितं सत्यवाक्यार्थसिद्धये ॥१२३॥

प्रकृष्ट सम्यग्दर्शनादिरूपी श्लोकोंकी उत्पत्तिके स्थान भूत श्रीमत्तत्त्वार्थशास्त्ररूपी अद्भुत समुद्रकी रचनाके आरम्भ कालमें महान मोक्ष पथको प्रसिद्ध करनेवाले और तीर्थोपमस्वरूप जिस स्तोत्रको शास्त्रकारोंने समस्त कर्ममलका भेदन करनेके अभिप्रायसे रचा है और जिसकी स्वामी (समन्तभद्र आचार्य) ने मीमांसा की है उस स्तोत्रके सत्य वाक्यार्थकी सिद्धिके लिए विद्यानन्दने अपनी शक्तिके अनुसार किसी प्रकार निरूपण किया है ॥१२३॥

इसी तथ्यको उन्होंने पुनः इन शब्दोंमें स्वीकार किया है—

इति तत्त्वार्थशास्त्रादी मुनोन्द्रस्तोत्रगोचरा।

ऽणीताप्तपरीक्षेयं विवादविनिवृत्तये ॥१२४॥

इस प्रकार तत्त्वार्थशास्त्रके प्रारम्भमें मुनीन्द्रके स्तोत्रको विषय करनेवाली यह आप्तपरीक्षा विवादको दूर करनेके लिए रची गई है ॥१२४॥

१. विशेषके लिए देखो, सर्वाथसिद्धि प्र०, पृ० १७ से।

आप्त परीक्षाके ये उल्लेख असंदिग्ध हैं। इनसे विदित होता है कि आचार्य विद्यानन्दके समय तक उक्त मंगल श्लोक सूत्रकारकी कृतिके रूपमें ही स्वीकार किया जाता रहा है।

२. एक और आचार्य विद्यानन्दने तत्त्वार्थसूत्रपर तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिक नामक विस्तृत भाष्य लिखकर भी उसके प्रारम्भमें इस मंगल श्लोककी व्याख्या नहीं की और दूसरी ओर वे आप्तपरीक्षामें उसे सूत्रकारका स्वीकार करते हैं। इससे इस तर्कका स्वयं निरसन हो जाता है कि तत्त्वार्थ सूत्रके वृत्ति, भाष्य और टीकाकारोंने उक्त मंगल श्लोककी व्याख्या नहीं की, इसलिए वह सूत्रकारका नहीं है।

स्थिति यह है कि स्वामी समन्तभद्र द्वारा तत्त्वार्थसूत्रके उक्त मंगल श्लोककी स्वतन्त्र व्याख्याके रूपमें आप्त मीमांसा लिखे जानेपर उत्तरकालीन पूज्यपाद आचार्यने तत्त्वार्थसूत्रपर वृत्ति लिखते हुए उसके प्रारम्भमें उक्त मंगल श्लोककी पुनः व्याख्या लिखनेका उपक्रम नहीं किया। भट्ट अकलंकदेवने आप्तमीमांसापर अष्टशती लिखी ही है, इसलिए तत्त्वार्थसूत्रपर अपना तत्त्वार्थ भाष्य लिखते समय उन्होंने भी उक्त मंगल श्लोककी स्वतन्त्र व्याख्या नहीं लिखी। यद्यपि आचार्य विद्यानन्दने उक्त मंगल श्लोककी व्याख्याके रूपमें स्वतन्त्र रूपसे आप्त परीक्षा लिखी है। परन्तु उसका कारण अन्य है। बात यह है कि आप्तमीमांसापर भट्ट अकलंकदेव द्वारा निमित्त अष्टशतीके समान स्वयं द्वारा निमित्त अष्टसहस्रीको अति कष्टसाध्य जानकर ही उन्होंने उक्त मंगल श्लोककी स्वतन्त्र व्याख्याकी रूपमें आप्तपरीक्षाकी रचना की। स्पष्ट है कि उक्त मंगल श्लोकको सूत्रकारकी ही अनुपम कृतिके रूपमें स्वीकार करना चाहिए।

४. सूत्रकार और रचनाकालनिर्देश

आचारशास्त्रका नियम है कि अर्हत धर्मका अनुयायी साधु अन्तः और बाह्य परम दिग्म्बर और सब प्रकारकी लौकिकताओंसे अतीत होता है। यही कारण है प्राचीन कालमें सभी शास्त्रकार शास्त्रके प्रारम्भमें या अन्तमें अपने नाम, कुल, जाति और वास्तव्य स्थान आदिका उल्लेख नहीं करते थे। वे परमार्थसे स्वयंको उस शास्त्रका रचयिता नहीं मानते थे। उनका मुख्य प्रयोजन परम्परासे प्राप्त बौद्धरागताकी प्रतिपादक द्वादशांग वाणीको सक्षिप्त, विस्तृत या भाषान्तर कर सकलन कर देना मात्र होता था। उसमें भी उस कालमें उस विषयका जो अधिकारी विद्वान् होता था उसे ही सब आदिके औरसे यह कार्य सौंपा जाता था। अन्यथा प्ररूपणा न हो जाय इस बातका पूरा ध्यान रखा जाता था। वे यह अच्छी तरहसे जानते थे कि किसी शास्त्रके साथ अपना नाम आदि देनेसे उसकी सर्व प्राह्यता और प्रामाणिकता नहीं बढ़ती। अधिकतर शास्त्रोंमें स्थल-स्थलपर 'जिनेन्द्रदेवने ऐसा कहा है', 'यह जिन देवका उपदेश है', 'सर्वज्ञ देवने जिस प्रकार कहा है उस प्रकार हम कहते हैं', इत्यादि बचनोंके उल्लेखोंके साथ ही प्रतिपाद्य विषयोंके लिपिबद्ध करनेकी परिपाटी थी। प्राचीन कालमें यह परिपाटी जितनी अधिक व्यापक थी, श्रुतधर आचार्योंका उसके प्रति उतना ही अधिक आदर था। तत्त्वार्थसूत्रकी रचना उसी परिपाटीका एक अंग है, इसलिए उसमें उसका संकल्पिता कौन है इसका उल्लेख न होना स्वाभाविक है। अतः अन्य प्रमाणोंके प्रकाशमें ही हमें इस तथ्यका निर्णय करना होगा कि आगमिक दृष्टिसे सर्वांगसुन्दर इस महत्त्वपूर्ण ग्रन्थका संकल्पिता कौन है ?

इस दृष्टिसे सर्वप्रथम हमारा ध्यान आचार्य बीरसेन और आचार्य विद्यानन्दकी ओर जाता है। आचार्य बीरसेन जीबस्थान कालानुयोग द्वारा पृ० ३१६ में लिखते हैं—

१. समयसार, गाथा ७०।

२. समयसार, गाथा १५०।

३. बोधपाहुड, गाथा ६१।

‘तद् गृह्यपिच्छादिरियत्पयासिदतच्चत्वसुत्ते वि’ वर्तना-परिणामक्रियापरत्वापरत्वेच कालस्य’ इति द्रव्यकालो परूविदो’ ।

इस उल्लेखमें तत्त्वार्थसूत्रको गृह्यपिच्छाचार्य द्वारा प्रकाशित कहा गया है ।

आचार्य विद्यानन्दने भी अपने तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिकमें इन शब्दों द्वारा तत्त्वार्थसूत्रको आचार्य गृह्यपिच्छकी रचनाके रूपमें स्वीकार किया है—‘गणाधिप-प्रत्येकबुद्ध-श्रुतिकेवल्यभिन्न दर्शपूर्वधर सूत्रेण स्वयंसम्मतैन व्यभिचार इति चेत् ? न, तस्याप्यर्थतः सर्वज्ञबीतराग प्रणेतकत्वसिद्धेरर्हद्भाषितार्थ गणधरदेवैर्भ्रंतिथमिति वचनात् एतेन गृह्यपिच्छाचार्यपर्यन्तमुनिसूत्रेण व्यभिचारता निरस्ता ।’

ये दोनों समर्थ आचार्य विक्रम ९वीं शताब्दीके पूर्वार्धमें हुए हैं । इससे विदित होता है कि इनके कालतक आचार्य कुन्दकुन्दके पट्टधर एकमात्र आचार्य गृह्यपिच्छ ही तत्त्वार्थसूत्रके रचयिता स्वीकार किए जाते थे । उत्तर कालमें भी इस तथ्यको स्वीकार करनेमें हमें कहीं कोई मतभेद नहीं दिखलाई देता, जिसकी पुष्टि वादिराजसूरिके ‘पार्श्वनाथचरितसे भी होती है । वहाँ वे शास्त्रकारके रूपमें आचार्य गृह्यपिच्छके प्रति बहुमान प्रकट करते हुए लिखते हैं—

‘अतुच्छगुणसम्पातं गृह्यपिच्छं नतोऽस्मितसु ।
पक्षी कुर्वन्ति यं भव्या निर्वाणायोत्पतिष्णवः ॥’

वादिराजसूरि शास्त्रकारोंका नामस्मरण कर रहे हैं । उसी प्रसंगमें यह श्लोक आया है । इससे विदित होता है कि वे भी तत्त्वार्थसूत्रके रचयिताके रूपमें आचार्य गृह्यपिच्छको स्वीकार करते रहे ।

यद्यपि श्रवणबेलगोलके चन्द्रगिरी पर्वत पर कुछ ऐसे शिलालेख पाये जाते हैं जिनमें आचार्य गृह्यपिच्छ और उमास्वातिको अभिन्न व्यक्ति मानकर^१ शिलालेख १०५ में उमास्वातिको तत्त्वार्थसूत्रका कर्ता स्वीकार किया गया है । किन्तु इनमेंसे शिलालेख ४३ अबश्य ही विक्रमकी १२वीं शताब्दिके अन्तिम चरणका है । शेष सब शिलालेख १३वीं शताब्दि और उसके बादके हैं । जिस शिलालेखमें उमास्वातिको तत्त्वार्थसूत्रका रचयिता कहा गया है वह तो १५वीं शताब्दिका है । किन्तु मालूम पड़ता है कि ८वीं ९वीं शताब्दि या उसके बाद श्वेताम्बर परम्परामें तत्त्वार्थसूत्रके रचयिताके रूपमें उमास्वातिकी प्रसिद्धि होनेपर कालान्तरमें दिगम्बर परम्परामें उक्त प्रकारके भ्रमकी सृष्टि हुई है । अतः उक्त शिलालेखोंसे भी यही सिद्ध होता है कि तत्त्वार्थसूत्र अन्य किसीकी रचना न होकर मूलमें एकमात्र गृह्यपिच्छाचार्यकी ही अमर कृति है । शिलालेख १०५ में जिन उमास्वातिको तत्त्वार्थसूत्रका रचयिता कहा गया है वे अन्य कोई न होकर आचार्य कुन्दकुन्दके पट्टधर आचार्य गृह्यपिच्छ ही हैं । श्वेताम्बर परम्पराके वाचक उमास्वाति इनसे सर्वथा भिन्न व्यक्ति हैं । आचार्य गृह्यपिच्छ और वाचक उमास्वातिके वास्तव्य कालमें भी बड़ा अन्तर है । आचार्य गृह्यपिच्छका वास्तव्य काल जबकि पहली शताब्दिका उत्तरार्ध और दूसरी शताब्दिका पूर्वार्ध निश्चित हुआ है^२ इसलिए श्वेताम्बर परम्परामें जो तत्त्वार्थाधिगम भाष्यमाम्य सूत्रपाठ पाया जाता है वह मूल सूत्रपाठ न होकर सर्वाथसिद्धिमान्य

१. शिलालेख ४०, ४२, ४३, ४७ व ५० ।

२. धर्मशोध सूरीकृत दुःखमकाल श्रमण संघस्तव, धर्मसागर गणिकृत तपागच्छ पट्टावलि और जिनविजय सूरीकृत लोक प्रकाश ग्रन्थ ।

सूत्रोंको ही मूल सूत्रपाठ समझना चाहिए। जोकि आचार्य कुन्दकुन्द विक्रमको प्रथम शताब्दिके मध्यमें हुए अन्वयमें हुए उन्होके अन्यतम शिष्य आचार्य गृहपिच्छकी अनुपम रचना है।

५. विषय परिचय

मूल तन्त्रार्थसूत्रमें १० अध्याय और ३५७ सूत्र हैं यह पहले बतला आये हैं। उसका प्रथम सूत्र है—'सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्याणि मोक्षमार्गः' इसका समुच्चय अर्थ है—सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्यरूपसे परिणत आत्मा मोक्षमार्ग है। मोक्षमार्गका ही दूसरा नाम आत्मधर्म है। इसका आशय यह है कि ग्लान्यय परिणत आत्मा ही मोक्षका अधिकारी होता है, अन्य नहीं। वहाँ इन तीनोंमें सम्यग्दर्शन मुख्य है, इसीलिए भगवान् कुन्दकुन्दने दर्शन प्राभूतमें इसे धर्मका मूल कहा है। अतः सर्वप्रथम इसके स्वरूपका निर्देश करने हुए वहाँ बतलाया है—'तत्त्वार्थश्रद्धानं सम्यग्दर्शनम्।' जीव, अजीव, आस्रव, बन्ध, स्रव, निर्जरा और मोक्ष ये सात तत्त्वार्थ हैं। पुण्य और पाप आस्रव और बन्धके विशेष होनेसे यहाँ उनकी पृथक्से परिगणना नहीं की गई है। इनका यथावस्थित स्वरूप जानकर आत्मानुभूति स्वरूप आत्म रचिका होना सम्यग्दर्शन है यह उक्त सूत्रका तात्पर्य है।

परमागममें सम्यग्दर्शनकी उत्पत्तिके जिन बाह्य साधनोंका निर्देश किया गया है उनमें देशनालम्बि मुख्य है। छह द्रव्य और नौ पदार्थोंके उपदेशका नाम देशना है। उस देशनारूपसे परिणत आचार्यादिका लाभ होना और उपदिष्ट अर्थके ग्रहण, धारण तथा विचार करनेरूप शक्तिका समागम होना देशनालम्बि है^२।

प्रथमादि तीन नरकोंमें प्रथमोपशम सम्यग्दर्शनकी उत्पत्तिके जिन तीन बाह्य कारणोंका निर्देश किया गया है उनमें एक धर्मश्रवण भी है। इस पर किसी शिष्यका प्रश्न है कि प्रथमादि तीन नरकोंमें ऋषियोंका गमन न होनेसे धर्मश्रवणरूप बाह्य साधन कैसे बन सकता है? इसका समाधान करते हुए बतलाया है कि वहाँ पूर्व भवके सम्बन्धी सम्यग्दृष्टि देवोंके निमित्तसे धर्मोपदेशका लाभ हो जाता है।^३ इस उल्लेखमें 'सम्यग्दृष्टि' पद ध्यान देने योग्य है। इससे विदित होता है कि मोक्षमार्गके प्रथम सोपानस्वरूप सम्यग्दर्शनकी उत्पत्तिमें सम्यग्ज्ञानीका उपदेश ही प्रयोजनीय होता है। इतना अवश्य है कि जिन्हें पूर्व भवमें या कालान्तर में धर्मोपदेशकी उपलब्धि हुई है उनके जीवनमें उसका संस्कार बना रहनेसे वर्तमानमें साक्षात् धर्मोपदेशका लाभ न मिलने पर भी आत्म जागृति होनेसे सम्यग्दर्शनकी प्राप्ति हो जाती है। इन्हीं दोनों तथ्योंको ध्यानमें रखकर तत्त्वार्थ सूत्र में—'तन्निर्गर्गादधिगमाद्वा' इस तीसरे सूत्रकी रचना हुई है।

वे तत्त्वार्थ कौन-कौन हैं जिनके श्रद्धानसे सम्यग्दर्शनकी उत्पत्ति होती है इस बातका ज्ञान करानेके लिये 'जीवाजीवास्रव'—इत्यादि सूत्रकी रचना हुई है। मोक्षमार्गमें निराकुलता लक्षण सुखकी प्राप्ति जीवका मुख्य प्रयोजन है, इसलिये सात तत्त्वार्थोंमें प्रथम स्थान चैतन्य लक्षण जीवका है। अजीव (स्व से भिन्न अन्वय) के प्रति अपनत्व होनेसे जीवकी संसार परिपाटी चली आ रही है, इसलिये सात तत्त्वार्थोंमें दूसरा स्थान अजीवका है। ये दो मूलतत्त्वार्थ हैं। इनके निमित्तसे उत्पन्न होनेवाले शेष पाँच तत्त्वार्थ हैं^४। जिनमें संसार और उनके कारणों तथा मोक्ष और उनके कारणोंका निर्देश किया गया है।

१. इस विषयके विशेष ऊहापोहके लिए सर्वार्थसिद्धिकी प्रस्तावना पर दृष्टिपात कीजिए।

२. जीवस्थान चूलिका पृ० २०४।१, जीवस्थान चूलिका, नीवी चूलिका सूत्र ७ ब ८।

३. जीवस्थान चूलिका, पृ० ४२२।

४. पंचास्तिकाय, गाथा १०८, समय व्याख्या टीका।

एक-एक शब्दमें अनेक अर्थोंको द्योतित करनेकी शक्ति होती है। उसमें विशेषणकी सामर्थ्यसे प्रतिनियत अर्थके प्रतिपादनकी शक्तिको न्यस्त करना प्रयोजन है। पहले सम्यग्दर्शनादि और जीवादि पदार्थोंका उल्लेख कर आये हैं। उनमेंसे प्रकृतमें किस पदका कौन अर्थ इष्ट है इस तथ्यका विवेक करनेके लिये 'नाम—स्थापना' इत्यादि पाँचवें सूत्रकी रचना हुई है। किन्तु इस निर्णयमें सम्प्यग्ज्ञानका स्थान सर्वोपरि है। इस तथ्यको ध्यानमें रख कर निशेष योजनानेके प्ररूपक सूत्रके बाद 'प्रमाण—नयैरविगमः' रचा गया है।

प्रमाण—नयस्वरूप सम्यग्ज्ञान द्वारा सुनिर्णीत निश्चित किस पदार्थकी व्याख्या कितने अधिकारोंमें करनेसे वह सर्वांगपूर्ण कही जायगी इस तथ्यको स्पष्ट करनेके लिये 'निर्देश-स्वामित्व' इत्यादि और 'सत्संख्या' इत्यादि दो सूत्रोंकी रचना हुई है। इस प्रकार तत्त्वार्थसूत्रमें ये आठ सूत्र मुख्य हैं। अन्य सब सूत्रों द्वारा शेष सब कथन इन सूत्रोंमें प्रतिपादित अर्थ का विस्तार मात्र है। उसमें प्रथम अध्यायमें अन्य जितने सूत्र हैं उन द्वारा सम्यग्ज्ञान तत्त्वकी विस्तारसे भीभासाकी गई है। उसमें जो ज्ञान विधि निषेध उभयस्वरूप वस्तुको युगवत् विषय करता है उसे प्रमाण कहते हैं और जो ज्ञान गौण मनुष्यस्वभावसे अवयवको विषय करता है उसे नय कहते हैं। नयज्ञानमें इतनी विशेषता है कि वह एक अंश द्वारा वस्तुको विषय करता है, अन्यका निषेध नहीं करता। इसीलिये उसे सम्यग्ज्ञानकी कोटिमें परिगृहीत किया गया है।

दूसरे, तीसरे और चौथे अध्यायमें प्रमुखतासे जीवपदार्थका विवेचन किया गया है। प्रसंगसे इन तीनों अध्यायोंमें पाँच भाव, जीवका लक्षण, मनका विषय, पाँच इन्द्रियाँ, उनके उत्तरभेद और विषय, पाँच शरीर, तीन वेद, नीयानि, नरकलोक, मध्यलोक और उर्ध्वलोक, चारों गतियोंके जीवोंकी आयु आदिका विस्तारसे विवेचन किया गया है। दूसरे अध्यायके अन्तमें एक सूत्र है जिसमें जिन जीवोंकी अनपवर्त्य आयु होती है उनका निर्देश किया गया है।

विषयभक्षण, शस्त्रप्रहार, श्वासोच्छ्वास, निरोध आदि बाह्य निमित्तोंके सन्निधानमें भुज्यमान आयुमें ह्रास होनेको अपवर्त कहते हैं। किन्तु इस प्रकार जिनकी आयुका ह्रास नहीं होता उन्हें अनपवर्त्य आयुवाला कहा गया है। प्रत्येक तीर्थकरके कालमें ऐसे दस उपसर्ग केवली और दस अन्त कृत केवली होते हैं जिन्हें बाह्य में भयंकर उपसर्गादिके संयोग बनते हैं, परन्तु उनके आयुका ह्रास नहीं होता। इससे यह सिद्धान्त निश्चित होता है कि अन्तरंग जिस आयुमें अपने कालमें ह्रास होनेकी पात्रता होती है, बाह्यमें उस कालमें काल प्रत्यासत्तिवश व्यवहारसे ह्रासके अनुकूल अन्य विषयभक्षण आदि बाह्य सामग्रीका सन्निधान होनेपर उस आयुका ह्रास होता है। अन्तरंगमें आयुमें ह्रास होनेकी पात्रता न हो और उसके ह्रासके अनुकूल बाह्य सामग्री मिलने पर उसका ह्रास हो जाय ऐसा नहीं है।

चौथे अध्यायमें देवोंके अवांतर भेदोंके निरूपणके साथ उनके निर्देश किया गया है। उससे यह सिद्धान्त फलित होता है कि भोगोपभोगकी बहुलता और परिग्रहकी बहुलता, साता आदि पुण्यातिशयका फल न होकर सात परिणामकी बहुलता उसका फल है, इसलिये कर्मशास्त्रमें बाह्य सामग्रीको सुख-दुःख आदि परिणामोंके निमित्तरूपमें स्वीकार किया गया है। देवोंकी लेश्या और आयु आदिका विवेचन भी इसी अध्यायमें किया गया है।

पाँचवें अध्यायमें छह द्रव्यों और उनके गुण-पर्यायोंका सागोपाग विवेचन करते हुए उनके परस्पर उपकारका और गुणपर्यायके साथ द्रव्यके सामान्य लक्षणका भी निर्देश किया गया है। यहाँ उपकार शब्दका अर्थ बाह्य साधनसे है। प्रत्येक द्रव्य जब अपने परिणाम स्वभावके कारण विवक्षित एक पर्यायसे अपने तत्कालीन उपादानके अनुसार अन्य पर्याय रूपसे परिणमता है तब उसमें अन्य द्रव्यकी निमित्तता कहाँ किस रूपमें स्वी-

कारकी गई है यह इस अध्यायके उपकार प्रकरण द्वारा सूचित किया गया है। यहाँ द्रव्यके सामान्य लक्षणमें उत्पाद व्यय और द्रौढ्य इन तीनोंको द्रव्यके अंशरूपमें स्वीकार किया गया है। इसका अर्थ यह कि जैसे द्रौढ्यांश अन्वयरूपसे स्वयं मत् है उसी प्रकार अपने-अपने कालमें प्रत्येक उत्पाद और व्यय भी स्वयं सत् है। इन तीनोंमें लक्षण भेद होने पर भी वस्तुपक्षसे भेद नहीं है। इसलिये अन्यके कार्यकी परमें व्यवहारसे निमित्तता स्वीकार करके भी उसमें अन्यके कार्यकी यथार्थ कर्तृता आदि नहीं स्वीकारकी गई है और न की जा सकती है।

छठे और सातवें अध्यायमें आसव तत्त्वके विवेचनके प्रसंगसे पुण्य और पाप तत्त्वका भी विवेचन किया गया है। संसारी जीवोंके पराश्रित भाव दो प्रकारके हैं शुभ और अशुभ। देव-गुरु-शास्त्रकी भक्ति तथा व्रतों का पालन करना आदि शुभ भाव हैं और पंचेन्द्रियोंके विषयोंमें प्रवृत्ति तथा हिंसादि रूप कार्य अशुभ भाव हैं। इन परिणामोंके निमित्तसे योग प्रवृत्ति भी दो भागमें विभक्त हो जाती है, शुभ योग और अशुभ योग। योग को स्वयं आसव कहनेका यही कारण है। इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि जिस समय जीवके शुभ या अशुभ जैसे भाव होते हैं, योग द्वारा तदनु रूप कर्मोंका ही आसव होता है। छठे अध्यायमें आसवके भेद-प्रभेदोंका निरूपण करनेके बाद जीवके किन भावोंमें मुख्य रूपसे किस कर्मका आसव होता है इसका निर्देश किया गया है। आयुक्रमके आसवके हेतुके निर्देशके प्रसंगसे सम्यक्त्व, संयमासंयम और सराग संयमको आसवका हेतु बतलाया गया है। सो इस परसे यह अर्थ फलित नहीं करना चाहिए कि इससे देवायुका आसव होता है। किन्तु इस कथनका इतना ही प्रयोजन समझना चाहिए कि यदि उक्त विशेषताओंसे युक्त यथा सम्भव मनुष्य और तिर्यञ्च आयुबन्ध करते हैं तो सोधर्मादि सम्बन्धी आयुका ही बन्ध करते हैं। सम्मगर्दान आदि कुछ आयु-बन्धके हेतु नहीं हैं। उनके साथ जो प्रशस्त राग हैं वही बन्धका हेतु है।

सातवें अध्यायमें शुभ भावोंका विशेष रूपसे स्पष्टीकरण किया गया है उनमें व्रतोंकी परिगणना करते हुए हिंसादि पांच पाप-भावोंकी आध्यात्मिक व्याख्या प्रस्तुतकी गई है। आशय यह है कि प्रमाद बहुत या इच्छापूर्वक असद्विचारसे जो भी क्रियाकी जाती है उसका तो यथा योग्य हिंसादि पांच पापोंमें अन्तर्भाव होता ही है। साथ ही बाह्य क्रियाके न करने पर भी जो अन्तरंगमें मलिन परिणाम होता है उसे भी अपने-अपने प्रयोजनके अनुसार हिंसादि पांच पाप रूप स्वीकार किया गया है। इस कथनसे ऐसा आशय भी फलित होता है कि अन्तरंगमें मलिन परिणाम न हो, किन्तु बाह्यमें कदाचित् विपरीत क्रिया हो जाय तो मात्र वह क्रिया हिंसादि रूपसे परिगणित नहींकी जाती।

आठवें अध्यायके प्रकृति बन्ध आदि चारों प्रकारके कर्मबन्ध और उनके हेतुओंका निर्देश किया गया है। बन्धके हेतु पांच हैं। मिथ्यादर्शन, अविरति, प्रमाद, कषाय और योग। इनमें कषाय और योग ये दो मुख्यतासे पर्यायाधिक नयके विषय हैं, क्योंकि योगको निमित्तकर प्रकृतिबन्ध और प्रदेश बन्धमें विशेषता आती है तथा कषायको निमित्तकर स्थितिबन्ध और अनुभाग बन्धमें विशेषता आती है। फिर भी यहाँपर मिथ्यादर्शन, अविरति और प्रमाद आदि पांचको जो बन्धका हेतु कहा है उसका कारण यह है कि ये पांचो द्रव्याधिकनयसे बन्धके सामान्य कारण हैं तथा मिथ्यादर्शनके सद्भावमें जो बन्ध होता है वह सर्वाधिक स्थिति आदिको लिये हुए होता है। अविरतिके सद्भावमें जो बन्ध होता है वह मिथ्यादर्शनके कालमें होनेवाले बन्धसे यद्यपि अल्प स्थितिवाला होता है, पर वह व्रती जीवके प्रमादके सद्भावमें होनेवाले बन्धसे अधिक स्थितिको लिये हुए होता है। कारण यह है पूर्व-पूर्वके गुणस्थानोंसे आगे-आगेके गुणस्थानोंमें संक्लेश परिणामोंकी हानि होती जाती है और विशुद्धि बढ़ती जाती है। अशुभ प्रकृतियोंके अनुभाग बन्धकी स्थिति इससे भिन्न प्रकार की है, क्योंकि

उत्तरोत्तर अशुभ भावोंमें हानि होनेके साथ जीवोंके परिणामोंमें विघृष्टि बढ़ती जाती है, तदनुसार शुभ प्रकृतियोंके अनुभागमें वृद्धि होती जाती है। प्रयोजनकी बात इतनी है कि यहाँ सर्वत्र स्थितिबन्ध और अनुभाग बन्धका मुख्य कारण कथाय है।

जीव रूप-रस-गन्ध और स्पर्शसे रहित है, किन्तु पुद्गल रूप-रस-गन्ध और स्पर्शबाला है। इसलिये पुद्गल पुद्गलमें जो स्पर्श निमित्तक संक्लेश बन्ध होता है वह जीव और पुद्गलमें नहीं बन सकता, क्योंकि जीवमें स्पर्श गुणका सर्वथा अभाव है। यही कारण है कि जीव और द्रव्य कर्मका अन्योन्य प्रदेशानुप्रदेशरूप बन्ध बतलाया गया है। जीवका कर्मके साथ संक्लेश बन्ध नहीं होता क्योंकि संक्लेश बन्ध पुद्गलों पुद्गलोंमें होता है इत्यादि अनेक विशेषताओंकी इस अधिकार द्वारा सूचना मिलती है।

नीचे अध्यायमें संबंर और निर्जरा तत्वका तथा उनके कारणोंका सागोपाग विवेचन किया गया है। शुभाशुभ भावका नाम आस्रव है, अतः उन भावोंका निरोध होना संबंर है। यों तो गुणस्थान परिपाटीके अनुसार विचार करने पर विदित होता है कि मिथ्यात्वके निमित्तसे बन्धको प्राप्त होनेके कर्मोंका सासादन गुणस्थानमें द्रव्य संबंर है, किन्तु संबंरमें भाव संबंरकी मुख्यता होनेसे उसका प्रारम्भ चतुर्थ गुणस्थानसे ही समझना चाहिए, क्योंकि एक तो सम्यग्दृष्टिके अनुभूतिके कालमें शुभाशुभ भावोंका वेदन न होकर रत्नत्रय परिणत जायक स्वभाव आत्माका अनुभव होता है, दूसरे शुभाशुभ भावोंमें हेय वृद्धि हो जाती है, और तीसरे उसके दर्शन मोहनीय तथा अनन्तानुबन्धी क्रोध, मान, माया और लोभरूप कथाय परिणामका सर्वथा अभाव हो जाता है। यद्यपि इसके बंदकर्म्यक्तके कालमें सम्यक्त्व प्रकृतिका उदय बना रहता है, पर उस अवस्थामें भी सम्यक् दर्शनस्वरूप स्वभाव पर्यायका अभाव नहीं होता। फिर भी यहाँ पर नीचे अध्यायमें संबंरको जो गुण्ति, समिति, धर्म, अनुप्रेक्षा, परिग्रहजय और चारित्र्य स्वरूप कहा है सो वह संबंर विशेषको ध्यानमें रखकर ही कहा है। यहाँ संबंरके प्रकारोंमें गुण्ति मुख्य है। इससे यह तथ्य सुतरां फलित हो जाता है कि समिति आदिमें जितना निवृत्त्यंश है व संबंर स्वरूप है, आत्मातिरिक्त अन्यके व्यापारस्वरूप प्रवृत्त्यंश नहीं। यद्यपि तपका धर्ममें ही अन्तर्भाव हो जाता है, परन्तु वह जैसे संबंरका हेतु है वैसे ही निर्जराका भी हेतु है यह दिखानेके लिये उसका पृथक्से निर्देश किया है।

आचार्य गृन्धपिच्छने कहाँ कितने परीषह होते हैं इस विषयका निर्देश करते हुए उनका कारण परीषह और कार्य परीषह ये दो विभाग स्वीकार कर विचार किया है। इस अध्यायमें परीषह सम्बन्धी प्ररूपणा ८ वें सूत्रसे प्रारम्भ होकर वह १७वें सूत्र पर समाप्त होती है। ८वें सूत्रमें परीषहका लक्षण कहा गया है। ९ वें सूत्रमें परीषहोंका नाम निर्देश करते हुए ६ वीं परीषहके लिये स्पष्टतः नाम्य शब्दका ही उल्लेख किया गया है। इससे सूत्रकार एक मात्र दिगम्बर सम्प्रदायके पट्टधर आचार्य थे इसका स्पष्ट बोध हो जाता है। इसके बाद १०, ११ और १२ संख्याक सूत्रोंमें कारणोंकी अपेक्षा किसके किसने परीषह सम्भव है इस बातका निर्देश किया गया है। १३, १४, १५ और १६ संख्याक सूत्रोंमें उनके कारणोंका निर्देश किया गया है। इस प्रकार १०, ११ और १२ संख्याक सूत्रोंमें कारणकी अपेक्षा कारण परीषह होकर तथा १३, १४, १५ और १६ संख्याक सूत्रोंमें उनके कारणोंका निर्देश कर आगे मात्र १७ वें सूत्रमें कार्य परीषहोंका उल्लेख करते हुए बतलाया गया है कि एकजीवके कमसे कम एक और अधिकसे अधिक १९ परीषह होते हैं। उदाहरणस्वरूप हम बादरसाम्प्राय जीवको लेते हैं। एक कालमें कारणोंकी अपेक्षा इसके सब परीषह बतलाकर भी कार्यकी अपेक्षा कमसे कम एक और अधिकसे अधिक १९ परीषह बतलाये हैं। स्पष्ट है कि 'एकादश जिनै' इस सूत्रमें जिनके जो स्यारह परीषह

बतलाये हैं वे तेरहवें चौदहवें गुणस्थानमें असाता बेदनीयके पाये जानेवाले उदयको देखकर ही बतलाये गये हैं । यहाँ श्रुपादि ११ परीषद् होने हैं यह उक्त कथनका तात्पर्य नहीं है । 'एकादश जिनै' यह कारणकी अपेक्षा परीषद्होंका निर्देश करनेवाला सूत्र है, कार्यकी अपेक्षा परीषद्होंका निर्देश करनेवाला सूत्र नहीं ।

इस अध्यायमें प्रसंगसे संगठोके भेदोंका निर्देश करते हुए बतलाया है कि ये पुलाकादि नैगमादि नयोके अपेक्षा संवत् कहे गये हैं । इसका आशय यह है कि पुलाक, बकुश, कुशील, निर्यन्त्र और म्नातक इन पांच भेदोंमेंसे निर्ग्रन्थ और स्वातक ये दोनों भाव निर्ग्रन्थ होनेसे एकमात्र एवं भूतनयकी अपेक्षासे ही निर्ग्रन्थ है । शेष तीन निर्ग्रन्थ काल भेदसे नैगमादि अनेक नयसाध्य है । निर्ग्रन्थ सामान्यकी अपेक्षा विवक्षा भेदसे पांचो ही सम्प्रदायानके साथ नगनात्तरूप जिन लिंगके ारी होनेसे निर्ग्रन्थ है यह इस कथनका अभिप्राय है ।

एक बात यहाँ निर्जराके विषयमें भी स्पष्ट करनी है । उत्तरोत्तर असंख्यात गुणी निर्जराके इन दस स्थानोंमेंसे श्रावक और प्रमत्त विरतके प्रकृतमें पूर्वको अपेक्षा जिन असंख्यात गुणी द्रव्य-कर्म निर्जराका निर्देश किया गया है वह इन दोनोंके विशुद्धिकी अपेक्षा एकान्तानुबुद्धिके कालकी जाननी चाहिए क्योंकि इसमें सिवाय अन्य कालमें संकलेश और विशुद्धिके अनुसार उक्त निर्जरामें तारतम्य देखा जाता है । विशुद्धिके कालमें विशुद्धिके तारतम्यके अनुसार कभी असंख्यात गुणी, कभी संख्यात गुणी, कभी असंख्यातवाँ भाग अधिक और कभी संख्यातवाँ भाग अधिक निर्जरा होती है यहाँ पूर्व समयकी अपेक्षा अगले समयमें कितनी निर्जरा होती है इस दृष्टिसे निर्जराका यत्कम बतलाया गया है ।

इस अध्यायमें ध्यानका विस्तारमें विचार करते हुए ध्याता, ध्यान, ध्येय, ध्यानका फल और ध्यानके काल इन पाँचों विषयों पर सम्यक् प्रकाश डाला गया है । ध्यानके दो भेद हैं—प्रशस्त और अप्रशस्त । यहाँ अप्रशस्त ध्यानका विचार न कर प्रशस्त ध्यानका विचार करना है । प्रशस्त ध्यानके भी दो भेद हैं—धर्मध्यान और शुक्लध्यान । श्रेणि आरोहणके पूर्व जो ध्यान होता है उसे धर्मध्यान कहते हैं श्रेणि और आरोहणके बाद जो ध्यान होता है उसको शुक्लध्यान संज्ञा है । इसका यह तात्पर्य है कि धर्मध्यान चौथे गुणस्थानसे प्रारम्भ होकर सातवें गुणस्थान तक होता है । साधारणतः तत्त्वार्थसूत्रमें धर्मध्यानके आलम्बनके प्रकार चार बतलाये हैं—आज्ञा, अपाय, विपाक और संस्नान । इन सभी पर दृष्टिपात कर सामान्य रूपसे यदि आलम्बनको विषयक किया जाय तो वह दो भागोंमें विभाजित हो जाता है—एक स्वात्मा और दूसरे स्वात्मासे भिन्न अन्य प्रदार्थ । ध्यानका लक्षण करते हुए यह तो बतलाया ही गया है कि अन्य ध्यानमें अशेष विषयोसे चित्तको परावृत्त कर किसी एक विषय पर चित्त अर्थात् उपयोगको स्थिर किया जाता है अतः आत्मज्ञानस्वरूप है, इसलिये यदि उपयोगको आत्मस्वरूपमें युक्त किया जाता है तो उपयोग स्वरूपका वेदन करनेवाला होनेसे निश्चय ध्यान कहलाता है और यदि उपयोगको विकल्पदशा पर-पदार्थमें युक्त किया जाता है तो वह स्वरूपमें भिन्न अन्य पदार्थरूप विशेषणसहित होनेके कारण व्यवहार ध्यान कहलाता है । इससे निश्चय ध्यान कर्म निर्जरा स्वरूप है, अतः कर्म निर्जराका हेतु भी है और व्यवहार ध्यान इससे विपरीत स्वभाववाला होनेसे न तो स्वयं निर्जरा स्वरूप है और न तो साक्षात् कर्म निर्जराका हेतु ही है । अन्यत्र धर्म ध्यानके जो सन्निकल्प और निर्विकल्प ये दो भेद दृष्टिगोचर होते हैं वे इसी अभिप्रायसे किये गये जानने चाहिये । यहाँ यह बात विशेष जाननी चाहिये की ५वें और ६ठें गुणस्थानमें विकल्पके कालमें भी जो स्वभाव पर्याय होती है, उसके निमित्तसे होनेवाली कर्म निर्जरा यथावत् चालू रहती है ।

सामान्य नियम यह है कि जब आत्मा मोक्षमार्गके सम्मुख होता है तब उसके अपने उपयोगमें मुख्य रूपसे एकमात्र आत्माका ही अवलम्बन रहता है, अन्य अशेष अवलम्बन गौण होते जाते हैं, क्योंकि मोक्षका

अर्थ ही आत्माका अकेला होना है, अतः मोक्षमार्ग वह कहलाया जिस मार्गसे आत्मा अकेला बनता है। देव-शास्त्र-गुरुकी भक्ति या व्रतारूप परिणामको आगममें व्यवहार धर्मरूपसे इसीलिए स्वीकार किया गया है कि वह जीवका परलक्ष्यो संयोगी परिणाम है, स्वरूपानुभूतिरूप आत्माश्रयी अकेला परिणाम नहीं।

शंका—स्व-परका प्रकाशन करना यह ज्ञानका स्वरूप है। ऐसी अवस्थामें प्रत्येक उपयोग परिणाममें परलक्ष्यीपना बना रहेगा, उसका वारण कैसे किया जा सकता है ?

समाधान—ज्ञानके स्व-पर प्रकाशक होनेसे प्रत्येक निश्चय नयात्मक उपयोग परलक्ष्यी या पराश्रित ही होता है ऐसी बात नहीं है।

एकत्वपनमें या इष्टानिष्टपनसे बुद्धिपूर्वक परलक्ष्यी या पराश्रित ज्ञान परिणाम है और स्वरूपके वेदन कालमें अपने उपयोग परिणामरूपसे पर भी जाननेमें आना ज्ञानका स्व-पर प्रकाशकपना है।

शंका—ज्ञानके उपयोग परिणामकी ऐसी स्थिति कहीं बनती है ?

समाधान—केवल ज्ञानमें।

शंका—छद्मस्थके स्वरूपका वेदन करते समय जो परिणाम होता है उसमें ऐसी स्थिति बनती है कि नहीं ?

समाधान—छद्मस्थके स्वसन्मुख होकर स्वरूपका वेदन करते समय प्रमाण ज्ञानकी प्रवृत्ति न होकर नयज्ञानकी प्रवृत्ति होती है, इसलिये उस कालमें उपयोगमें पर गौण होनेसे लक्षित नहीं होता। पण्डितप्रवर आशाधरजी (अनगारधर्माभूत, अध्याय, श्लोक १०८-१०९ की स्वोपज्ञ टीकामें) लिखते हैं—

तदन्तरमप्रमत्तादिक्षीणकषायपर्यन्तं जघन्य-मध्यमात्कृष्टभेदेन विवक्षितकदेशेन शुद्धनयरूपः शुद्धोपयोगो वर्तते।

अर्थ—तदनन्तर अप्रमत्त गुणस्थानसे लेकर क्षीण कषाय गुणस्थान पर्यन्त जघन्य, मध्यम और उत्कृष्ट भेदरूप विवक्षित एक देशरूपसे शुद्धनयरूप शुद्धोपयोग प्रवर्तता है।

इसी तथ्यको सुस्पष्ट करते हुए वे इसी स्थल पर आगे लिखते हैं—

अत्र च शुद्धनये शुद्धबुद्धेकस्वभावो निजात्मा ध्येयस्तिष्ठतीति। शुद्धध्येयत्वान्छद्भावल्मबनत्वा-च्छुद्धात्मस्वरूपसाधकत्वाच्च शुद्धोपयोगो घटते। स च भाव संवर इत्युच्यते। एष च संसारकारण-भूतमिध्यात्वारगाद्यशुद्धपर्यायविदशुद्धो न स्यात्, नापि फलभूतकेवलज्ञानलक्षणशुद्धपर्यायिवच्छुद्धः स्यात्। किन्तु ताभ्यामशुद्ध-शुद्धपर्यायाभ्यां विलक्षणं शुद्धात्मानुभूतिरूपनिश्चयरत्नन्नयात्मकं मोक्षकारणमेक-देशव्यक्तिरूपमेकदेशनिवारणं च तृतीयमवस्थान्तरं भण्यते।

और यहाँ पर शुद्धनयमें शुद्ध, बुद्ध, एकस्वभाव निज आत्मा ध्येय है इसलिए शुद्ध ध्येय होनेसे, शुद्धका अवलम्बन होनेसे तथा शुद्ध आत्मस्वरूपका साधक होनेसे शुद्धोपयोग बन जाता है। इसीका नाम भाव-संवर है। यह संसारके कारणभूत मिध्यात्व और रागादि अशुद्ध पर्यायोंके समान अशुद्ध नहीं है और फलभूत केवल-ज्ञान लक्षण शुद्ध पर्यायोंके समान शुद्ध भी नहीं है। किन्तु उन दोनों अशुद्ध और शुद्ध पर्यायोंसे विलक्षण शुद्ध आत्मानुभूतिरूप निश्चय रत्नत्रयात्मक मोक्षकारण एक देश व्यक्तिरूप और एकदेश निवारण तीसरी अवस्थास्वरूप कहा जाता है।

यहाँ अप्रमत्त मयम नामक सातवें गुणस्थानसे शुद्धोपयोगकी प्रवृत्तिका ज्ञापन किया गया है और सातवें गुणस्थानमें धर्म ध्यान होता है, क्योंकि आरोग्यके पूर्व धर्मध्यान होता है और दोनों श्रेणियोंमें

शुक्लध्यान होता है ऐसा आत्मवचन है। अतः इस कथनसे यह स्पष्ट ज्ञात होता है कि धर्मध्यान सविकल्प और निर्विकल्पके भेदोंसे दो प्रकारका होता है। जहाँ शुद्धात्मा ध्येय, शुद्धात्मा आलम्बन और तत्स्वरूप उप-योग एकरस होकर प्रवृत्त होने हैं उसे निर्विकल्प ध्यान कहते हैं और जहाँ ध्येय और आलम्बनके आश्रयसे विचाररूप उपयोगकी प्रवृत्ति होती है उसे सविकल्प ध्यान कहते हैं। स्वानुभूति और निर्विकल्प धर्मध्यान इनमें शब्दभेद है, अर्थभेद नहीं। इतना अवश्य है कि जो मिथ्यादृष्टि जीव स्वभाव सम्मुख होकर मग्नदर्शनको उत्पन्न करता है उसके सम्यग्दर्शनकी प्राप्तिके समय होनेवाले निर्विकल्प ध्यानको स्वानुभूति कहते हैं। आगे सातवें आदि गुणस्थानोंसे उसीका नाम शुद्धोपयोग है इन दोनोंमें भी शब्दभेद है अर्थभेद नहीं है। यद्यपि प्रत्येक संसारी जीवके कथायका सद्भाव दसवें गुणस्थान तक पाया जाता है, परन्तु निर्विकल्प धर्मध्यान और पृथक्त्व वितर्क विचार शुक्ल ध्यानमें उसे आगम अबुद्धिपूर्वक स्वीकार करता है।

शांका—शुक्ल ध्यानका प्रथम भेद सवीचार है। उसमें अर्थ, व्यञ्जन और योगकी संक्रान्ति नियमसे होती है। ऐसी अवस्थामें उक्त शुक्लध्यानमें तथा उससे पूर्ववर्ती निर्विकल्प धर्म ध्यानमें शुद्धात्मा ध्येय और शुद्धात्मा आलम्बन कैसे बन सकता है और वह न बननेसे निरन्तर शुद्धनयकी प्रवृत्ति कैसे बन सकती है ?

समाधान—यद्यपि शुक्ल ध्यानके प्रथम भेदमें अर्थ, व्यञ्जन और योगकी संक्रान्ति होती है, परन्तु निरन्तर आत्माश्रित स्वभाव सम्मुख रहनेके कारण अन्य ज्ञेय पदार्थमें इष्टानिष्ठ बुद्धि नहीं होती, इसलिये उसके इस अवेकासे शुक्ल ध्यानके प्रथम भेदमें भी शुद्धात्मा ध्येय और शुद्धात्मा आलम्बन बनकर शुद्धात्माके साक्ष्य शुद्धात्मानुभव स्वरूप शुद्धनयकी प्रवृत्ति बन जाती है।

श्री समयसार आश्रय अधिकारमें छद्मस्थ ज्ञानीके जघन्य ज्ञान होनेसे उसका पुनः पुनः परिणाम होता है और इसलिये उसे जहाँ ज्ञानावरणादि रूप कर्मबन्धका भी हेतु कहा गया है, वहाँ इसके मुख्य कारणका निर्देश करते हुए आचार्य अमृतचन्द्र देवने बतलाया है कि जो ज्ञानी है वह बुद्धिपूर्वक राग, द्वेष मोहरूप आश्रय भावका अभाव होनेसे निराश्रय ही है। किन्तु वह भी जबतक ज्ञानको सर्वोत्कृष्ट रूपसे देखने जानने और आचरण करनेमें अक्षत वर्तता हुआ जघन्यरूपसे ही ज्ञानको देखता जानता और आचरण करता है तब तक उसके भी, जघन्य भावकी अन्यथा उत्पत्ति नहीं हो सकती। इस अन्यथा उत्पत्ति नहीं हो सकती इसके द्वारा अनुमीयमान, अबुद्धि पूर्वक कलङ्कविपाकका सद्भाव होनेसे पुद्गल कर्मबन्ध होता है। (समयसार गाथा १७२ आरम्भपाति टीका)

यह तो स्पष्ट है कि ज्ञानी सदाकाल आश्रय भावकी भावनाके अभिप्रायसे रहित होता है, इसलिए उसके सविकल्प अवस्थामें भी राग-द्वेषरूप प्रवृत्ति अबुद्धिपूर्वक ही स्वीकार की गई है, निर्विकल्प अवस्थामें तो वह अबुद्धिपूर्वक होती ही है। फिर भी रागभाव चाहे बुद्धिपूर्वक हो और चाहे अबुद्धिपूर्वक, उसके सद्भावमें बन्ध होता ही है। इसका यहाँ विशेष विचार नहीं करना है। यहाँ तो केवल इतना ही निर्देश करना है कि ज्ञानीके ज्ञेयमें अभिप्रायपूर्वक कभी भी इष्टानिष्ठबुद्धि न होनेसे वह ध्यान कालमें निर्विकल्प स्वानुभूतिसे अच्युत नहीं होता। इसलिए उसके शुद्धनयस्वरूप शुद्धोपयोगकी प्रवृत्ति बनी रहती है।

दसवें अध्यायमें मोक्षतत्त्वके निरूपणके प्रसंगसे प्रथम सूत्रमें केवलज्ञानकी उत्पत्तिका निरूपण कर दूसरे सूत्र द्वारा सकारण मोक्ष तत्त्वका निरूपण किया गया है। यहाँ प्रथम सूत्रमें घातिकर्मके नाशके क्रमको भी ध्यानमें रखा गया है और दूसरे सूत्रमें संवर और निर्बरा-द्वारा समस्त कर्मोंका विमुक्त होना मोक्ष है ऐसा न कहकर संवरके स्थानमें जो 'बंधहेत्वभाव' पक्षका प्रयोग किया है सो उस द्वारा आचार्य गृह्यपिच्छने यह

तथ्य उद्घाटित किया है कि 'संवर' को ही यहाँपर व्यतिरेक मुखसे 'बन्धहेत्वभाव' कहा गया है, क्योंकि जितने अंशमें बन्धके हेतुओका अभाव होता है उतने ही अंशमें संवरकी प्राप्ति होती है। उसे ही दूसरे शब्दोंमें हम यों भी कह सकते हैं कि जितने अंशमें संवर अर्थात् स्वरूपस्थिति होती है उतने ही अंशमें बन्धके हेतुओका अभाव होता है।

पहले दूसरे अध्यायमें जीवके पाँच भावोंका निर्देश कर आये हैं। क्या वे पाँचों प्रकारके भाव मुक्त जीवोंके भी पाये जाते हैं या उनमें कुछ विशेषता है ऐसी आशंकाको ध्यानमें रखकर सूत्रकारने उसका निरसन करनेके अभिप्रायसे ३ रे और ४ थे सूत्रोंकी रचना की है। तीसरे सूत्रमें तो यह बतलाया गया है कि मुक्त जीवोंके कर्मोंके उपशम, क्षयोपशम और उदयके निमित्तसे जितने भाव होते हैं उनका अभाव तो हो ही जाता है। साथ ही भव्यत्व भावका भी अभाव हो जाता है। जैसे किसी उड़दमें कारणरूपसे पाकशक्ति होती है और किसी विशेष उड़दमें ऐसी पाक शक्ति नहीं होती उसी प्रकार अधिकतर जीवोंमें रत्नत्रयको प्रकट करनेकी सहज योग्यता होती है और कुछ जीवोंमें ऐसी योग्यता नहीं होती। जिनमें रत्नत्रयको प्रकट करनेकी सहज कारण योग्यता होती है उन्हें भव्य कहते हैं और जिनमें ऐसी कारण योग्यता नहीं होती उन्हें अभव्य कहते हैं। स्पष्ट है कि जिन जीवोंने मुक्ति लाभ कर लिया है उनके रत्नत्रयरूप कार्य परिणामके प्रकट हो जानेसे भव्यत्व भावरूप सहज कारण योग्यताके कार्यरूप परिणाम जानेसे वहाँ इसका अभाव स्वीकार किया गया है। उदाहरणार्थ जो मिट्टी घट परिणामका कारण है उसका घट परिणामस्वरूप कार्य हो जानेपर उसमें जैसे वर्तमानमें वह कारणता नहीं रहती उसी प्रकार प्रकृतमें समझना चाहिये।

चौथे सूत्रमें मुक्त जीवके जो भाव शेष रहते हैं उन्हें स्वीकार किया है यद्यपि उक्त सूत्रमें ऐसे कुछ ही भावोंका नामनिर्देश किया गया है जो मुक्त जीवोंमें पाये जाते हैं। पर वहाँ उनका उपलक्षणरूपसे ही नामनिर्देश किया गया जानना चाहिए। अतः इससे उन भावोंका भी प्रहण हो जाता है जिनका उल्लेख उक्त सूत्रमें नहीं किया गया है, पर मुक्त जीवोंमें पाये अवश्य जाते हैं। यहाँ यह बात विशेषरूपसे ध्यान देने योग्य है कि यद्यपि ये भाव कर्मक्षयको निमित्तकर होते हैं, इसलिए इन्हें क्षायिक भाव भी कहते हैं। उनमें क्षायिक चारित्र भी गमित है। परन्तु सूत्रमें इनका क्षायिक भावरूपसे उल्लेख नहीं किया गया है। इसका कारण यह है कि ये सब भाव स्वभावके आश्रयसे उपन्न होते हैं, इसलिए इस अपेक्षासे ये वास्तवमें स्वभाव भाव ही हैं। उन्हें क्षायिक भाव कहना यह उपचार है। सूत्रकारने अपने इस निर्देश द्वारा यह स्पष्ट कर दिया है कि मुमुक्षु जीवको मोक्ष प्राप्तिके लिये बाह्य सामग्रीका विकल्प छोड़कर अपने उपयोग द्वारा स्वभाव सन्मुख होना ही कायकारी है।

मुक्तिलाभ होनेपर यह जीव जिस क्षेत्रमें मुक्तिलाभ करता है वही अवस्थित रहता है या क्षेत्रान्तरमें गमन कर जाता है? यदि क्षेत्रान्तरमें गमन करके जाता है तो वह क्षेत्र कौनसा है जहाँ जाकर यह अवस्थित रहता है? साथ ही वही इसका गमन क्यों होता है? 'मुक्त होनेके बाद भी यदि गमन होता है तो नियत क्षेत्र तक ही गमन होनेका कारण क्या है? इत्यादि अनेक प्रश्न हैं जिनका समाधान ५ से लेकर ८वें तकके सूत्रोंमें किया गया है।

प्रयोजनीय बात यहाँ यह कहनी है कि सातवें सूत्रमें 'तथागतपरिणामात्' पद द्वारा तो मुक्त जीवकी स्वभाव ऊर्ध्व गतिका निर्देश किया गया है और ८वें सूत्र द्वारा उसके बाह्य साधनका उल्लेख किया गया है।

यहाँ पर कुछ विद्वान् यह शंका किया करते हैं कि मुक्त जीवका उपादान तो लोकान्तरके ऊपर जानेका भी है, पर आगे धर्मास्तिकायका अभाव होनेसे लोकान्तसे ऊपर उसका गमन नहीं होता। किन्तु

उनका इस विषयमें यह वक्तव्य तथ्यकी अनभिज्ञताको ही सूचित करता है। उक्त शंकाका समाधान यह है—

(१) बाह्य और आन्तर उपधिकी समप्रतामे कार्य होता है यह नियम है। इसके अनुसार जिस समय जो कार्य होता है उसके अनुरूप ही द्रव्यपर्याय योग्यता (उपादान कारणता) होती है। न न्यून और न अधिक। तथा बाह्य निमित्त भी उसके अनुकूल ही होते हैं। उनका उस समय होना अवश्यमावी है। वह न हो तो उपादानके रहते हुए भी कार्य नहीं होता ऐसा नहीं है, क्योंकि जिस प्रकार विवक्षित कार्यकी अपने उपादानके साथ उस समय आन्तर व्याप्ति नियमसे होती है उसी प्रकार उस समय उसकी बाह्य साधनोंके साथ बाह्य व्याप्तिका होना भी अवश्यमावी है। तभी इनकी विवक्षित कार्यके साथ काल प्रत्यासक्ति बन सकती है। इससे सिद्ध है कि मुक्त जीवका लोकान्तके ऊपर गमनाभाव वास्तवमें तो वैसा उपादान न होनेसे नहीं होता। धर्मास्तिकायका अभाव होनेसे नहीं होता यह मात्र व्यवहार वचन है जो मुक्त जीव अपने उपादानके अनुसार कहाँ तक जाता है इस तथ्यको सूचित करता है। सर्वत्र व्यवहार और निरवच्यका ऐसा ही योग होता है।

(२) मुक्त जीव ऊर्ध्वगति स्वभाव है इस कथनका यह आशय नहीं कि वह निरन्तर ऊपर ही ऊपर गमन करता रहे। किन्तु इस कथनका यह आशय है कि वह तिर्यक् रूपसे अन्य दिशाओंकी ओर गमन न कर लोकान्त तक ऊर्ध्व ही गमन करता है। तत्त्वार्थबालिकमें 'धर्मास्तिकायाभावात्' इस सूत्रकी उत्पत्तिकामे बतलाया है कि—'मुक्तस्योर्ध्वमेव गमन न दिगन्तरगमनमित्ययं स्वभावः नोर्ध्वगमनमेवेति।' 'मुक्त जीवका ऊपरकी ओर ही गमन होता है, अन्य दिशाओंको लक्ष्य कर गमन नहीं होता यह स्वभाव है, उत्तरोत्तर ऊपर-ऊपर गमन होता रहे यह स्वभाव नहीं है।' सो इस वचनसे भी उक्त तथ्यकी ही पुष्टि होती है।

(३) मुक्त जीवकी एक ऊर्ध्वगति होती है जो स्वाभाविकी होनेसे स्वप्रत्यय होती है। साथ ही लोकान्तमें उसकी अवस्थिति भी स्वाभाविकी होनेसे स्वप्रत्यय होती है इसलिए उसपर यह व्यवहार कथमपि लागू नहीं पड़ता कि लोकान्तसे और आगे धर्मास्तिकायका अभाव होनेसे उसे वहाँ बलात् रुकना पड़ता है। किन्तु अपने उपादानके अनुसार मुक्तजीव लोकान्त तक ऊपरकी ओर ऋजुगतिसे स्वयं गमन करता है और लोकान्तमें स्वयं अवस्थित हो जाता है। व्यवहारनयमें लोकालोकके विभागका कारण धर्मास्तिकाय और अधर्मास्तिकायको बतलाया गया है उसीको ध्यानमें रखकर सूत्रकारने यह वचन कहा है कि आगे धर्मास्तिकाय न होनेसे मुक्तजीव लोकान्तसे और ऊपर नहीं जाता। परमायसे देखा जाय तो षट् द्रव्यमयी यह लोक स्वभावसे रचित है, अतएव अनादि-निघन है, इसलिए जिस प्रकार मानुषोत्तर पर्वतके परभागमें मनुष्यका स्वभावसे गमन नहीं होता उसी प्रकार एक मुक्त जीव ही क्या किसी भी द्रव्यका लोककी मर्यादाके बाहर स्वभावसे गमन नहीं होता।

(४) जैसे कोई परमाणु एक प्रदेश तक गमन कर स्वयं रुक जाता है। कोई परमाणु दो या दो से अधिक प्रदेशों तक गमन कर स्वयं रुक जाता है। आगे धर्मास्तिकाय होने पर भी एक या एकसे अधिक प्रदेशोंतक गमन करनेवाले परमाणुको वह बलात् गमन नहीं कराता। वैसे ही मुक्त जीव अपने ऊर्ध्वगति स्वभावका उल्लुष्ट विषाक लोकान्त तक जानेका होनेके कारण वहाँ तक जाकर वह स्वयं रुक जाता है ऐसा यहाँ परमायसे समझना चाहिए। 'धर्मास्तिकायाभावात्' यह व्यवहार वचन है जो इस तथ्यको सूचित करता है कि इससे और ऊपर गमन करनेकी जीवमें उपादान शक्ति ही नहीं है।

यहाँ सूत्रकारने ७वें और ८वें सूत्रमें जितने हेतु और उदाहरण दिए हैं उन द्वारा मुक्त जीवका एकमात्र ऊर्ध्वगति स्वभाव ही सिद्ध किया गया है ऐसा यहाँ समझना चाहिए। ९वें सूत्रमें ऐसे १२ अनुयोगोंका निर्देश किया गया है जिनके माध्यमसे मुक्त होनेवाले जीवोंके विषयमें अनेक उपयोगी सूचनाओंका परिज्ञान हो जाता है। उनमें एक चारित्र्य विषयक अनुयोग है। प्रश्न है कि किस चारित्र्यसे सिद्ध होती है? उसका समाधान करते हुए एक उत्तर यह दिया गया है कि नाम रहित चारित्र्यसे सिद्ध होती है। इस पर कितने ही मनीषी ऐसा विचार रखते हैं कि सिद्धोंमें कोई चारित्र्य नहीं होता। किन्तु इसी तत्त्वार्थसूत्रमें जीवके जो नौ क्षायिक भाव परिगणित किए गये हैं उनमें एक क्षायिक चारित्र्य भी है। और ऐसा नियम है कि जितने भी क्षायिक भाव उत्पन्न होते हैं वे सब परनिरोध भाव होनेसे प्रतिपक्षी द्रव्यभाव कर्मोंका क्षय होनेपर एकमात्र स्वभावके आरम्भनसे ही उत्पन्न होते हैं, अतः वे सिद्ध पर्यायके समान अविनाशी होते हैं। अतः सिद्धोंमें केवल ज्ञान आदिके समान स्वरूप स्थिति अर्थात् स्वसमय प्रवृत्तिरूप अनिचन सहज चारित्र्य जानना चाहिए। उसकी कोई संज्ञा नहीं है, इसलिए उनमें उसका अभाव स्थापित करना उचित नहीं है। लोकमें एक यह बात भी प्रचारितकी जाती है कि कालमें इस क्षेत्रसे कोई मुक्त नहीं होता सो यह बात भी ठीक नहीं है क्योंकि मुक्ति प्रायिके लिए न तो कोई काल ही बाधक है और न मनुष्य लोक सम्बन्धी कोई क्षेत्र ही बाधक है। इतना अवश्य है कि चौथे काल और उत्सर्पिणीके तीसरे काल सम्बन्धी इन भरत क्षेत्रमें ऐसे मनुष्य भी जन्म लेते हैं जो चरम क्षरीरी होते हैं यह सहज नियम है। इस क्षेत्र सम्बन्धी प्रायः अवसर्पिणीके चौथे कालमें और उत्सर्पिणीके तीसरे कालमें ही ऐसे मनुष्य जन्म लेते हैं जो चरम क्षरीरी होते हैं यह प्राकृतिक नियम है। अतः इस क्षेत्र और इस कालको दोगी बतलाकर मोक्षमार्गके अनुरूप उद्यम न करना योग्य नहीं है ऐसा यहाँ समझना चाहिए।

इस प्रकार तत्त्वार्थसूत्रमें किन विषयोंका निर्देश किया गया है इसका संक्षेपमें विचार किया।

वृत्ति, भाष्य और टीका ग्रन्थ

१. सर्वार्थसिद्धि

दिगम्बर परम्परामें सूत्र शैलीमें लिपिबद्ध हुई तत्त्वार्थसूत्र और परीक्षामुक्त ये दो ऐसी मौलिक रचनाएँ हैं जिनपर अनेक वृत्ति भाष्य और टीका ग्रन्थ लिखे गये हैं। वर्तमान कालमें उपलब्ध 'सर्वार्थसिद्धि' यह तत्त्वार्थसूत्र पर लिखा गया सबसे पहला वृत्ति ग्रन्थ है। यह स्वनामधेय आचार्य पूज्यपादकी अमर कृति है। यह पाणिनि व्याकरण पर लिखे गये पातञ्जल भाष्यको शैलीमें लिखा गया है। यदि किसीको शान्त रस गमित साहित्यके पढ़नेका आनन्द लेना हो तो उसे इस ग्रन्थका अवश्य ही स्वाध्याय करना चाहिए। आचार्य पूज्यपादके सामने इस वृत्ति ग्रन्थकी रचना करते समय षट्षण्डागम ६भूति बहुविध प्राचीन साहित्य उपस्थित था। उन्होंने इस समग्र साहित्यका यथास्थान बहुविध उपयोग किया है^१। साथ ही उनके इस वृत्ति ग्रन्थके अवलोकनसे यह भी मालूम पड़ता है कि इसकी रचनाके पूर्व तत्त्वार्थसूत्र पर (टीकाटिप्पणीरूप) और भी अनेक रचनाएँ लिपिबद्ध हो चुकी थी^२। वैसे वर्तमान में उपलब्ध यह सर्वप्रथम रचना है। श्वेताम्बर परम्परामान्य तत्त्वार्थाधिगमभाष्य इसके बादकी रचना है। सर्वार्थसिद्धिके अवलोकनसे इस बातका तो पता लगता है कि इसके पूर्व श्वेताम्बर आगम साहित्य रचा जा चुका था^३, परन्तु तत्त्वार्थाधिगमभाष्य लिखा जा चुका था

१. देसो, प्रस्तावना, सर्वार्थसिद्धि, पृ० ४६ आदि।

२. देसो, प्रस्तावना, सर्वार्थसिद्धि, पृ० ४२।

३. देसो, अ० ७ सु० १३।

इसका यत्किञ्चित् भी पता नहीं लगता । इतना अवश्य है कि भट्टाकलंकदेवके तत्त्वाथवातिकमें ऐसे उल्लेख अवश्य ही उपलब्ध होते हैं जो इस तथ्यके साक्षी हैं कि तत्त्वार्याधिगमभाष्य उनके पूर्वकी रचना है । इसलिए सुनिश्चित रूपसे यह माना जा सकता है कि वाचक उमास्वानिका तत्त्वार्याधिगम भाष्य इन दोनों आचार्यायोंके मध्य कालमें किसी समय लिपिबद्ध हुआ है ।^१

सर्वार्थसिद्धि वृत्तिकी यह विशेषता है कि उसमें प्रत्येक सूत्रके सब पदोंकी व्याख्या नपे-सुले शब्दोंमें सांगोपांग की गई है । यदि किसी सूत्रके विविध पदोंमें लिंगभेद और वचनभेद है तो उसका भी स्पष्टीकरण किया गया है^२ । यदि किसी सूत्रमें आगमका वैमत्य होनेका सन्देह प्रतीत हुआ तो उसकी सन्धि बिठलाई गई है^३ और यदि किसी सूत्रमें एकसे अधिक बार 'च' शब्दकी^४ तथा कहीं 'तु' आदि शब्दका^५ प्रयोग किया गया है तो उनकी उपयोगिता पर भी प्रकाश डाला गया है । तात्पर्य यह है कि यह रचना इतनी सुन्दर और सर्वांगपूर्ण बन पड़ी है कि समग्र जैन बाइब्लमें उस शैलीमें लिखे गये दूसरे वृत्ति, भाष्य या टीका ग्रन्थका उपलब्ध होना दुर्लभ है । यह वि० सं० की पाँचवीं शताब्दिके उत्तरार्धसे लेकर छठी शताब्दिके पूर्वार्धमें इस बीच किसी समय लिपिबद्ध हुई है । अनेक निर्विवाद प्रमाणोंसे आचार्य पूज्यपादका यही वास्तव्यकाल सुनिश्चित होता है । इतना अवश्य है यह उनके द्वारा रचित जैनेन्द्र व्याकरणके बादकी रचना होनी चाहिए^६ ।

२. तत्त्वार्यवातिकभाष्य

तत्त्वार्यसूत्रके विस्तृत विवेचनके रूपमें लिखा गया तत्त्वार्यवातिकभाष्य यह दूसरी अमर कृति है । सर्वार्थसिद्धिके प्रायः सभी मौलिक वचनोंको भाष्यरूपमें स्वीकार कर इसकी रचना की गई है । इस आधारसे इसे तत्त्वार्यसूत्रके साथ सर्वार्थसिद्धिका भी विस्तृत विवेचन स्वीकार करनेमें अत्युक्ति प्रतीत नहीं होती । समग्र जैन परम्परामें भट्ट अकलंक देवकी जैसी ख्याति है उसीके अनुरूप इसका निर्माण हुआ है इसमें सन्देह नहीं । इसमें कई ऐसे नवीन विषयोंपर प्रकाश डाला गया है जिनका विशेष विवेचन सर्वार्थसिद्धिमें उपलब्ध नहीं होता । उदाहरणस्वरूप प्रथम अध्यायके ८वें सूत्रको लीजिए । इसमें अनेकान्त विषयको जिस सुन्दर अर्थगर्भ और सरल शैलीमें स्पष्ट किया गया है वह अनुपम है । इसी प्रकार दूसरे अध्यायमें ५ भावोंके प्रसंगसे सान्निपातिक भावोंका विवेचन तथा चौथे अध्यायके अन्तमें पुनः अनेकान्तका गम्भीर विवेचन इस रचनाकी अपनी विशेषता है । अनेक प्रमाणोंसे भट्ट अकलंक देवका वास्तव्य काल वि० सं० ८वीं शताब्दिका पूर्वार्ध स्वीकार किया गया है, इसलिये यह रचना उसी समयकी माननी चाहिए ।

३. तत्त्वार्यश्लोकवातिकभाष्य

तत्त्वार्यश्लोकवातिकभाष्य यह तत्त्वार्यसूत्रकी विस्तृत व्याख्याके रूपमें लिखी गई तीसरी अमर कृति है । इसके रचयिता आचार्य विद्यानन्द है । इनकी अपनी एक शैली है जो उन्हें आचार्य समन्तभद्र और भट्ट अकलंक देवकी विरासतके रूपमें प्राप्त हुई है । यही कारण है कि तत्त्वार्यश्लोकवातिकभाष्यकी समग्र रचना दार्शनिक शैलीमें हुई है । इस रचनाका आधेसे अधिक भाग प्रथम अध्यायको दिया गया है जोर शेष भागमें नौ अध्याय समाप्त किये गये हैं । उसमें भी प्रथम अध्यायके प्रथम सूत्रकी रचनाकी अपनी खास विशेषता है । सम्पददर्शनज्ञानचारित्र्य तीनों मिलकर मोक्ष-मार्ग हैं यह गामान्य वचन है । इसके विस्तृत और यथावत् स्वरूपका

१. देखो तत्त्वार्य भाष्य अ० ३ सू० १ आदि ।

२. अ० देखो, १, सू० १ आदि ।

३. देखो, अ० ४, सू० २२ ।

४. अ० २, सू० १ ।

५. देखो, अ० ४, सू० ३१ ।

६. देखो, सर्वार्थसिद्धि प्रस्तावना, पृ० ८८ ।

परिज्ञान इसमें बहुत ही विशद रूपसे कराया गया है। वर्तमान समयमें निश्चय—व्यवहारकी यथावत मर्यादाके विषयमें बड़ी सींचातानी होती रहती है। उसे दूर करनेके लिए इससे बड़ी सहायता मिलती है। विवक्षित कार्यके प्रति अन्यको निमित्त किस रूपमें स्वीकार करना चाहिए इसका स्पष्ट खुलासा करनेमें भी यह रचना बेजोड़ है। ऐसे अनेक सैद्धान्तिक और दार्शनिक प्रश्न हैं जिनका सम्यक् समाधान भी इससे किया जा सकता है। ऐतिहासिक तथ्योंके आधारपर आचार्य विद्यानन्दका वास्तव्य काल वि० सं० ८ वीं शताब्दिका उत्तरार्ध और ९ वीं शताब्दिका पूर्वार्ध निश्चित होनेसे यह रचना उसी समयकी समझनी चाहिए।

४. अन्य टीकासाहित्य

दिगम्बर परम्परामें तत्त्वार्थसूत्रका बिस्तृत और सांगोपांग विवेचन करनेवाली ये तीन रचनाएँ मुख्य हैं। इनके अतिरिक्त तत्त्वार्थवृत्ति आदि और भी अनेक प्रकाशित और अप्रकाशित रचनाएँ हैं। हिन्दी, मराठी और गुजराती आदि अन्य अनेक भाषाओंमें भी तत्त्वार्थसूत्रपर छोटे-बड़े अनेक विवेचन लिखे जा चुके हैं। यदि तत्त्वार्थसूत्रपर विविध भाषाओंमें लिखे गये सब विवेचनोंकी सूची तैयारकी जाय तो उसकी संख्या सौ से अधिक हो जायगी। इसलिए उन सबपर यहाँ न तो पृथक् रूपसे प्रकाश ही डाला गया है और न बँसी सूची ही दी गई है।

श्वेताम्बर परम्परा

दिगम्बर परम्परामें तत्त्वार्थसूत्रका क्या स्थान है यहाँ तक इसका विचार किया। आगे संक्षेपमें श्वेताम्बर परम्परामें तत्त्वार्थसूत्रको किस रूपमें स्वीकार किया है इसका उल्लेख कर लेना इष्ट प्रतीत होता है।

आचार्य गृद्धपिण्ड आचार्य कुन्दकुन्दके पट्टधर शिष्य थे। उन्होंने किसी भव्य जीवके अनुरोधपर तत्त्वार्थसूत्रकी रचना की है। वर्तमानमें उपलब्ध सर्वार्थसिद्धि यह उसकी प्रथम वृत्ति है। सर्वार्थसिद्धिके रचियता आचार्य पूज्यपादका लगभग बही समय है जब श्वेताम्बर परम्परामें देवधिगणिकी अध्यक्षतामें श्वेताम्बर आगमोका संकलन हुआ था। किन्तु उससे साहित्यिक क्षुधाकी निवृत्ति होती हुई न देखकर श्वेताम्बर परम्पराका ध्यान दिगम्बर परम्पराके साहित्य की ओर गया। उसीके फलस्वरूप ७वीं ८वीं शताब्दिके मध्य किसी समय उमास्वार्ति वाचकने तत्त्वार्थसूत्रमें परिवर्तन कर भाष्यसहित तत्त्वार्थाधिगमकी रचना की। उनका यह संग्रह ग्रन्थ है इसका उल्लेख उन्होंने स्वयं स्वरचित एक कारिकामें किया है। वे लिखते हैं—

तत्त्वार्थाधिगमार्थं बह्वर्थं संग्रहं लघुपुन्यम् ।

वक्ष्यामि शिष्यहितमिममहृद्वचनैकदेशस्य ॥२२॥

इससे यह बिल्कुल स्पष्ट हो जाता है कि वाचक उमास्वार्तिकी यह स्वतन्त्र रचना नहीं है। किन्तु अन्य द्वारा रचित रचनाओंके आधारसे इसका संकलन किया गया है। इनके स्वनिर्मित भाष्यमें कुछ ऐसे ६व्य भी उपलब्ध होते हैं जिनसे विदित होता है कि तत्त्वार्थाधिगम और उसके भाष्यको लिपिबद्ध करते समय इनके सामने तत्त्वार्थसूत्र और उसकी सर्वार्थसिद्धिवृत्ति उनके सामने रही है।^१ उत्तर कालीन स्तुतिस्तोत्रोंमें स्तुतिकारों द्वारा गुणानुवाद आदिमें अपनी असमर्थता व्यक्त करनेके लिए जंसी कविता लिपिबद्धकी गई उसका

१. वैश्वो, सर्वार्थसिद्धि प्रस्तावना ४४-४५ आदि।

४४२ : सिद्धान्ताचार्य पं० फूलचन्द्र शास्त्री अभिनन्दन-ग्रन्थ

पदानुसरण इन्होंने स्वरचित कारिकाओंमें बहुलतासे किया है। इससे भी ऐसा प्रतीत होता है कि इनकी यह रचना ७वीं ८वीं शताब्दिसे बहुत पहलेकी नहीं होनी चाहिए। उदाहरण देखिए।

व्योम्नीन्दु चिक्कमिषेन्मेरुगिर्णि पाणिना चिकम्पयेत् ।
गत्यानिर्ल जिगीषेच्चरमसमुद्रं पिपासेच्च ॥

इन्होंने अपनी रचनामें यह भी बतलाया है कि जिस जिनवचन महोदधिपर अनेक भाष्य लिखे गये उसको पार करनेमें कौन समर्थ है। यह तो मुनिश्चित है कि श्वेताम्बर आगम साहित्यपर जो भाष्य लिखे गये वे सब सातवीं शताब्दिके पूर्वके नहीं हैं। अतः यह स्वयं उन्हीके शब्दोंसे स्पष्ट हो जाता है कि तत्त्वार्थाधिगम ग्रन्थ सूत्रपाठ और भाष्य ये दोनों श्वेताम्बर आगमोंपर लिखे गये भाष्योंके पूर्वकी रचनाएँ नहीं हैं।

यह श्वेताम्बर परम्परामान्य तत्त्वार्थाधिगमसूत्र और उसके भाष्यकी स्थिति है। इनके ऊपर हरिभद्र और सिद्धसेनगणिकी विस्तृत टीकाएँ उपलब्ध होती हैं। ये दोनों टीकाकार भट्ट अकलक देवके कुछ काल बाद हुए प्रतीत होते हैं, क्योंकि इनकी टीकाओंमें ऐसे अनेक उल्लेख पाये जाते हैं जो तत्त्वार्थवातिकभाष्यके आभारी हैं। इनके बाद ऐसी छोटी बड़ी और भी अनेक टीकाएँ समय-समयपर लिखी गई हैं जिनपर विशेष उद्घापोह प्रज्ञाचन्द्र पं० मुखलालजीने तत्त्वार्थसूत्रके विवेचनमें किया है।



समयसारकलशकी टीकाएँ

राजस्थानके जिन प्रमुख विद्वानोंने आत्म-साधनाके अनुरूप साहित्य आराधनाको अपना जीवन अर्पित किया है उनमें कबिबर राजमल्लजीका नाम विशेष रूपसे उल्लेखनीय है। इनका प्रमुख निवासस्थान डूंडाहट्ट प्रदेश और मातृभाषा हूँडारी रही है। संस्कृत और प्राकृत भाषाके भी ये उच्चकोटिके विद्वान् थे। सरल बोध-गम्य भाषामें कविता करना इनका सहज गुण था। इन द्वारा रचित साहित्यके अवलोकन करनेसे बिदित होता है कि ये स्वयंको इस गुणके कारण 'कवि' पद द्वारा संबोधित करना अधिक पसन्द करते थे। कबिबर बनारसी-दासजीने इन्हें 'पाँडे' पद द्वारा भी सम्बोधित किया है। जान पड़ता है कि मट्टारकोके कृपापात्र होनेके कारण ये या तो गृहस्थाचार्य विद्वान् थे, क्योंकि आगराके आसपास क्रियाकाण्ड करनेवाले व्यक्तिको आज भी 'पाँडे' कहा जाता है। या फिर अध्ययन अध्यापन और उपदेश देना ही इनका मुख्य कार्य था। जो कुछ भी हो, ये अपने समयके मेधावी विद्वान् कवि।

जान पड़ता है कि इनका स्थायी कार्य क्षेत्र वीराट नगरका पार्श्वनाथ जिनालय रहा है। साथ ही कुछ ऐसे भी तथ्य उपलब्ध हुए हैं जो इस बातके साक्षी हैं कि ये बीच-बीचमें आगरा मयुरा और नागौर आदि नगरोंसे भी न केवल अपना सम्पर्क बनाये हुये थे बल्कि उन नगरोंमें भी आते-जाते रहते थे। इसमें संदेह नहीं कि ये अति ही उदारवाशय परोपकारी विद्वान् कवि थे। आत्म-कल्याणके साथ इनके चित्तमें जनकल्याणकी भावना मतस जागृत रहती थी। एक ओर विद्युद्धतर परिणाम और दूसरी ओर समीचीन सर्वोपकारिणी बुद्धि इन दो गुणोंका सुमेल इनके बौद्धिक जीवनकी सर्वोपरि विशेषता थी। साहित्यिक जगतमें यही इनकी सफलताका बीज है।

ये व्याकरण, छन्दशास्त्र, स्याद्वाद विद्या आदि सभी विद्याओंमें पारंगत थे। स्याद्वाद और अध्यात्मका तो इन्होंने तलस्पर्शा गहन परिशीलन किया था। भगवान् कुन्दकुन्द-रचित समयसार और प्रबचनसार प्रभृति प्रमुख ग्रन्थ इन्हें कण्ठस्थ थे। इन ग्रन्थोंमें प्रतिपादित अध्यात्मतत्त्वके आधारसे जनमानसका निर्माण हो इस सद्भिप्रायसे प्रेरित होकर इन्होंने मारवाड़ और मेवाड़ प्रदेशको अपना प्रमुख कार्य क्षेत्र बनाया था। जहाँ भी ये जाते, सर्वत्र इनका सोलसाह स्वागत होता था। उत्तरकालमें अध्यात्मके चतुर्मुखी प्रचारमें इनकी साहित्यिक व अन्य प्रकारकी सेवाएँ विशेष कारगर सिद्ध हुईं।

कबिबर बनारसीदासजी वि० १७ वीं शताब्दीके प्रमुख विद्वान् हैं। जान पड़ता है कि कबिबर राज-मल्लजीने उनसे कुछ ही काल पूर्व इस बसुधाको अलंकृत किया होगा। अध्यात्मगंगाको प्रवाहित करनेवाले इन दोनों मनीषियोंका साक्षात्कार हुआ है ऐसा तो नहीं जान पड़ता, किन्तु इन द्वारा रचित जम्बूस्वामीचरित और कबिबर बनारसीदासजीकी प्रमुख कृति अर्द्ध कथानकके अवलोकनसे यह अवश्य ही ज्ञात होता है कि इनके इष्ट शीला समाप्त करनेके पूर्व ही कबिबर बनारसीदासजीका जन्म हो चुका था।

रचनाएँ

इनकी प्रतिभा बहुमुखी थी इसका संकेत हम पूर्वमें ही कर आये हैं। परिणामस्वरूप इन्होंने जिन ग्रन्थोंका प्रणयन किया या टीकाएँ लिखीं वे महत्वपूर्ण हैं। उनका पूरा बिबरण तो हमें प्राप्त नहीं, फिर भी

इन द्वारा रचित साहित्यमें जो संकेत मिलते हैं उनके अनुसार इन्होंने इन ग्रन्थोंकी रचना की होगी ऐसा ज्ञात होता है। विवरण इस प्रकार है :—

१. जम्बूस्वामीचरित, २. पिगल ग्रन्थ—छन्दोविद्या, ३. लाटीसंहिता, ४. अध्यात्मकमल-मार्तण्ड, ५. तत्त्वार्थसूत्र टीका, ६. समयसार कलश बालबोध टीका और ७. पंचाध्यायी। ये उनकी प्रमुख रचनाएँ या टीका ग्रन्थ हैं। यहाँ जो क्रम दिया गया है, संभवतः इसी क्रमसे इन्होंने जनकल्याणहेतु ये रचनाएँ लिख पढ़ की होंगी। संक्षिप्त परिचय इस प्रकार है :—

१. कविवर अपने जीवनकालमें अनेक बार मथुरा गये थे। जब ये प्रथमबार मथुरा गये तब तक इनकी विद्वत्ताके साथ कवित्वशक्ति पर्याप्त प्रकाशमें आ गई थी। अतएव वहाँ की एक सभामें इनसे जम्बू-स्वामीचरितके लिपिबद्ध करनेकी प्रार्थना की गई। इस ग्रन्थके रचे जानेका यह संक्षिप्त इतिहास है। यह ग्रन्थ वि० सं० १६३३ के प्रारम्भके प्रथम पक्षमें लिखकर पूर्ण हुआ है। इस ग्रन्थकी रचना करानेमें भटानियाकोल (अलीगढ़) निवासी गरीगोत्री अप्रवाल टोडर साहू प्रमुख निमित्त हैं। ये वहाँ टोडर साहू हैं जिन्होंने अपने जीवन कालमें मथुराके जैनस्तूपोंका जीर्णोद्धार कराया था। इनका राजपुत्रोंके साथ अतिनिकटका संबंध (परिचय) था। उनमें कृष्णामंगल चौधरी और गढमल्ल साहू मुख्य थे।

इसके बाद पर्यटन करते हुए कविवर कुछ कालके लिये नागौर भी गये थे वहाँ इनका मंपर्क श्रीमाल-शाही राजा भारमल्लसे हुआ। ये अपने कालके वैभवाशाली प्रमुख राजपुरुष थे। इन्हींकी मत्प्रेरणा पाकर कविवरने पिगल ग्रन्थ—छन्दोविद्या ग्रन्थका निर्माण किया था। यह ग्रन्थ प्राकृत, संस्कृत, अपभ्रंश और तत्कालीन हिन्दीका सम्मिलित नमूना है।

३. तीसरा ग्रन्थ लाटीसंहिता है। मुख्य रूपसे इसका प्रतिपाद्य विषय श्रावकाचार है। जैसा कि मैं पूर्वमें निर्देश कर आया हूँ कि ये भट्टारक परम्पराके प्रमुख विद्वान् थे। यही कारण है कि इसमें भट्टारकों द्वारा प्रचारित परम्पराके अनुरूप श्रावकाचारका विवेचन प्रमुख रूपसे हुआ है। २८ मूलगुणोंमें जो षडावश्यक कर्म हैं, पूर्वकालमें ब्रती श्रावकोंके लिये वे ही षडावश्यक कर्म देशव्रतके रूपमें स्वीकृत थे। उनमें दूसरे कर्मका नाम चतुर्विंशतिस्तव और तीसरा कर्म वन्दना है। वर्तमान कालमें जो दर्शन-पूजनविधि प्रचलित हैं, यह उन्हीं दो आवश्यक कर्मोंका रूपान्तर है। मूलाचारमें वन्दनाके लौकिक और लोकोत्तर ये दो भेद दृष्टिगोचर होते हैं। उनमेंसे लोकोत्तर वन्दनाको कर्मक्षपणका हेतु बतलाया गया है। स्पष्ट है कि लौकिक वन्दना मात्र पुण्य बन्धका हेतु है। इन तथ्यों पर दृष्टिपाठ करनेसे विदित होता है कि पूर्वकालमें ऐसी ही लौकिक विधि प्रचलित थी जिसका लोकोत्तर विधिके साथ मुमेल था। इस समय उसमें जो विशेष फेरफार दृष्टिगोचर होता है वह भट्टारकीय युगकी देन है। लाटीसंहिताकी रचना वैराटनगरके श्री दि० जैन पादर्वनाथ मंदिरमें बँठकर की गई थी। रचनाकाल वि० सं० १६४१ है। इसकी रचना करानेमें साहू कामन और उनके बंधका प्रमुख हाथ रहा है।

४. चौथा ग्रन्थ अध्यात्मकमलमार्तण्ड है। यह भी कविवरकी रचना मानी जाती है। इसकी रचना अन्य किसी व्यक्तिके निमित्तसे न होकर स्वसंबित्तिको प्रकाशित करनेके अभिप्रायसे की गई है। यही कारण है कि इसमें कविवरने न तो किसी व्यक्ति विशेषका उल्लेख किया है और न अपने सम्बन्धमें ही कुल लिखा है। इसके स्वाध्यायसे विदित होता है कि इसकी रचनाके काल तक कविवरने अध्यात्ममें पर्याप्त निपुणता प्राप्त कर ली थी। यह इसीसे स्पष्ट है कि वे इसके दूसरे अध्यायका प्रारम्भ करते हुए यह स्पष्ट संकेत करते हैं कि पुण्य और पापका आरम्भ और बन्ध तत्त्वमें अन्तर्भाव होनेके कारण इन दो तत्त्वोंका अलगसे विवेचन नहीं

किया है। विषय प्रतिपादनकी दृष्टिसे जो प्रौढ़ता पंचाध्यायीमें दृष्टिगोचर होती है उसकी इसमें एक प्रकारसे न्यूनता ही कही जायेगी। आश्चर्य नहीं कि यह ग्रन्थ अध्यात्मप्रवेशकी पूर्वपीठिकाके रूपमें लिखा गया हो। अस्तु,

५ से ७ जान पड़ता है कि कविवरने पूर्वोक्त चार ग्रन्थोंके सिवाय तत्त्वार्थसूत्र और समयसारकलशकी टीकाएँ लिखनेके बाद पंचाध्यायीकी रचनाकी होगी। समयसार-कलशकी टीकाका परिचय तो हम आगे कराने वाले हैं, किन्तु तत्त्वार्थसूत्र टीका हमारे देखनेमें नहीं आई, इसलिये वह कितनी अर्थगर्भ है यह लिखना कठिन है। रहा पंचाध्यायी ग्रन्थराज सो इसमें संदेह नहीं कि अपने कालकी संस्कृत रचनाओंमें विषय प्रतिपादन और शैली इन दोनों दृष्टियोंसे यह ग्रन्थ सर्वोत्कृष्ट रचना है। इसे तो समाजका दुर्भाग्य ही कहना चाहिये कि कवि-वरके द्वारा ग्रन्थके प्रारम्भमेंकी गई प्रतिज्ञाके अनुसार पाँच अध्यायोंमें पूरा किया जानेवाला यह ग्रन्थराज केवल डेढ़ अध्याय मात्र लिखा जा सका। इसे भगवान् कुन्दकुन्द और आचार्य अमृतचन्द्रकी रचनाओंका अविकल दोहन कहना अधिक उपयुक्त है। कविवरने हममें जिस विषयको स्पर्श किया है उसकी आत्माको स्वच्छ दर्पणके समान खोलकर रख दिया है। इसमें प्रतिपादित अध्यात्मनयो और सम्यत्वकी प्ररूपणामें जो अद्भुत विशेषता दृष्टिगोचर होती है उसने ग्रन्थराजकी महिमाको अत्यधिक बढ़ा दिया है इसमें संदेह नहीं।

श्री समयसार परमागम

कविवर और उनकी रचनाओंके सम्बन्धमें इतना लिखनेके बाद समयसारकलश बालबोध टीकाका प्रकृतमें विशेष विचार करना है। यह कविवरकी अध्यात्मरससे ओतप्रोत तत्त्वम्बन्धी समस्त विषयोंपर सांगो-पांग तथा विशद प्रकाश डालनेवाली अपने कालकी कितनी सरल, सरस और अनुपम रचना है यह आगे विषे जानेवाले उसके परिचयसे भलीभाँति सुस्पष्ट हो जायगा।

इसमें अणुमात्र भी संदेह नहीं कि श्रीसमयसार परमागम एक ऐसे आत्मज्ञानी महात्माकी वाणीका सुखद प्रसाद है जिनका आत्मा आत्मानुभूति स्वरूप निश्चय सम्प्रदर्शनसे सुवासित था, जो अपने जीवनकालमें ही निरन्तर पुनः पुनः अप्रमत्त भावको प्राप्त कर ध्यान ध्याता और ध्येयके विकल्पमें रहित परम समाधि रूप आत्मीक सुखका रसास्वादन करते रहते थे जिन्हें अरिहन्त भट्टारक भगवान् महावीरकी वाणीका सारभूत रहस्य गुरु परम्परासे भले प्रकार अवगत था, जिन्होंने अपने वर्तमान जीवनकालमें ही पूर्वमहाविदेहस्थित भगवान् सीमंघर स्वामीके साक्षात् दर्शनके साथ उनकी दिव्यध्वनिकों आत्मसात् किया था तथा अप्रमत्त भावसे प्रमत्तभावमें आनेपर जिनका शीतल और विवेकी चित्त करुणाभावसे ओतप्रोत होनेके कारण संसारी प्राणियोंके परमार्थ स्वरूप हितसाधनमें निरन्तर सन्नद्ध रहता था। आचार्यवर्ष्यने श्रीसमयसार परमागममें अनादि मिथ्यात्वसे प्लावित चित्तवाले मिथ्यादृष्टियोंके गृहीत और अगृहीत मिथ्यात्वको छुड़ानेके सदभिप्रायवश इव्यक्रम, भावकर्म और मोककर्मसे भिन्न एकत्वस्वरूप जिस आत्माके दर्शन करायें हैं और उसकी प्राप्तिका मार्ग सुस्पष्ट किया है वह पूरे जैनशासकका सार है। जिसके प्राप्त होने पर सिद्धस्वरूप आत्माकी साक्षात् प्राप्ति है।

आत्मख्याति वृत्ति

इस प्रकार हम देखते हैं कि जिस प्रकार साररूप अपूर्व प्रमेयको सुस्पष्ट करनेवाला यह ग्रन्थराज है उसी प्रकार इसके हार्दिको सरल, भावमयी और मुमधुर किन्तु सुस्पष्ट रचना द्वारा प्रकाशित करनेवाली तथा बुधजनों द्वारा स्मरणीय आचार्यवर्ष्य अमृतचन्द्रकी आत्मख्याति वृत्ति है। यदि इसे वृत्ति न कहकर नय

नय विशेषसे श्रीसमयसार परमागमके स्वरूपको प्रकाशित करनेवाला उसका आत्मभूत लक्षण कहा जाये तो कोई अत्युक्ति न होगी। श्रीसमयसार परमागमकी यह वृत्ति किस प्रयोजनसे निबद्धकी गई है इस तथ्यको स्पष्ट करते हुए आचार्य अमृतचन्द्र तीसरे कलशमे स्वयं लिखते हैं कि इस द्वारा शुद्धचिन्मात्र मूर्तिस्वरूप मेरे अनुभवरूप परिणतिकी परमविशुद्धि अर्थात् रागादि बिभाव परिणति रहित उत्कृष्ट निर्मलता होओ। स्पष्ट है कि उन द्वारा स्वयं आत्मख्याति वृत्तिके विषयमे ऐसा भाव व्यक्त करना उभी तथ्यको सूचित करता है जिसका हम पूर्वमे निर्देश कर आये हैं। वस्तुतः आत्मख्यातिवृत्तिका प्रतिपाद्य विषय श्रीसमयसार परमागममे प्रतिपादित रहस्यको सुस्पष्ट करना है। इसलिये श्रीसमयसार परमागम और आत्मख्यातिवृत्तिमे प्रतिपाद्य-प्रतिपादक सम्बन्ध होनेके कारण आत्मख्यातिवृत्ति द्वारा श्रीसमयसार परमागमका आत्मा ही सुस्पष्ट किया गया है। इस लिये नय विशेषसे इसे श्रीसमयसार परमागमका आत्मभूत लक्षण कहना उचित ही है। इसकी रचनाकी अपनी मौलिक विशेषता है। जहाँ यह श्रीसमयसार परमागमकी प्रत्येक गाथाके वृत्तम अध्यात्म विषयको एक-कोलीभावसे आत्मसात् करनेमे दक्ष है वहाँ यह बीच-बीचमे प्रतिपादित श्री जिनमन्दिरके कलशस्वरूप कलशों द्वारा विषयको साररूपमे प्रस्तुत करनेकी क्षमता रखती है। कलशकाव्योंकी रचना आसन्न भव्य जीवोंके हृदय-रूपी कुमुदको विकसित करनेवाली चन्द्रिकाके समान इसी मनोहारिणी शैलीका सुपरिणाम है। यह अमृतका निर्झर है और इसे निर्झरित करनेवाले चन्द्रोपम आचार्य अमृतचन्द्र हैं। लोकमे जो अमरता प्रदान करनेवाले अमृतकी प्रसिद्धि है, जान पडता है कि अमृतके निर्झर स्वरूप इस आत्मख्यातिवृत्तिसे प्राप्त होनेवाली अमरताको दृष्टिमे रखकर ही उक्त ख्यातिने लोकमे प्रसिद्धि पाई है। धन्य है वे भगवान् कुन्दकुन्द, जिन्होंने समय परमागमका दोहन कर श्रीसमयसार परमागम द्वारा पूरे जिनशासनका दर्शन कराया। और धन्य है वे आचार्य अमृतचन्द्र, जिन्होंने आत्मख्यातिवृत्तिकी रचना कर पूरे जिनशासनके दर्शन करनेमे अपूर्व योगदान प्रदान किया।

समयसारकलश बालबोध टीका

ऐसे है ये दोनों श्री समयसार परमागम और उसके हार्दको सुस्पष्ट करनेवाली आत्मख्यातिवृत्ति। यह अपूर्व योग है कि कविवर राजमल्लजीने परोपदेशपूर्वक या तदनु रूप पूर्व संस्कारवश निगमते: उनके हार्दको हृदयंगम करके अपने जीवनकालमे प्राप्त विद्वन्ताका सद्बुपयोग साररूपसे निबद्ध कलशोंकी बालबोध टीकाको लिपिबद्ध करनेमें किया। यह टीका भोजमार्गके अनुरूप अपने स्वरूपको स्वयं प्रकाशित करती है, इसलिए तो प्रमाण है ही। साथ ही यह जिनागम, गुरु-उपदेश, युक्ति और स्वानुभव प्रत्यक्षको प्रमाण कर लिखी गई है, इसलिए भी प्रमाण है; क्योंकि जो स्वरूपसे प्रमाण न हो उगमे परत: प्रमाणात् नही आती ऐसा न्याय है। यद्यपि यद् बूझारी भाषामें लिखी गई है, फिर भी गद्यकाव्य सम्बन्धी शैली और पदलालित्य आदि सब विशेषताजैसे ओत-प्रोत होनेके कारण वह भव्यजनोके चित्तको आह्लाद उत्पन्न करनेमे समर्थ है। वस्तुतः इसकी रचनाशैली और पदलालित्य अपनी विशेषता है।

इसकी रचनामे कविवर सर्व प्रथम कल्पगत अनेक पदोंके समुदायरूप वाक्यको स्वीकारकर आगे उसके प्रत्येक पदका या पदगत शब्दका अर्थ स्पष्ट करते हुए उसका मथितार्थ क्या है यह लिपिबद्ध करनेके अभिप्रायसे 'भावायं इस्यो' यह लिखकर उस वाक्यमे निहित रहस्यको स्पष्ट करते हैं। टीकामें यह पद्धति प्रायः सर्वत्र अपनाई गई है। यथा—

तत् नः अयं एकः आत्मा अस्तु—तत् कहता सिंह कारण ठह्रि, नः कहता हम कहुँ अयं कहता विद्यमान छै, एकः कहता शुद्ध, आत्मा कहता चेतन पदार्थ, अस्तु कहता होउ। भावायं इस्यो—जो जोव

वस्तु जेतना लक्षण तो सहज ही छै । परि मिथ्यात्व परिणाम करि भन्थो होतो अपना स्वरूप कहु नहीं जाने छै । तिहि सहि अजानी ही कहिजे । तहि तहि इसी कही जो मिथ्या परिणामके गया थी यी ही जीव अपना स्वरूपको अनुभवनशीली होहु । कलश ६ ।

स्वभावतः खण्डान्वयरूपसे अर्थ लिखनेकी पद्धतिमें विशेषणों और तत्सम्बन्धी सन्दर्भका स्पष्टीकरण बादमें किया जाता है । ज्ञात होता है कि इसी कारण उत्तर कालमें प्रत्येक कलशके प्रकृत अर्थको 'खण्डान्वय सहित अर्थ' पद द्वारा उल्लिखित किया जाने लगा है । किन्तु इसे स्वयं कविवरने स्वीकार किया होगा ऐसा नहीं जान पड़ता, क्योंकि इस पद्धतिसे अर्थ लिखते समय जो शैली स्वीकारकी जाती है वह इस टीकामें त्रयिकलरूपसे दृष्टिगोचर नहीं होती ।

टीकामें दूसरी विशेषता अर्थ करनेकी पद्धतिसे सम्बन्ध रखती है, क्योंकि कविवरने प्रत्येक शब्दका अर्थ प्रायः शब्दानुगामिनी पद्धतिसे न करके भावानुगामिनी पद्धतिसे किया है । इससे प्रत्येक कलशमें कौन शब्द किस भावको लक्ष्यमें रखकर प्रयुक्त किया गया है इसे समझनेमें बड़ी सहायता मिलती है । इस प्रकार यह टीका प्रत्येक कलशके मात्र शब्दानुगामी अर्थको स्पष्ट करनेवाली टीका न होकर उसके रहस्यको प्रकाशित करनेवाली भावप्रवण टीका है ।

इसमें जो तीसरी विशेषता पाई जाती है वह आध्यात्मिक रहस्यको न समझनेवाले महानुभावोंको उतनी रुचिकर प्रतीत भले ही न हो पर इतने मात्रसे उसकी महत्ता कम नहीं की जा सकती । उदाहरणार्थ तीसरे कलशको लीजिये । इसमें षष्ठ्यन्त 'अनुभूतेः' पद और उसके विशेषणरूपसे प्रयुक्त हुआ पद स्त्रीलिंग होनेपर भी उसे 'मम' का विशेषण बनाया गया है । कविवरने ऐसा करते हुए 'जो जिस समय जिस भावसे परिणत होता है, तन्मय होता है' इस सिद्धान्तको ध्यानमें रखा है । प्रकृतमें सार बात यह है कि कवि अपने द्वारा किये गये अर्थद्वारा यह सूचित करते हैं कि यद्यपि द्रव्याधिक दृष्टिसे आत्मा चिन्मात्रमूर्ति है, तथापि आनुभूतिमें जो कल्पिता रोष है तत्स्वरूप मेरी परम विशुद्धि होओ अर्थात् रागका विकल्प दूर होकर स्वभावमें एकत्व बुद्धिरूप में परिणत । सम्यग्दृष्टि द्रव्यदृष्टि होता है, इसलिए वह स्वभावके लक्ष्यसे उत्पन्न हुई पर्यायको तन्मयरूपसे ही अनुभवता है । आचार्य अमृतचन्द्र द्वारा भेद विवक्षासे किये गये कथनमें यह अर्थ गभित है यह कविवरके उक्त प्रकारसे किये गये अर्थका तात्पर्य है । यह गूढ़ रहस्य है जो तत्त्वदृष्टिके अनुभवमें ही आ सकता है ।

इस प्रकार यह टीका जहाँ अर्थगत अनेक विशेषताओंको लिये हुए है वहाँ इस द्वारा अनेक रहस्योंपर भी सुन्दर प्रकाश डाला गया है । यथा—

नमः समयसाराय (क० १)—समयसारको नमस्कार हो । अग्य पुद्गलदि द्रव्यों और संसारी जीवोंको नमस्कार न कर अमुक विशेषणसे युक्त समयसारको ही क्यों नमस्कार किया है ? वह रहस्य क्या है ? प्रयोजनको जाने बिना मन्द् पुरुष भी प्रवृत्ति नहीं करता ऐसा न्याय है । कविवरके सामने यह समस्या थी । उसी समस्याके समाधान स्वरूप वे 'समयसार' पदमे आये हुए 'सार' पदसे व्यक्त होनेवाले रहस्यको स्पष्ट करते हुए लिखते हैं—

'क्षुद्ध जीवके सारपना घटता है । सार अर्थात् हितकारी, असार ऊर्ध्वत् अहितकारी । सो हितकारी सुख जानना, अहितकारी दुःख जानना । कारण कि अजीब पदार्थ पुद्गल, घर्म, अघर्म, आकाश, कालके और संसारी जीवके सुख नहीं, ज्ञान भी नहीं, और उनका स्वरूप जानने पर जाननहारे जीवको भी सुख नहीं,

ज्ञान भी नहीं, इसलिए इनके सारपना घटता नहीं। शुद्ध जीवके सुख है, ज्ञान भी है, उनको जानने पर—
अनुभवने पर जाननहारेको मुख है, ज्ञान भी है, इसलिए शुद्ध जीवके सारपना घटता है।'

ये कविवरके सप्रयोजन भावभरे शब्द है। इन्हें पढ़ते ही कविवर दौलतरामजीके छहहालाके ये वचन
चित्तको आकर्षित कर लेते हैं—

तीन भुवनसे सार वीतराग विज्ञानता।

शिवस्वरूप शिवकार नमहुँ त्रियोग सम्हारके ॥१॥

आतमको हित है सुख, सो सुख आकुलता बिन कहिये।

आकुलता शिवमाहि न, तातें शिवमग लाग्यो चाहिये ॥

मालूम पड़ता है कि कविवर दौलतरामजीके समक्ष यह टीका वचन था। उसे लक्ष्यमें रखकर ही
उन्होंने इन साररूप छन्दोंकी रचनाकी है।

प्रत्यगात्मनः (क० २)—दूसरे कलश द्वारा अनेकान्त स्वरूप भाववचनके साथ स्याद्वादमयी दिव्य-
ध्वनिकी स्तुतिकी गई है। अतएव प्रश्न हुआ कि वाणी तो पुद्गलरूप अचेतन है, उसे नमस्कार कैसा ? इस
समस्त प्रसंगको ध्यानमें रखकर कविवर कहते हैं—

‘कोई वितर्क करेगा कि दिव्यध्वनि तो पुद्गलात्मक है, अचेतन है, अचेतनको नमस्कार
निषिद्ध है। उसके प्रति समाधान करनेके निमित्त यह अर्थ कहा कि वाणी सर्वज्ञस्वरूप-अनुसारिणी
है। ऐसा माने बिना भी बने नहीं। उसका विवरण—वाणी तो अचेतन है। उसको सुनने पर
जीवादि पदार्थका स्वरूप ज्ञान जिस प्रकार उपजता है उसी प्रकार जानना—वाणीका पूज्यपना
भी है।’

कविवरके इन वचनसे दो बातें ज्ञात होती हैं—प्रथम तो यह कि दिव्यध्वनि उसीका नाम है जो
सर्वज्ञके स्वरूपके अनुरूप वस्तुस्वरूपका प्रतिपादन करती है। इसी तथ्यको स्पष्ट करनेके अभिप्रायमें कविवरने
‘प्रत्यगात्मन्’ शब्दका अर्थ सर्वज्ञ वीतराग किया है जो युक्त है। दूसरी बात यह ज्ञात होती है कि सर्वज्ञ
वीतराग और दिव्यध्वनि इन दोनोंके मध्य निमित्त-निमित्तिक सम्बन्ध है। दिव्यध्वनिकी प्रामाणिकता भी इसी
कारण व्यवहार पदवीको प्राप्त होता है। स्वतःसिद्ध इसी भावको व्यक्त करनेवाला कविवर दौलतरामजीका
यह वचन ज्ञातव्य है—

भविभागनि वचिजोगे वसाय।

तुम धुनि हूँ सुनि विभ्रम नसाय ॥

जिनवचसि रमन्ते (क० ४)—इस पदका भाव स्पष्ट करते हुए कविवरने जो कुछ अपूर्व अर्थका उद्-
घाटन किया है वह हृदयंगम करने योग्य है। वे लिखते हैं—

‘वचन पुद्गल है उसकी रुचि करने पर स्वरूपकी प्राप्ति नहीं। इसलिये वचनके द्वारा कही जाती है
जो कोई उपादेय वस्तु उसका अनुभव करने पर फल प्राप्ति है।’

कविवरने ‘जिनवचसि रमन्ते’ पदका यह अर्थ उसी कलशके उत्तरार्द्धको दृष्टिमें रखकर किया है। इससे
स्पष्ट ज्ञात होता है कि दोनों नयोंके विषयको जानना एक बात है और जानकर निश्चयनयके विषयभूत शुद्ध
वस्तुका आश्रय लेकर उसमें रममाण होना दूसरी बात है। कविवरने उक्त शब्दों द्वारा इसी आशयको अभि-
व्यक्त किया है।

प्राक्पदव्यां (क० ५)—अर्वाचीनपदव्यां^१—व्यवहारपदव्यां^२ । ज्ञानी जीवको दो अवस्थाएँ होती हैं—सविकल्प दशा और निविकल्प दशा । प्रकृतमें 'प्राक्पदवी' पदका अर्थ 'सविकल्प दशा' है । इस द्वारा यह अर्थ स्पष्ट किया गया है कि यद्यपि सविकल्प दशामें व्यवहारनय हस्तावल्म्ब है, परन्तु अनुभूति अवस्थामें (निविकल्प दशामें) उसका कोई प्रयोजन नहीं । इसी भावको कविवर इन शब्दोंमें स्पष्ट करते हुए लिखते हैं—

'जो कोई सहजरूपसे, अज्ञानी (मन्दज्ञानी) है, जीवादि पदार्थोंका द्रव्य-गुण पर्यायस्वरूप जाननेके अभिलाषी है, उनके लिये गुण-गुणी भेदरूप कथन योग्य है ।'

नवतत्त्वगतत्वेऽपि यदेकत्वं न भुञ्जति (क० ७)—जीववस्तु नौ तत्त्वरूप होकर भी अपने एकत्वका त्याग नहीं करती इस तथ्यको समझानेका कविवरका दृष्टिकोण अनूठा है । उन्हींके शब्दोंमें पढ़िये—

'जैसे अग्नि दाहक लक्षणवाली है, वह काष्ठ, तृण, कण्डा आदि समस्त दाहको दहती है, दहती हुई अग्नि दाहाकार होती है, पर उसका विचार है कि जो उसे काष्ठ, तृण और कण्डेकी आहूतमें देना जाये तो काष्ठकी अग्नि, तृणाकी अग्नि और कण्डेकी अग्नि ऐसा कहना साँचा ही है । और अग्निकी उष्णतामात्र विचारा जाये तो उष्णमात्र है । काष्ठकी अग्नि, तृणकी अग्नि और कण्डेकी अग्नि ऐसे समस्त विकल्प झूठे हैं । उसी प्रकार नौ तत्त्वरूप जीवके परिणाम है । वे परिणाम कितने ही शुद्धरूप हैं, कितने ही अशुद्धरूप हैं । जो नौ परिणाममें ही देखा जाये तो नौ ही तत्व साँचे हैं और जो चेतनामात्र अनुभव किया जाये तो नौ ही विकल्प झूठे हैं ।'

इसी तथ्यको कलश ८ में स्वर्ण और बानभेदको दृष्टान्तरूपमें प्रस्तुत कर कविवरने और भी आलंकारिक भाषा द्वारा समझाया है । यथा—

'स्वर्णमात्र न देखा जाये, बानभेदमात्र देखा जाय तो बानभेद है; स्वर्णकी शक्ति ऐसी भी है । जो बानभेद न देखा जाय, केवल स्वर्णमात्र देखा जाय तो बानभेद झूठा है । इसी प्रकार जो शुद्ध जीव वस्तुमात्र न देखी जाय, गुण-पर्यायमात्र या उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यमात्र देखा जाय तो गुण-पर्याय है तथा उत्पाद-व्यय-ध्रौव्य है, जीव वस्तु ऐसी भी है । जो गुण-पर्याय भेद या उत्पाद व्यय-ध्रौव्य भेद न देखा जाय, वस्तुमात्र देखी जाय तो समस्त भेद झूठा है । ऐसा अनुभव सम्यक्त्व है ।'

उदयति न नयश्रीः (क० ९)—अनुभव क्या है और अनुभवके कालमें जीवकी कैसी अवस्था होती है उसे स्पष्ट करते हुए कविने जो वचन प्रयोग किया है वह अद्भुत है । रसास्वाद कीजिये—

'अनुभव प्रत्यक्ष ज्ञान है । प्रत्यक्ष ज्ञान है अर्थात् बंध-बंदकभावसे आस्वादरूप है और वह अनुभव पर-सहायसे निरोध है । ऐसा अनुभव यद्यपि ज्ञानविशेष है तथापि सम्यक्त्वके साथ अविनाभूत है, क्योंकि यह सम्यग्दृष्टिके होता है, मिथ्यादृष्टिके नहीं होता है ऐसा निश्चय है । ऐसा अनुभव होने पर जीववस्तु अपने शुद्ध-स्वरूपको प्रत्यक्षरूपसे आस्वादती है, इसलिये जितने कालतक अनुभव होता है उतने कालतक वचन व्यवहार सहज ही बन्द रहता है ।'

इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए वे आगे पुनः लिखते हैं—

'जो अनुभवके आने पर प्रमाण-नय-निरोध ही झूठा है । वहाँ रागादि विकल्पोंकी क्या कथा । भावार्थ इस प्रकार है—जो रागादि तो झूठा ही है, जीवस्वरूपसे बाह्य है । प्रमाण-नय-निरोधरूप बुद्धिके द्वारा एक ही जीवद्रव्यका द्रव्य-गुण-पर्यायरूप अथवा उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यरूप भेद किया जाता है, वे समस्त झूठे हैं । इन सबके झूठे होने पर जो कुछ वस्तुका स्वाह है सो अनुभव है ।'

१. पद्मनन्दीपञ्चविंशतिका एकस्वसप्तति अधिकांश श्लोक १६ । २. उसकी टीका ।

इसी तथ्यको कलश १० की टीकामें इन शब्दोंमें व्यक्त किया है—

‘समस्त संकल्प-विकल्पसे रहित वस्तुस्वरूपका अनुभव सम्भवत्व है ।’

रागादि परिणाम अथवा सुख-दुःख परिणाम स्वभाव परिणतिते बाह्य कैसे है इसका ज्ञान कराते हुए कलश ११ की टीकामें कविबर कहते हैं—

‘यहाँ पर कोई प्रश्न करता है कि जीवको तो शुद्धस्वरूप कहा और वह ऐसा ही है, परन्तु राग-द्वेष-मोहरूप परिणामोंको अथवा सुख-दुःख आदि रूप परिणामोंको कौन करता है, कौन भोगता है ? उत्तर इस प्रकार है कि इन परिणामोंको करे तो जीव करता है और जीव भोगता है । परन्तु यह परिणति विभावरूप है, उपाधिरूप है । इस कारण निजस्वरूप विचारने पर यह जीवका स्वरूप नहीं है ऐसा कहा जाता है ।’

शुद्धात्मानुभव किसे कहते हैं इसका स्पष्टीकरण कलश १३ की टीकामें पढ़िये—

‘निरुपाधिरूपसे जीव द्रव्य जैसा है वैसा ही प्रत्यक्षरूपसे आस्वाद आवे इसका नाम शुद्धात्मानुभव है ।’

द्वादशाङ्गज्ञान और शुद्धात्मानुभवमें क्या अन्तर है इसका जिन मुन्दर शब्दोंमें कविबरने कलश १४ की टीकामें स्पष्टीकरण किया है वह ज्ञातव्य है—

‘इस प्रसङ्गमें और भी संशय होता है कि द्वादशाङ्गज्ञान कुछ अपूर्वं लब्धि है । उसके प्रति समाधान इस प्रकार है कि द्वादशाङ्गज्ञान भी विकल्प है । उसमें भी ऐसा कहा है कि शुद्धात्मानुभूति मोक्षमार्ग है, इसलिए शुद्धात्मानुभूतिके होनेपर शास्त्र पढ़नेकी कुछ अटक नहीं है ।’

मोक्ष जानेमें द्रव्यान्तरका सहारा क्यों नहीं है इसका स्पष्टीकरण कविबरने कलश १५ की टीकामें इन शब्दोंमें किया है—

‘एक ही जीव द्रव्य कारणरूप भी अपनेमें ही परिणमता है और कार्यरूप भी अपनेमें परिणमता है । इस कारण मोक्ष जानेमें किसी द्रव्यान्तरका सहारा नहीं है, इसलिए शुद्ध आत्माका अनुभव करना चाहिए ।’

शरीर भिन्न है और आत्मा भिन्न है मात्र ऐसा जानना कार्यकारी नहीं । तो क्या है इसका स्पष्टीकरण कलश २३ की टीकामें पढ़िये—

‘शरीर तो अचेतन है, विनस्वर है । शरीरसे भिन्न कोई तो पुरुष है ऐसा जानपना ऐसी प्रतीति मिथ्यादृष्टि जीवके भी होती है पर साध्यसिद्धि तो कुछ नहीं । जब जीव द्रव्यका द्रव्य-गुण-पर्यायस्वरूप प्रत्यक्ष आस्वाद आता है तब सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य है, सकल कर्मक्षय मोक्ष लक्षण भी है ।’

जो शरीर सुख-दुःख राग-द्वेष-मोहकी त्यागबुद्धिको कारण और विरूप आत्मानुभवको कार्य मानते हैं उनको समझाते हुए कविबर क० २९ में क्या कहते हैं यह उन्हींके समर्पक शब्दोंमें पढ़िये—

‘कोई जानेगा कि जितना भी शरीर, सुख, दुःख, राग, द्वेष, मोह है उसकी त्यागबुद्धि कुछ अन्य है—कारणरूप है । तथा शुद्ध विद्रूपमात्रका अनुभव कुछ अन्य है—कार्यरूप है । उसके प्रति उत्तर इस प्रकार है कि राग, द्वेष, मोह, शरीर, सुख, दुःख आदि विभाव पर्यायरूप परिणति हुए जीवका जिस कालमें ऐसा अशुद्ध परिणामरूप संस्कार छूट जाता है उसी कालमें इसके अनुभव है । उसका विवरण—जो शुद्धचेतनामात्रका आस्वाद आये बिना अशुद्ध भावरूप परिणाम छूटता नहीं और अशुद्ध संस्कार छूटे बिना शुद्ध स्वरूपका अनुभव होता नहीं । इसलिए जो कुछ है सो एक ही काल, एक ही वस्तु, एक ही ज्ञान, एक ही स्वाद है ।’

जो समझते हैं कि जैनसिद्धान्तका बारबार अभ्यास करनेसे जो दृढ़ प्रतीति होती है उसका नाम अनुभव है । कविबर उनकी इस धारणाको कलश ३० में ठीक न बतलाते हुए लिखते हैं—

'कोई जानेगा कि जैनसिद्धान्तका बारबार अभ्यास करनेसे दृढ़ प्रतीति होती है उसका नाम अनुभव है सो ऐसा नहीं है। मिथ्यात्वकर्मका रसपाक मिटनेपर मिथ्यात्व भावरूप परिणमन मिटता है तो वस्तुस्वरूपका प्रत्यक्षरूपसे आस्वाद आता है, उसका नाम अनुभव है।'

विधि प्रतिषेधरूपसे जीवका स्वरूप क्या है इसे स्पष्ट करते हुए कलश ३३ की टीकामें बतलाया है—
'शुद्ध जीव है, टंकोत्कीर्ण है, चिद्रूप है ऐसा कहना विधि कही जाती है। जीवका स्वरूप गुणस्थान नहीं, कर्म-नोकर्म जीवके नहीं, भावकर्म जीवका नहीं ऐसा कहना प्रतिषेध कहलाता है।'

हेय-उपादेयका ज्ञान कराते हुए कलश ३६ की टीकामें कहा है—
'जितनी कुछ कर्मजाति है वह समस्त हेय है। उसमें कोई कर्म उपादेय नहीं है। इसलिए क्या कर्त्तव्य है इस बातको स्पष्ट करते हुए उसीमें बतलाया है—
'जितने भी विभाव परिणाम हैं वे सब जीवके नहीं हैं। शुद्ध चैतन्यमात्र जीव है ऐसा अनुभव कर्त्तव्य है।'

कलश ३७ की टीकामें इसी तथ्यको पुनः स्पष्ट करते हुए लिखा है—
'वर्णादिक और रागादि विद्यमान दिखलाई पड़ते हैं। तथापि स्वरूप अनुभवने पर स्वरूपमात्र है, विभाव-परिणतिरूप वस्तु तो कुछ नहीं।'

कर्मबन्ध पर्यायसे जीव कैसे भिन्न है इसे दृष्टान्त द्वारा समझाते हुए कलश ४४ की टीकामें कहा है—
'जिस प्रकार पानी कीचड़के मिलनेपर मैला है। सो वह मैलापन रंग है, सो रंगको अंगीकार न कर बाकी जो कुछ है सो पानी है। उसी प्रकार जीवकी कर्मबन्ध पर्यायरूप अवस्थामें रागादिभाव रंग है, सो रंगको अंगीकार न कर बाकी जो कुछ है सो चेतन धातुमात्र वस्तु है। इसीका नाम शुद्धस्वरूप अनुभव जानना जो सम्म्यग्दृष्टिके होता है।'

इसी तथ्यको स्पष्ट करने हुए कलश ४५ की टीकामें लिखा है—
'जिस प्रकार स्वर्ण और पाषाण मिले हुए चले आ रहे हैं और भिन्न-भिन्नरूप हैं। तथापि अग्निका संयोग जब ही पाते हैं तभी तत्काल भिन्न-भिन्न होते हैं। उसी प्रकार जीव और कर्मका संयोग अनावसि चला आ रहा है और जीव कर्म भिन्न-भिन्न है। तथापि शुद्धस्वरूप अनुभव बिना प्रगटरूपसे भिन्न-भिन्न होते नहीं, जिस काल शुद्धस्वरूप अनुभव होता है उस काल भिन्न-भिन्न होते हैं।'

विपरीत बुद्धि और कर्मबन्ध मिटनेके उपायका निर्देश करते हुए कलश ४७ की टीकामें लिखा है—
'जैसे सूर्यका प्रकाश होनेपर अंधकारको अवसर नहीं, वैसे शुद्धस्वरूप अनुभव होनेपर विपरीतरूप मिथ्यात्व बाढ़का प्रवेश नहीं। यहाँपर कोई प्रश्न करता है कि शुद्ध ज्ञानका अनुभव होनेपर विपरीत बुद्धिमात्र मिटती है कि कर्मबन्ध मिटता है? उत्तर इस प्रकार है कि विपरीत बुद्धि मिटती है, कर्मबन्ध भी मिटता है।'

कर्त्ता-कर्मका विचार करते हुए कलश ४९ की टीकामें लिखा है—
'जैसे उपचारमात्रसे द्रव्य अपने परिणाममात्रका कर्त्ता है, वही परिणाम द्रव्यका किया हुआ है वैसे अन्य द्रव्यका कर्त्ता अन्य द्रव्य उपचारमात्रसे भी नहीं है क्योंकि एकसत्त्व नहीं, भिन्न सत्त्व है।'
जीव और कर्मका परस्पर क्या सम्बन्ध है इस तथ्यको स्पष्ट करते हुए कलश ५० की टीकामें लिखा है—

'जीव द्रव्य ज्ञाता है, पुद्गल कर्म श्रेय है ऐसा जीवको कर्मको श्रेय-ज्ञायक सम्बन्ध है, तथापि व्याप्य-व्यापक सम्बन्ध नहीं है, द्रव्योंका अत्यन्त भिन्नपना है, एकपना नहीं है।'

कर्ता-कर्म-क्रियाका ज्ञान कराते हुए कलश ५१ की टीकामें पुनः लिखा है—

‘कर्ता-कर्म-क्रियाका स्वरूप तो इस प्रकार है, इसलिये ज्ञानावरणादि द्रव्य पिण्डरूप कर्मका कर्ता जीव-द्रव्य है ऐसा जानना सूझा है, क्योंकि जीवद्रव्यका और पुद्गलद्रव्यका एक सत्त्व नहीं; कर्ता-कर्म-क्रियाकी कौन घटना ?’

इसी तथ्यको कलश ५२-५३ में पुनः स्पष्ट किया है—

‘ज्ञानावरणादि द्रव्यरूप पुद्गलपिण्ड कर्मका कर्ता जीववस्तु है ऐसा जानपना मिथ्याज्ञान है, क्योंकि एक सत्त्वमें कर्ता-कर्म-क्रिया उपचारसे कहा जाता है। भिन्न सत्त्वरूप है जो जीवद्रव्य-पुद्गलद्रव्य उनको कर्ता-कर्म-क्रिया कहसि घटेगा ?’

‘जीवद्रव्य-पुद्गलद्रव्य भिन्न सत्त्वरूप है सो जो पहले भिन्न सत्तापन छोडकर एक सत्त्वरूप होवें तो पीछे कर्ता-कर्म-क्रियापना घटित हो। सो तो एकरूप होते नहीं, इसलिये जीव-पुद्गलका आपसमें कर्ता-कर्म-क्रियापना घटित नहीं होता।’

जीव अज्ञानसे विभावका कर्ता है इसे स्पष्ट करते हुए कलश ५८ की टीकामें लिखा है—

‘जैसे समुद्रका स्वरूप निश्चल है, वायुसे प्रेरित होकर उछलता है और उछलनेका कर्ता भी होता है, वैसे ही जीव द्रव्यस्वरूपसे अकर्ता है। कर्म संयोगसे विभावरूप परिणमता है, इसलिये विभावपनेका कर्ता भी होता है। परन्तु अज्ञानसे, स्वभाव तो नहीं।’

जीव अपने परिणामका कर्ता क्यों है और पुद्गल कर्मका कर्ता क्यों नहीं इसका स्पष्टीकरण कलश ६१ की टीकामें इसप्रकार किया है—

‘जीवद्रव्य अशुद्ध चेतनारूप परिणमता है, शुद्ध चेतनारूप परिणमता है, इसलिये जिस कालमें जिस चेतनारूप परिणमता है उस कालमें उसी चेतनाके साथ व्याप्य-व्यापकरूप है, इसलिये उस कालमें उसी चेतनाका कर्ता है। तो भी पुद्गल पिण्डरूप जो ज्ञानावरणादि कर्म है उसके साथ तो व्याप्य-व्यापकरूप तो नहीं है। इसलिये उसका कर्ता नहीं है।’

जीवके रागादिभाव और कर्म परिणाममें निमित्त-निमित्तिकभाव क्यों है, कर्ता-कर्मपना क्यों नहीं इसका स्पष्टीकरण कलश ६८की टीकामें इसप्रकार किया है—

‘जैसे कलशरूप मृत्तिका परिणमती है, जैसे कुम्भकारका परिणाम उसका बाह्य निमित्त कारण है, व्याप्य-व्यापकरूप नहीं है उसीप्रकार ज्ञानावरणादि कर्म पिण्डरूप पुद्गलद्रव्य स्वयं व्याप्य-व्यापकरूप है। तथापि जीवका अशुद्धचेतनारूप मोह, राग, द्वेषादि परिणाम बाह्य निमित्त कारण है, व्याप्य-व्यापकरूप तो नहीं है।’

वस्तुमात्रका अनुभवशीली जीव परम सुखी कैसे है इसे स्पष्ट करते हुए कलश ६९ की टीकामें कहा है—

‘जो एक सत्त्वरूप वस्तु है, उसका द्रव्य-गुण-पर्यायरूप, उत्पाद-व्यय-प्रोध्यरूप विचार करनेपर विकल्प होता है, उस विकल्पके होनेपर मन आकुल होती है, आकुलता दुःख है, इसलिये वस्तुमात्रके अनुभवने पर विकल्प मिटता है, विकल्पके मिटनेपर आकुलता मिटती है, आकुलताके मिटनेपर दुःख मिटता है, इससे अनुभवशीली जीव परम सुखी है।’

स्वभाव और कर्मापाधमें अन्तरको दिखलाते हुए कलश ९१ की टीकामें लिखा है—

‘जैसे सूर्यका प्रकाश होनेपर अंधकार फट जाता है उसीप्रकार शुद्ध चैतन्यमात्रका अनुभव होनेपर यावत् समस्त विकल्प मिटते हैं। ऐसी शुद्ध चैतन्यवस्तु है सो मेरा स्वभाव, अन्य समस्त कर्मकी उपाधि है।’

नय विकल्पके मितनेके उपायका निर्देश करते हुए कलश ९२-९३ की टीकामें लिखा है—

‘शुद्ध स्वरूपका अनुभव होनेपर जिसप्रकार नयविकल्प मितते है उसीप्रकार समस्त कर्मके उदयसे होनेवाले जितने भाव हैं वे भी अवश्य मितते हैं ऐसा स्वभाव है ।’

‘जितना नय है उतना श्रुतज्ञानरूप है, श्रुतज्ञान परोक्ष है, अनुभव प्रत्यक्ष है, इसलिये श्रुतज्ञान बिना जो ज्ञान है वह प्रत्यक्ष अनुभवता है ।’

जीव अज्ञान भावका कब कर्ता है और कब अकर्ता है इसका स्पष्टीकरण करते हुए कलश ९५ की टीकामें लिखा है—

‘कोई ऐसा मानेगा कि जीव इव्य सदा ही अकर्ता है उसके प्रति ऐसा समाधान कि जितने काल तक जीवका सम्यक्त्व गुण प्रगट नहीं होता उतने काल तक जीव मिथ्यादृष्टि है । मिथ्यादृष्टि हो तो अशुद्ध परिणामका कर्ता होता है । सो जब सम्यक्त्व गुण प्रगट होता है तब अशुद्ध परिणाम मितता है, तब अशुद्ध परिणामका कर्ता नहीं होता ।’

अशुभ कर्म बुरा और शुभ कर्म भला ऐसी मान्यता अज्ञानका फल है इसका स्पष्टीकरण करते हुए कलश १०० की टीकामें लिखा है—

‘जैसे अशुभकर्म जीवको दुःख करता है उसी प्रकार शुभकर्म भी जीवको दुःख करता है । कर्ममें तो भला कोई नहीं है । अपने मोहको लिये हुए मिथ्यादृष्टि जीव कर्मको भला करके मानता है । ऐसी भेद प्रतीति शुद्ध स्वरूपका अनुभव हुआ तबसे पाई जाती है ।’

शुभोपयोग भला, उससे क्रमसे कर्मनिर्जरा होकर मोक्ष प्राप्ति होती है यह मान्यता कैसे झूठी है इसका स्पष्टीकरण करते हुए कलश १०१ की टीकामें लिखा है—

‘कोई जीव शुभोपयोगी होता हुआ यतिक्रियामे मग्न होता हुआ शुद्धोपयोगको नहीं जानता, केवल यतिक्रियामात्र मग्न है । वह जीव ऐसा मानता है कि मैं तो मुनीश्वर, हृमको विषय-कषाय सामग्री निसिद्ध है । ऐसा जानकर विषय कषाय सामग्रियोंको छोड़ता है, आपको धन्यपना मानता है, मोक्षमार्ग मानता है । सो विचार करनेपर ऐसा जीव मिथ्यादृष्टि है । कर्मबन्धको करता है, कोई भलापन तो नहीं है ।’

क्रिया संस्कार छूटनेपर ही शुद्धस्वरूपका अनुभव संभव है इसका स्पष्टीकरण कलश १०४ की टीकामें इसप्रकार किया है—

‘शुभ-अशुभ क्रियामें मग्न होता हुआ जीव विकल्पी है, इससे दुःखी है । क्रिया संस्कार छूटकर शुद्ध स्वरूपका अनुभव होते ही जीव निर्विकल्प है, इससे सुखी है ।’

कैसा अनुभव होनेपर मोक्ष होता है इसका स्पष्टीकरण कलश १०५ की टीकामें इस प्रकार किया है—
‘जीवका स्वरूप सदा कर्मसे मुक्त है । उसको अनुभवने पर मोक्ष होता है ऐसा घटता है, विरुद्ध तो नहीं ।’

स्वरूपाचरण चारित्र क्या है इसका स्पष्टीकरण कलश १०६ की टीकामें इस प्रकार किया है—

‘कोई जानेगा कि स्वरूपाचरण चारित्र ऐसा कहा जाता है जो आत्माके शुद्ध स्वरूपको विचारे अथवा चिन्तने अथवा एकाग्ररूपसे भग्न होकर अनुभवे । सो ऐसा तो नहीं, उसके करने पर बन्ध होता है, क्योंकि ऐसा तो स्वरूपाचरण चारित्र नहीं है । तो स्वरूपाचरण चारित्र कैसा है ? जिस प्रकार पन्ना (सुवर्ण पत्र) पकानेसे सुवर्णमें की कालिमा जाती है, सुवर्ण शुद्ध होता है उसी प्रकार जीव इव्यके अनादित अशुद्ध चेतनारूप

रागादि परिणाम था, वह जाता है, 'शुद्ध स्वरूपमात्र शुद्ध चेतनारूप जीव द्रव्य परिणमता है, उसका नाम स्वरूपाचरण चारित्र कहा जाता है, ऐसा मोक्षमार्ग है ।'

शुभ-अशुभ क्रिया आदि बन्धका कारण है इसका निर्देश करते हुए कलशा १०७ की टीकामें लिखा है—

'जो शुभ-अशुभ क्रिया, सूक्ष्म-स्थूल अन्तर्जल्प बहिःजल्परूप जितना विकल्परूप आचरण है वह सब कर्मका उदयरूप परिणमन है, जीवका शुद्ध परिणमन नहीं है, इसलिए समस्त ही आचरण मोक्षका कारण नहीं है, बन्धका कारण है ।'

विषय-कषायके समान व्यवहार चारित्र दुष्ट है इसका स्पष्टीकरण करते हुए कलशा १०८ में लिखा है—

'यहाँ कोई जानेगा कि शुभ-अशुभ क्रियारूप जो आचरणरूप चारित्र है सो करने योग्य नहीं है उसी प्रकार वर्जन करने योग्य भी नहीं है ? उत्तर इस प्रकार है—वर्जन करने योग्य है । कारण कि व्यवहार चारित्र होता हुआ दुष्ट है, अनिष्ट है, घातक है, इसलिए विषय-कषायके समान क्रियारूप चारित्र निषिद्ध है ।'

(कलशा १०९) ज्ञानमात्र मोक्षमार्ग कहनेका कारण—

'कोई आशंका करेगा कि मोक्षमार्ग सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र इन तीनोंका मिला हुआ है, यहाँ ज्ञानमात्र मोक्षमार्ग कहा सो क्यों कहा ? -उसका समाधान ऐसा है—शुद्धस्वरूप ज्ञानमें सम्यग्दर्शन सम्यक्चारित्र सहज ही गमित है, इसलिए दोष तो कुछ नहीं, गुण है ।

(कलशा ११०) मिथ्यादृष्टिके समान सम्यग्दृष्टिका शुभ क्रियारूप यतिपना भी मोक्षका कारण नहीं है इसका खुलासा—

'यहाँ कोई भ्रान्ति करेगा जो मिथ्यादृष्टिका यतिपना क्रियारूप है सो बन्धका कारण है, सम्यग्दृष्टि है जो यतिपना शुद्ध क्रियारूप सो मोक्षका कारण है । कारण कि अनुभव ज्ञान तथा दया व्रत तप संयमरूप क्रिया दोनों मिलकर ज्ञानावरणादि कर्मका क्षय करते हैं । ऐसी प्रतीति कितने ही अज्ञानी जीव करते हैं । वहाँ समाधान ऐसा—जितनी शुभ-अशुभ क्रिया, बहिर्जल्परूप विकल्प अथवा अन्तर्जल्परूप अथवा द्रव्योंका विचाररूप अथवा शुद्ध स्वरूपका विचार इत्यादि समस्त कर्म बन्धका कारण है । ऐसी क्रियाका ऐसा ही स्वभाव है । सम्यग्दृष्टि मिथ्यादृष्टिका ऐसा भेद तो कुछ नहीं । ऐसी करदृतिसे ऐसा बन्ध है । शुद्धस्वरूप परिणमन-मात्रसे मोक्ष है । यद्यपि एक ही कालमें सम्यग्दृष्टि जीवके शुद्ध ज्ञान भी है, क्रियारूप परिणाम भी है । तथापि क्रियारूप है जो परिणाम उससे अकेला बन्ध होता है, कर्मका क्षय एक अक्षमात्र भी नहीं होता है । ऐसा वस्तुका स्वरूप, सहारा किसका । उसी समय शुद्ध स्वरूप अनुभव ज्ञान भी है । उसी समय ज्ञानसे कर्मक्षय होता है, एक अक्षमात्र भी बन्ध नहीं होता है । वस्तुका ऐसा ही स्वरूप है ।'

(कलशा ११२) समस्त क्रियामें ममत्वके त्यागके उपायका कथन—

'जितनी क्रिया है वह सब मोक्षमार्ग नहीं है ऐसा ज्ञान समस्त क्रियामें ममत्वका त्यागकर शुद्धज्ञान मोक्षमार्ग है ऐसा सिद्धान्त सिद्ध हुआ ।'

(कलशा ११४) स्वभावप्राप्ति और विभावत्यागका एक ही काल है—

'जिस काल शुद्ध चैतन्य वस्तुकी प्राप्ति होती है उसी काल मिथ्यात्व-राग-द्वेषरूप जीवका परिणाम मिटता है, इसलिए एक ही काल है, समयका अन्तर नहीं है ।'

(कलशा ११५) सम्यग्दृष्टि जीवके द्रव्यालव और भावास्रवसे रहित होनेके कारणका निर्देश—

‘आत्मव दो प्रकारका है। विवरण—एक द्रव्यात्मव है, एक भावात्मव है। द्रव्यात्मव कहनेपर कर्मरूप बैठे हैं आत्माके प्रदेशोंमें पुद्गलपिण्ड, ऐसे द्रव्यात्मवसे जीव स्वभाव ही से रहित है। यद्यपि जीवके प्रदेश, कर्मपुद्गलपिण्डके प्रदेश एक ही जे १में रहते हैं तथापि परस्पर एक द्रव्यरूप नहीं होते हैं, अपने अपने द्रव्य-गुण-पर्यायरूप रहते हैं। इसलिए पुद्गलपिण्डसे जीव भिन्न है। भावात्मव कहनेपर मोह, राग, द्वेषरूप विभाव अशुद्ध चेतन परिणाम से ऐसा परिणाम यद्यपि जीवके मिथ्यादृष्टि अवस्थामें विद्यमान ही था तथापि सम्यक्त्वरूप परिणामने पर अशुद्ध परिणाम मिटा। इस कारण सम्यग्दृष्टि जीव भावात्मवसे रहित है। इससे ऐसा अर्थ निपजा कि सम्यग्दृष्टि जीव निरात्मव है।’

(कलश ११९) सम्यग्दृष्टि कर्मबन्धका कर्ता क्यों नहीं इसका निर्देश—

‘कोई अज्ञानी जीव ऐसा मानेगा कि सम्यग्दृष्टि जीवके चारित्रमोहका उदय तो है, वह उदयमात्र होने पर आगामी ज्ञानावरणादि कर्मका बन्ध होता होगा ? समाधान इस प्रकार है— चारित्रमोहका उदयमात्र होने पर बन्ध नहीं है। उदयके होने पर जो जीवके राग, द्वेष, मोह, परिणाम हो तो कर्मबन्ध होता है, अन्यथा सहस्र कारण हो तो भी कर्मबन्ध नहीं होता। राग, द्वेष, मोह परिणाम भी मिथ्यात्व कर्मके उदयके सहारा है, मिथ्यात्वके जाने पर अकेले चारित्रमोहके उदयके सहाराका राग, द्वेष, मोह परिणाम नहीं है। इस कारण सम्यग्दृष्टिके राग, द्वेष, मोह परिणाम होता नहीं, इसलिए कर्मबन्धका कर्ता सम्यग्दृष्टि जीव नहीं होता।’

(कलश १२१) सम्यग्दृष्टिके बन्ध नहीं है इसका तात्पर्य—

‘जब जीव सम्यक्त्वको प्राप्त करता है तब चारित्रमोहके उदयमें बन्ध होता है, परन्तु बन्धशक्ति हीन होती है, इसलिए बन्ध नहीं कहलाता।’

(कलश १२४) निर्विकल्प अर्थ काष्ठके समान जड़ नहीं इस तथ्यका खुलासा—

‘शुद्धस्वरूपके अनुभवके काल जीव काष्ठके समान जड़ है ऐसा भी नहीं है, सामान्यतया सविकल्पी जीवके समान विकल्पी भी नहीं है, भावश्रुतज्ञानके द्वारा कुछ निर्विकल्प वस्तुमात्रको अवलम्बता है, अवश्य अवलम्बता है।’

(कलश १२५) शुद्धज्ञानमें जीतपना कैसे घटता है—

‘आत्मव तथा संबं परस्पर अति ही वैरी हैं, इसलिए अनन्त कालसे लेकर सर्व जीवराशि विभाव मिथ्यात्वरूप परिणमता है, इस कारण शुद्ध ज्ञानका प्रकाश नहीं है। इसलिए आत्मवके सहारे सर्व जीव हैं। कालान्तर पाकर कोई आसन्न भव्य जीव सम्यक्त्वरूप स्वभाव परिणति परिणमता है, इससे शुद्ध प्रकाश प्रगट होता है, इससे कर्मका आत्मव मिटता है, इससे शुद्ध ज्ञानका जीतपना घटित होता है।’

(कलश १३०) भेदज्ञान भी विकल्प है इसका सकारण निर्देश—

‘निरन्तर शुद्ध स्वरूपका अनुभव कर्तव्य है। जिस काल सकल कर्मक्षय लक्षण भोक्ष होगा उस काल समस्त विकल्प सहज ही छूट जायेंगे। वहाँ भेदविज्ञान भी एक विकल्परूप है, केवलज्ञानके समान जीवका शुद्ध स्वरूप नहीं है, इसलिए सहज ही विनाशीक है।’

(कलश १३३) निर्जराका स्वरूप—

‘संबंरपूर्वक जो निर्जरा सो निर्जरा, क्योंकि जो संबंरके बिना होती है सब जीवोंको उदय देकर कर्मको निर्जरा सो निर्जरा नहीं है।’

(कलश १३९) हेयोपादेय विचार—

शुद्ध चिद्रूप उपादेय, अन्य समस्त हेय ।

(कलश १४१) विकल्पका कारण—

‘कोई ऐसा मानेगा कि जितनी ज्ञानकी पर्याय हैं वे समस्त अशुद्धरूप हैं सो ऐसा तो नहीं, कारण कि जिस प्रकार ज्ञान शुद्ध है उसी प्रकार ज्ञानकी पर्याय वस्तुका स्वरूप है, इसलिए शुद्धस्वरूप है । परन्तु एक विशेष—पर्यायमात्रका अवधारण करनेपर विकल्प उत्पन्न होता है, अनुभव निविकल्प है, इसलिए वस्तुमात्र अनुभवने पर समस्त पर्याय भी ज्ञानमात्र है इसलिए ज्ञानमात्र अनुभव योग्य है ।’

(कलश १४४) अनुभव ही चिन्तामणि रत्न है—

‘जिस प्रकार किसी पुष्पवान् जीवके हाथमे चित्तामणि रत्न होता है, उसमे सब मनोरथ पूरा होता है, वह जीव लोहा, ताँबा, रूपा ऐसी धातुका संग्रह करता नहीं उसी प्रकार सम्यग्दृष्टि जीवके पास शुद्ध स्वरूप अनुभव ऐसा चिन्तामणि रत्न है, उसके द्वारा सकल कर्मशय होता है । परमात्मपदकी प्राप्ति होती है । अतीन्द्रिय सुखकी प्राप्ति होती है । वह सम्यग्दृष्टि जीव शुभ अशुभरूप अनेक क्रियाविकल्पका संग्रह करता नहीं, कारण कि इनसे कार्यविद्धि होती नहीं ।’

(कलश १५३) सम्यग्दृष्टिके दृष्टान्त द्वारा बांछापूवक क्रियाका निषेध—

‘जिस प्रकार किसीको रोग, शोक, दारिद्र्य बिना ही बाछाके होता है उसी प्रकार सम्यग्दृष्टि जीवके जो कोई क्रिया होती है सो बिना ही बाछाके होती है ।’

(कलश १६३) कर्मबन्धके मेटनेका उपाय—

‘जिस प्रकार किसी जीवको मदिरा पिलाकर विकल किया जाता है, सर्वस्व छीन लिया जाता है, पहले भ्रष्ट कर दिया जाता है उसी प्रकार अनादि कालसे लेकर सर्व जीवराशि राग-द्वेष-मोहरूप अशुद्ध परिणामसे भतबाली हुई है । इससे ज्ञानावरणादि कर्मका बन्ध होता है । ऐसे बन्धको शुद्ध ज्ञानका अनुभव मेटनशील है, इसलिए शुद्ध ज्ञान उपादेय है ।’

(कलश १७५) द्रव्यके परिणामके कारणोंका निर्देश—

‘द्रव्यके परिणामका कारण दो प्रकारका है—एक उपादान कारण है, एक निमित्त कारण है । उपादान कारण द्रव्यके अन्तर्गमित है अपने परिणाम-पर्यायरूप परिणमनशक्ति वह तो जिस द्रव्यकी उसी द्रव्यमे होती है, ऐसा निश्चय है । निमित्त कारण—जिस द्रव्यका संयोग प्राप्त होनेमे अन्य द्रव्य अपनी पर्यायरूप परिणमता है, वह तो जिस द्रव्यकी उस द्रव्यमे होती है, अन्य द्रव्यगोचर नहीं होती ऐसा निश्चय है । जैसे मिट्टी घट पर्यायरूप परिणमती है । उसका उपादान कारण है मिट्टीमे घटरूप परिणमनशक्ति । निमित्त कारण है बाह्यरूप कुम्हार, चक्र दण्ड इत्यादि । वैसे ही जीवद्रव्य अशुद्ध परिणाम मोह राग द्वेषरूप परिणमता है । उसका उपादान कारण है जीवद्रव्यमे अन्तर्गमित विभागरूप अशुद्ध परिणामशक्ति है ।’

(कलश १७६-१८७) अकर्ता-कर्ता विचार

‘सम्यग्दृष्टि जीवके रागादि अशुद्ध परिणामोंका स्वामित्वपना नहीं है, इसलिए सम्यग्दृष्टि जीव कर्ता नहीं है ।’

‘मिथ्यादृष्टि जीवके रागादि अशुद्ध परिणामोंका स्वामित्वपना है, इसलिए मिथ्यादृष्टि जीव कर्ता है ।’

(कलश १८०) मात्र भेदज्ञान उपादेय है—

‘जिस प्रकार करोंके बार बार चालू करनेसे पुद्गल वस्तु काष्ठ आदि दो खण्ड हो जाता है उसी प्रकार भेदज्ञानके द्वारा जीव पुद्गलको बार-बार भिन्न-भिन्न अनुभव करने पर भिन्न-भिन्न हो जाते हैं, इसलिए भेद-ज्ञान उपादेय है ।’

(कलश १८१) जीव कर्मको भिन्न करनेका उपाय—

‘जिस प्रकार यद्यपि लोहसारकी छैनी अति पैनी होती है तो भी सन्निका विचारकर देने पर छेद कर दो कर देती है उसी प्रकार यद्यपि सम्यग्दृष्टि जीवका ज्ञान अत्यन्त तीक्ष्ण है तथापि जीव-कर्मकी है जो भीतरमें मूढिध उसमें प्रवेश करने पर प्रथम तो बुद्धिगोचर छेदकर दो कर देता है । पश्चात् सकल कर्मका क्षय होनेसे साक्षात् छेदकर भिन्न-भिन्न करता है ।’

(कलश १९१) भोक्षमार्गका स्वरूप निरूपण—

सर्व अशुद्धपना के मिटनेसे शुद्धपना होता है । उसके सहाराका है शुद्ध चिद्रूपका अनुभव, ऐसा मोक्ष-मार्ग है ।

(कलश १९३) स्वरूप विचारकी अपेक्षा जीव न बद्ध है न मुक्त है—

‘एकैन्द्रियसे लेकर पञ्चेन्द्रियतक जीवद्रव्य जहाँ तहाँ द्रव्य स्वरूप विचारकी अपेक्षा बन्ध ऐसे मुक्त ऐसे विकल्पसे रहित है । द्रव्यका स्वरूप जैसा है वैसा ही है ।’

(कलश १९३) कर्मका (भावकर्मका) कर्तापिन-भोक्तापिन जीवका स्वभाव नहीं—

‘जिस प्रकार जीवद्रव्यका अनन्तचतुष्टय स्वरूप है उस प्रकार कर्मका कर्तापिन भोक्तापिन स्वरूप नहीं है । कर्मकी उपाधिसे विभावरूप अशुद्ध परिणतिरूप विकार है । इसलिए विनाशक है । उस विभाव परिणति-के विनाश होने पर जीव अकर्ता है, अमोक्ता है ।’

(कलश २०३) भोक्ता और कर्ताका अन्योन्य सम्बन्ध है—

‘जो द्रव्य जिस भावका कर्ता होता है वह उसका भोक्ता भी होता है । ऐसा होने पर रामादि अशुद्ध चेतन परिणाम जो जीव कर्म दोनोंने मिलकर किया होवे तो दोनों भोक्ता होंगे सो दोनों भोक्ता तो नहीं है । कारण कि जीव द्रव्य चेतन है तिस कारण सुख दुःखका भोक्ता होवे ऐसा घटित होता है, पुद्गल द्रव्य अचेतन होनेसे सुख दुःखका भोक्ता घटित नहीं होता । इसलिए रागादि अशुद्ध चेतन परिणमनका अकेला संसारी जीव कर्ता है, भोक्ता भी है ।’

(कलश २०९) विकल्प अनुभव करने योग्य नहीं—

‘जिस प्रकार कोई पुष्प मोतीकी मालाको पीना जानता है, माला गूँथता हुआ अनेक विकल्प करता है सो वे समस्त विकल्प झूठे हैं, विकल्पोंमें शोभा करनेकी शक्ति नहीं है । शोभा तो मोतीमात्र वस्तु है, उसमें है । इसलिए पहिनेवाला पुरुष मोतीकी माला जानकर पहिनेता है, गूँथनेके बहुत विकल्प जानकर नहीं पहि-नता है, देखनेवाला भी मोतीकी माला जानकर शोभा देखता है, गूँथनेके विकल्पोंको नहीं देखता है उसी प्रकार शुद्ध चेतनामात्र सत्ता अनुभव करने योग्य है । उसमें घटते हैं जो अनेक विकल्प उन सबकी सत्ता अनुभव करने योग्य नहीं है ।’

(कलश २१२) जानते समय ज्ञान ज्ञेयरूप नहीं परिणमता—

‘जीवद्रव्य समस्त ज्ञेय वस्तुको जानता है ऐसा तो स्वभाव है, परन्तु ज्ञान ज्ञेयरूप नहीं होता है, ज्ञेय भी ज्ञानद्रव्यरूप नहीं परिणमता है ऐसी वस्तुकी मर्यादा है ।’

४५८ : सिद्धान्ताचार्य पं० फुलचन्द्र शास्त्री अभिनन्दन ग्रन्थ

(कलश २१४) एक द्रव्य दूसरे द्रव्यको करता है यह झूठा व्यवहार है—

'जीव ज्ञानावरणादि पदगल कर्मको करता है, भोगता है। उसका समाधान इस प्रकार है कि झूठे व्यवहारसे कहनेको है। द्रव्यके इस रूपका विचार करनेपर परद्रव्यका कर्ता जीव नहीं है।'

(कलश २२२) ज्ञेयको जानना विकारका कारण नहीं—

'कोई मिथ्यादृष्टि जीव ऐसी आशंका करेगा कि जीव द्रव्य जायक है, समस्त ज्ञेयको जानता है, इसलिए परद्रव्यको जानते हुए कुछ थोड़ा बहुत रागादि अशुद्ध परिणतिका विकार होता होगा? उत्तर इस प्रकार है कि परद्रव्यको जानते हुए तो एक निरंशमात्र भी नहीं है, अपनी विभाव परिणति करनेसे विकार है। अपनी शुद्ध परिणति होने पर निर्विकार है।'

इत्यादि रूपसे अनेक तथ्योंका अनुभवपूर्ण वाणी द्वारा स्पष्टीकरण इस टीकामें किया गया है। टीकाका स्वाध्याय करनेसे ज्ञात होता है कि आत्मानुभूति पूर्वक निराकुलत्व लक्षण सुखका रसास्वादन करते हुए कविबरने यह टीका लिखी है। यह जितनी सुगम और सरल भाषामें लिखी गई है उतनी ही भव्य जनोके चित्तको आह्लाव उत्पन्न करनेवाली है। कविबर बनारसीदास जी ने इसे बालबोध टीका इस नामसे सम्बोधित किया है। इसमें संदेह नहीं कि यह अज्ञानियों या अल्पज्ञोंको आत्मसाक्षात्कारके सम्मुख करनेके अथिप्रायसे ही लिखी गई है। इसलिए इसका बालबोध यह नाम सार्थक है। कविबर राजमल्लजी और इस टीकाके सम्बन्धमें कविबर बनारसीदासजी लिखते हैं—

'पांडे राजमल्ल जिनधर्मो। समयसार नाटकके मर्मो ॥

तिन्हें ग्रन्थकी टीका कीन्ही। बालबोध सुगम करि दीन्ही ॥

इस विधि बोध वचनिका फैली। समै पाइ अध्यातम सैली ॥

प्रगटी जगत मांही जिनवाणी, घर घर नाटक कथा बखानी ॥

कविबर बनारसीदास जीने कविबर राजमल्लजी और उनकी इन टीकाके सम्बन्धमें थोड़े शब्दोंमें जो कुछ कहना था, सब कुछ कह दिया है। कविबर बनारसीदामजीने छन्दोंमें नाटक समयसारकी रचना इसी टीकाके आधारसे की है। अपने इस भावको व्यक्त करते हुए कविबर स्वयं लिखते हैं—

नाटक समैसार हितजीका, सुगमरूप राजमल टीका ॥

कवितबद्ध रचना जो होई, भाषा ग्रंथ पढ़े सब कोई ॥

तब बनारसी मनमें आनी, वीजे तो प्रगटे जिनवानी ॥

पंच पुरुषकी आज्ञा लानी। कवितबन्धकी रचना कीनी ॥

जिन पाँच पुरुषोंको साक्षी करके कविबर बनारसीदासजीने छन्दोंमें नाटक समयसारकी रचना की है। वे हैं—१. पं० रूपचंद जी, २. चतुर्भुजी जी, ३. कविबर भैया भगवतीदास जी, ४. कोरपालजी और ५. धर्मदास जी। इनमें पं० रूपचंद जी और भैया भगवतीदास जी का नाम विशेषरूपसे उल्लेखनीय है। स्पष्ट है कि इन पाँचों विद्वानोंमें कविबर बनारसीदास जीके माध मिलकर कविबर राजमल्ल जी की समयसार कलश बालबोध टीकाका अनेक बार स्वाध्याय किया होगा। यह टीका अध्यात्मके प्रचारमें काफी सहायक हुई यह इसीसे स्पष्ट है। पं० श्री रूपचन्द जी जैसे सिद्धान्ती विद्वानको यह टीका अक्षरशः मान्य थी यह भी इससे सिद्ध होता है।

पुरुषार्थसिद्धयुपाय : एक अनुशीलन

ऐसा शिष्ट सम्प्रदाय है कि सर्वप्रथम दृष्टदेवकी द्रव्य-भाव बन्दनापूर्वक प्रयोजनीय कार्यको प्रारम्भ करना चाहिए। प्रकृतमें उल्लेखनीय कार्य ग्रन्थ रचना है, क्योंकि क्रमसे मूल श्रुतके विच्छिन्न होनेपर इस कालमें मोक्षमार्गकी प्रवृत्ति अधुष्ण बनी रहे इस दृष्ट प्रयोजनको सामने रखकर, आरातीय आचार्यानि भव्य जीवोंके हितार्थ आगमानुसारी विविध शास्त्रोंकी रचनाकर मोक्षमार्गकी प्रवृत्तिको अधुष्ण बनाये रखा है।

उनमें चरणानुयोगके अनुसार प्रवृत्ति बनाये रखनेके लिये चारित्रपाठ्य, मूलाचार और रत्नकरष-श्रावकाचार आदि जितने मूल और तदनुसारी शास्त्र लिखे गये हैं, उनमें अन्यतम ग्रन्थ पुरुषार्थसिद्धयुपाय एक है। यह आचार्य अमृतचन्द्र की मौलिक कृति है।

मंगलाचरण

इसका 'तज्जयतिपरं ज्योतिः' इत्यादि प्रथम मंगल श्लोक है। इस द्वारा सर्वोत्कृष्ट ज्योतिस्वरूप केवलज्ञान जय-जयकार करते हुए इस द्वारा समग्र जिनागमके सागको सूचित कर दिया गया है।

इस मंगलमूत्रमें ज्ञानको दर्पणकी उपमा दी गई है। जो पदार्थ दर्पणमें प्रतिबिम्बित होते हैं वे न तो दर्पणके पास आते हैं, और न ही दर्पण ही उनके पास जाता है। किन्तु उन पदार्थोंमें प्रतिबिम्बित होनेकी सहज योग्यता है और अपने स्वच्छरूप गुणके कारण दर्पणमें 'योग्य' क्षेत्रमें स्थित उन पदार्थोंको प्रतिबिम्बित करनेकी योग्यता है। उनके दर्पणमें प्रतिबिम्बित होनेका यही कारण है। ठीक यही स्थिति ज्ञानकी है। तीनों कालों और तीनों जगत्में स्थित जितने भी पदार्थ थे, हैं और रहेंगे। उनका ज्ञानके साथ सहज ही ज्ञेय-ज्ञायक सम्बन्ध है। ज्ञानमें सहज ही ऐसी सामर्थ्य है कि वह स्वभाव विप्रकृष्ट, कालविप्रकृष्ट और क्षेत्र विप्रकृष्ट किसी प्रकारके पदार्थ क्यों न हों उन सबको वर्तमानवत् जानता है। ज्ञानकी एक उपमा दीपककी भी दी जाती है। जैसे दीपक पगको प्रकाशित करते हुए स्वयंको भी प्रकाशित करता है। ज्ञानका भी वही स्वभाव है। वह अन्य समस्त ज्ञेयोंको अपने ज्ञान पर्याय रूपसे जाननेके साथ स्वयंको भी जानता है। ऐसे मंगलस्वरूप सम्यग्ज्ञानकी हमें प्राप्ति हो और ऐसी कामना करना ही उसका जय-जयकार है।

एकान्तनयोंके विलास अनन्त हैं। एक मात्र अनेकान्त ही उनके विरोधको दूर करनेमें समर्थ हैं। यह एक सिद्धान्त भी है और स्वयं वस्तुका स्वरूप भी। जैनदर्शनका यह प्राण है। जैनसिद्धान्तको हृदयंगम करनेके लिए अनेकान्तके स्वरूपका सम्यग्ज्ञान होना जरूरी है। इसी उध्यको हृदयंगम कर आचार्यदेवने ज्ञानस्वरूप आत्माका या केवलज्ञानका जय-जयकार करनेके अनन्तर अनेकान्त सिद्धान्तको द्रव्य-भाव नमस्कार किया है।

आगे तीनों लोकोंके नेत्रस्वरूप परमागमको बुद्धिपूर्वक जाननेका निर्देश करके आचार्यदेवने पुरुषार्थ सिद्धयुपाय नामक शास्त्र (आगम) का उद्धार करनेकी मंगल सूचना की है। इस शास्त्रको कहनेकी प्रतिज्ञा सूचक श्लोकमें 'उपाध्रियते' क्रियाका प्रयोग हुआ है। इस द्वारा शास्त्रकार यह सूचित कर रहे हैं कि इस द्वारा हम अपने अभिप्रायको नहीं व्यक्त कर रहे हैं। किन्तु भगवान् महावीर और गौतम गणधरसे लेकर आचार्य परम्परासे पुण्य अर्थात् चेतनस्वरूप आत्माके प्रयोजनको सिद्ध करनेका जो उपाय निरूपित होता था रहा है, उसका ही मैं (अमृतचन्द्र आचार्य) उद्धार करने वाला हूँ, इस द्वारा कोई नई बात नहीं कही जा रही है।

आगे श्लोक ४ में धर्मतीर्थकी प्रवृत्तिका निर्देश करते हुए यह स्पष्ट किया गया है कि व्यवहार और निश्चयके जानकार पुरुष (आचार्य) ही उसकी प्रवृत्ति करनेमें समर्थ होते हैं, क्योंकि आममें निश्चयनयको भूतार्थ और व्यवहारनयको अभूतार्थ कहा गया है। परन्तु भूतार्थके ज्ञानसे विमुक्त प्रायः सभी ससारी जीव हैं। फिर भी अज्ञानीके अज्ञानको दूर करानेके अभिप्रायसे व्यवहार द्वारा परमार्थका ज्ञान कराया जाता है। किन्तु जो मात्र व्यवहारको ही मोक्षमार्ग मानते हैं उनके लिए जिनागमकी प्ररूपणा नहीं है। इसी तथ्यको दृष्टान्त द्वारा स्पष्ट करके आगे देशनाके फलको कौन प्राप्त होता है इसे समझाते हुए इस ग्रन्थकी उत्पत्तिका ८ मंगलसूत्रों द्वारा समाप्त की गई है।

सम्बन्ध पुरुषार्थ और उसका फल

ग्रन्थके नामके अनुसार ग्रन्थको प्रारम्भ करते हुए सर्वप्रथम पुरुष शब्दके अर्थको स्पष्ट किया गया है, क्योंकि जहाँ अध्यात्ममें निश्चयनयकी मुख्यतासे पुरुष (आत्मा) का अर्थ स्वतःसिद्ध है अतएव अनादि, अनन्त, विशद ज्योति और नित्य उद्योतरूप एक ज्ञायक आत्मा लिया गया है, वहाँ चरणानुयोगमें उभयनयसाध्य ऐसे आत्माको विवक्षित किया गया है, जो चेतन गुण-पर्यायवाला तथा उत्पाद-व्यय-प्रौढ्यस्वरूप होकर भी स्पर्शादि गुणवाले पुद्गल द्रव्य आदि समस्त परद्रव्योंसे अत्यन्त भिन्न है, क्योंकि जहाँ अध्यात्ममें ध्येय अर्थात् आत्मबन्धकी मुख्यतासे आत्माको लक्षित किया गया है वहाँ चरणानुयोगमें प्रवृत्ति-निवृत्तकी मुख्यतासे कैसा आत्मा अपने इष्ट प्रयोजनको सिद्ध करनेमें सफल होता है इस तथ्यकी मुख्यता है। यही कारण है कि इस शास्त्रमें उभय नयकी मुख्यतासे पुरुष शब्दका अर्थ करके तथा उसे (जीवको) परिणामस्वरूप सिद्ध करके भवका बीज क्या है, जिससे यह जीव चतुर्गतिरूप परिभ्रमणका पात्र बना हुआ है, यह स्पष्ट किया गया है।

जैसा कि पूर्वमें कह आये हैं कि जैसे जीव ध्रुवस्वभाव है वैसे ही वह स्वभावेसे उत्पाद-व्ययरूप भी है। एक जीव ही क्या प्रत्येक द्रव्य अपने अन्वय स्वभावके कारण जहाँ नित्य है वही वह अपने व्यतिरेकस्वभावके कारण उत्पादव्ययरूपसे परिणमनशील भी है। नित्य होकर परिणमन करते रहना जड़ चेतन प्रत्येक द्रव्यका स्वभाव है। इसलिये जहाँ यह जीव व्याप्य-व्यापकभावसे प्रतिमय अपने विवक्षित परिणामका कर्ता है वहाँ वह भाव्य भावक भावसे स्वयं अपने परिणामका भोक्ता भी है। उसके रहते हुए भी जब यह आत्मा परलक्षी रागादि भावसे भिन्न अपने ज्ञान स्वरूप आत्माके अनुभवके द्वारा निश्चल अपने चैतन्य स्वरूपको प्राप्त कर लेता है, तब इसने अपना करणीय कार्य कर लिया यह निश्चित होता है। इसीका नाम सम्बन्ध पुरुषार्थकी सिद्धि है और इसीका नाम अपने अपराधके कारण प्राप्त हुए संयोगी जीवनसे मुक्ति है। स्वभावकी प्राप्ति इसीका दूसरा नाम है।

संसार और उसका कारण

किन्तु इस जीवका और कर्मका अनादि सम्बन्ध होनेसे, संसार अवस्थामें यह जीव स्वयं अपने ज्ञान स्वभावको भूलकर अज्ञान और रागादिरूपसे परिणमन करता रहता है। अतः इन भावोंको निमित्तकर कर्मणवर्णणार्थ स्वयं ज्ञानावरणादि कर्मरूपसे परिणमन करती रहती है और उन ज्ञानावरणादि कर्मोंको निमित्तकर जीवभी स्वयं अज्ञान रागादिरूपसे परिणमन करता रहता है। यह संसारकी अनादि परंपरा है। इसका मूल कारण अपना अज्ञान है। उस कारण यह जीव अपने ज्ञानदर्शन स्वभावके कारण परसे भिन्न होनेपर भी उससे तन्मय जैसा अपनेको अनुभव करता रहता है। यही संसारका मूल कारण है।

पुरुषार्थसिद्धिका उपाय

लोकमें जड़ और चेतन दोनों प्रकारके पदार्थ पाये जाते हैं। उनका स्वरूप भी भिन्न-भिन्न है। अपने अज्ञानके कारण अनादिसे यह जीव विपरीताभिव्यक्तिके बशीभूत होकर निजतत्त्वको भूला हुआ है। किन्तु जब यह जीव पर और परके निमित्तसे होनेवाले परभावसे भिन्न, अपने ज्ञातादृष्टा स्वरूपको जानकर उसमें अविचल स्थितिको प्राप्त होता है तब ही इस जीवने पुरुषार्थकी सिद्धिका उपाय अपनेमें हृदयंगम किया, यह कहा जा सकता है। जो पूर्वरूपसे रत्नत्रय स्वरूप होनेसे, पाप क्रियासे भिन्न आत्मकार्यको साधनेमें समर्थ मुनियोंमें पूर्णरूपसे लक्षित होता है। सम्यक् प्रकारसे पुरुषार्थकी सिद्धिका, इससे भिन्न, अन्य कोई दूसरा मार्ग नहीं है।

उपदेश देनेका क्रम

जिनागममें जिन चार अनुयोगोंकी प्ररूपणाकी गयी है, उनमेंसे प्रथमानुयोगमें तो पुण्य पुण्योंकी कथा की मुख्यतासे प्ररूपणा है। इसका प्रयोजन इतना ही है कि संसारी जीव पुण्य-पापके फलको जानकर, उनसे विरक्त हो परमार्थके मार्गमें लगे। करणानुयोगमें लोकालोककी प्ररूपणाके साथ गुणस्थान और मार्गणा स्थान आदिको माध्यम बनाकर परिणामोंकी जातिकी प्ररूपणा मुख्यतासेकी गयी है। चरणानुयोगमें कैसे उठे कैसे बैठे, कैसे बोले, दूसरेसे कैसा व्यवहार करे आदिकी मुख्यतासे वह सब प्रवृत्ति प्ररूपितकी गयी है जो निमित्त-रूपसे स्वरूप प्राप्तिमें व्यवहारसे साधक मानी गयी है। द्रव्यानुयोगका क्षेत्र बड़ा है। उसमें छ द्रव्य पाँच अस्तिकाय आदिकी विवेचनाके साथ अध्यात्मके रूपमें साक्षात् मोक्षमार्गकी प्ररूपणा भी उसका विषय है।

इन चारों अनुयोगोंमें पठन पाठनकी दृष्टिसे भी चरणानुयोगको प्रथम स्थान प्राप्त है। तथा मोक्षमार्ग में प्रवेश करनेकी दृष्टिसे भी शीवनका निमोण हो इसमें चरणानुयोगके अनुसार प्रवृत्ति करना प्रथम कर्तव्य माना गया है। क्योंकि आगममें उपयोगको तीन प्रकारका निरूपित किया गया है—अशुभोपयोग, शुभोपयोग और शुद्धोपयोग। विषयकषायरूप प्रवृत्ति कार्योंमें उपयोगका लगना ही अशुभोपयोग है। शुभोपयोगमें शुभाचारकी मुख्यता है। अशुभोपयोगी तो मोक्षमार्गका अधिकारी होता ही नहीं। यद्यपि शुभाचाररूप प्रवृत्ति स्वयं धर्म अथवा परमार्थ मोक्षमार्ग नहीं है और न शुद्धोपयोगका साक्षात् साधक ही है, फिर भी शुभोपयोग शुद्धोपयोगका व्यवहारसे साधक होनेसे मोक्षमार्गमें उसकी उपयोगिता प्रमुखतासे स्वीकारकी गयी है।

इसी पद्धतिको ध्यानमें रखकर प्रारंभसे ही गुरुजन अपने शिष्योको सर्वप्रथम पूर्ण आचारकी शिक्षा तो देते ही थे। उसमें प्रवृत्त होनेके लिये प्रेरणा भी करते थे। इसी तथ्यको ध्यानमें रखकर आ० अमृतचन्द्र देवने पाप क्रियासे विरुद्ध व्रतरूप चारित्रको अगीकार करनेका और उसकी शिक्षा देनेका निर्देश प्रस्तुत ग्रंथमें किया है। यह मुनियोंकी आलौकिक वृत्ति है। जो शिष्य कदाचित् इसे धारण करनेमें अपनी असमर्थता व्यक्त करता है उसे ही श्रावकाचारका उपदेश देनेकी परंपरा है। कदाचित् कोई आचार्य इसके विरुद्ध उपदेश देता है तो वह ग्रन्थकारके अभिप्रायानुसार जिनमार्गमें गणतीय अपराध माना गया है।

इस कथनसे यह स्पष्ट हो जाता है कि आचारकी शिक्षाको गौण करके मात्र करणानुयोग या द्रव्यानुयोगमें अध्यात्मका पठन-पाठन करना कराना मोक्षमार्गमें हितावह नहीं है। उससे कदाचित् शिष्यके उन्मार्गी बननेकी संभावना अधिक लगी रहती है।

प्ररूपणामें क्रमभंगका कारण

आगे समग्र ग्रंथ दो अध्यायोंमें विभक्त है। प्रथम अध्यायमें श्रावकधर्मकी प्ररूपणाकी गयी है और दूसरेमें मुनिधर्मकी। सवाल यह है कि स्वयं ग्रन्थकार जब यह लिखते हैं कि सर्वप्रथम मुनिधर्मका उपदेश देना चाहिये। ऐसी अवस्थामें वे ही स्वयं मुनिधर्मकी प्राथमिकताको गौणकर सर्वप्रथम गृहस्थधर्मके उपदेशका निर्देश

क्यों कर रहे हैं ? प्रश्न मार्मिक है । समाधान यह है कि जिनागममें जो जीवादि सात तत्त्वों और पुण्य-पाप सहित नौ पदार्थोंकी प्ररूपणाकी गयी है, उनमें आत्म तत्त्वके बाद ही संबर् तत्त्वकी प्ररूपणा आती है । संबर् तत्त्वके स्वरूप पर जहाँ तक दृष्टिपात करते हैं, उससे भी ऐसा ही फलित होता है कि आत्म तत्त्वकी प्ररूपणा करनेके बाद ही, उसके बिरोधी, संबर् तत्त्वकी प्ररूपणा करना संगत माना जा सकता है । इसी आधार पर संबर् तत्त्वका लक्षण भी इस प्रकार किया गया है—आश्व निरोध संबर् : ।

यही कारण है कि आचार्यदेवने पूर्वोक्त क्रमको स्वीकार करते हुए भी तत्त्वाथंसूत्रके अनुसार आत्म तत्त्वगर्भ श्रावकचारको प्रथम स्थान दिया है । और तदनंतर इस ग्रंथमें संबर् तत्त्वगर्भ मुनिधर्मकी प्ररूपणा की गयी है ।

सम्यग्दर्शनकी मुख्यता

जैसा कि पहले निर्देश कर आये है, कोई चाहे मुनिधर्म अंगीकार करे या श्रावकधर्म अंगीकार करे । उसमें सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञान मुख्य है । क्योंकि इनके होनेपर ही मुनिधर्म या गृहस्थधर्म स्वीकार करना यथार्थ माना गया है ।

विपरिताभिनिवेश रहित जीवादि पदार्थोंका श्रद्धान करना सम्यग्दर्शन है । वह पर और परभावसे भिन्न आत्माका निजरूप है । आगममें इसके कर्म संयोगके अभावकी विवक्षामें तीन भेद किये गये हैं—उपशम सम्यग्दर्शन, क्षयोपशम सम्यग्दर्शन और क्षायिक सम्यग्दर्शन । ये तीनों ही उपाधिके अभावमें ही होते हैं, इस-लिये हैं तो वे आत्माके निजरूप ही, फिर भी उनमें क्षायिक सम्यग्दर्शन उपाधिके सर्वथा अभावमें होता है, इसलिये उसका सद्भाव सिद्धोमें भी पाया जाता है । उपशम सम्यग्दर्शनमें उपाधिका अभाव तो पूर्ण तरहमें रहता है परंतु इसमें उपाधि सत्ताके रूपमें आत्माके एकश्रेयावगाहमें बनी रहती है । इसलिये जबतक (अन्त-मूर्हत तक) उपाधिकी उदय-उदीरणा नहीं होती है, तभीतक आत्मामें सम्यग्दर्शनका अस्तित्व स्वीकार किया गया है । क्षयोपशम सम्यग्दर्शनकी उत्पत्ति होती तो उपाधिके अभावमें ही है, फिर भी इसके कालमें देशघाती सम्यक् प्रकृतिका उदय बना रहनेसे, सम्यग्दर्शनके साथ आत्मामें चल मलिन और अगाड दोष पैदा होते रहते हैं । इस प्रकार विचार करनेपर यह स्पष्ट हो जाता है कि तीनों ही सम्यग्दर्शन आत्मस्वरूप ही हैं । निःशक्तिादि आठ अंगोंकी प्राप्ति इन्हींके सद्भावमें सम्यक् प्रकारसे होती है ।

इसके होनेपर जो सम्यग्ज्ञान अनेकान्तगर्भ जीवादि पदार्थ विषयक ज्ञान होता है, वह सम्यक्ज्ञान है । सम्यग्दर्शन कारण है और यह कार्य है । यद्यपि इन दोनोंकी उत्पत्ति एक माय होती है फिर भी दीप और प्रकाशके समान इन दोनोंमें कार्यकारणभाव बन जाता है । जैसे सम्यग्दर्शनके आगममें निःशक्तिादि आठ अंग कहे गये हैं, उसी प्रकार सम्यक्ज्ञानके भी आठ अंग हैं—उनके नाम हैं—व्यंजनाचार, अर्थाचार, उभयाचार, कालाचार, विनयाचार, उपयानाचार, बहुमानाचार, अनिह्वनाचार ।

इस प्रकार जिसने दर्शन मोहनीयका अभाव करनेके साथ जीवादि पदार्थ विषयक सम्यक्ज्ञान प्राप्त किया है, वही भले प्रकार सम्यक्चारित्रके आराधन करनेका अधिकारी माना गया है । चारित्र्य सर्व सावद्ययोगके परिहारपूर्वक होता है और उसमें कषायोंका अस्तित्व अनुभवमें नही आता, ऐसा जो जीवका पर पदार्थसे विरक्तस्वरूप आत्म परिणाम होता है वही सम्यक्चारित्र है । उसीके सकलचारित्र और विकलचारित्र ये दो भेद हैं । यह क्रमसे मुनियोंको और गृहस्थोंको होता है ।

यहाँ आठ मूलगुण उपलक्षणके रूपमें कहे गये हैं। विचार करके देखा जावे तो इस प्रकार जिन पदार्थोंको निमित्तकर त्रम जीवोंकी हिंसा सम्भव है या स्वाभाव कायिकों सम्बन्धी बहुत जीवोंकी हिंसा होना संभव है, ऐसे सब पदार्थोंके भोगोपभोगका नियमरूपमें या अभ्यासरूपमें त्याग कर देना चाहिये। इसी तत्त्वको ध्यानमें रखकर जिनपदार्थोंका सेवन करनेसे बहुत जीवोंका घात होता है उनके सेवनमें लाभ कुछ भी नहीं होता। ऐसे मूली, गाजर, आलू, सकरकंद, मीठा, अदरक, लहसुन, नीम व केतकीके फूल आदिका नियमसे त्याग कर देना चाहिये, श्लोक ३०। इसके साथ ही उसमें जो प्रकृति विषद आहार है तथा जो मूल शंख भस्म आदि अनिष्ट व अनुसेव्य पदार्थ हैं उन्हें भी उपभोगमें नहीं लाना चाहिये। तथा मर्यादाके बाहर अचार, पापड़, बडी आदिका ग्रहण इन्हें सब पदार्थोंमें हो जाता है।

यहाँ यह प्रश्न हो सकता है कि भोगोपभोग परिमाणव्रतका निर्देश करते समय आ० समन्तभद्रते इन सब पदार्थोंके त्यागका विधान किया है, फिर यहाँ अविरत सम्यग्दृष्टिके इन सबके त्यागका निर्देश क्यों किया जा रहा है? समाधान यह है कि जैनधर्मके अनुसार श्रावकको भूमिका तब ही बनती है जब वह श्रावकचित्त आहार-विहारमें सावधान होता है। दूसरी बात यह है कि भोगोपभोग परिमाण व्रतका निरतिचार पालन किया जाता है। जबकि अभ्यास दशामें विवेककी मुख्यता रहती है।

प्रायः एलोपैयिक पद्धति आदिसे जो दवाइयाँ तैयार होती हैं उनमें प्राणियोंके सत्व आदिके मिश्रणकी अधिक संभावना रहती है। इनमें अलकोहलका उपयोग तो होता ही है। और अलकोहल शराबका छोटा भाई है। आसब, अरिष्ट आदि भी इसी श्रेणीमें आते हैं। इसलिए आहार-विहारमें इन सबका विचार करके ही श्रावकको अपना जीवनयापन करना चाहिये। तब ही जाकर उसके द्वारा अहिंसा व्रतका पालन हो सकता है। भले ही अभ्यासरूपमें हो, आहार-विहारमें इन सब बातोंका ध्यान रखना आवश्यक है।

धर्म-दया-सुखके नाम पर हिंसाका निषेध

अहिंसाधर्म, अमृतत्वकी प्राप्तिमें परम रसायनके समान है। इसलिये हमारे द्वारा किसी भी प्रयोजनसे हिंसा न हो जाये, इस बातको ध्यानमें रखकर देवताके निमित्त बकरे आदिकी हिंसा नहीं करनी चाहिये। दूसरे जीवोंकी दया पालनेके अभिप्रायसे हिंस सिंहादि जीवोंकी हिंसा नहीं करनी चाहिये। तथा परलोकमें यह अधिक सुखका भोक्ता बनेगा, इस छोटे अभिप्रायसे गुरु आदिकी हिंसा नहीं करनी चाहिये। तात्पर्य यह है कि किसी भी प्रयोजनसे की गई हिंसा दुर्गतिका ही कारण बनती है।

सकलचारित्र

पहले हम विकल चारित्रका संक्षेपमें निर्देश कर आये हैं। वह अपवाद मार्ग है। उत्सर्ग मार्ग इससे भिन्न है। सकल चारित्र उसका दूसरा नाम है। इसे यदि पूर्ण स्वावलम्बनकी दीक्षा कहा जाय तो कोई अत्युक्ति नहीं होगी।

श्रावककी ग्यारह प्रतिमाएँ हैं। अन्तिम प्रतिमाका नाम उद्दिष्ट त्याग है। श्रावकने अन्य किसीको निमित्त कर आहार न बनाकर उसने स्वयंके लिये जो आहार बनाया है, इस प्रतिमा वाला ऐसे आहारको ही स्वीकार करता है, मात्र इसीलिए इस प्रतिमाका नाम उद्दिष्ट त्याग है। इस प्रतिमाके दो भेद हैं—क्षुल्क और ऐलक। क्षुल्कके उत्तरीय बस्त्रके साथ लंगोटी मात्र परिग्रह शेष रहता है। जब कि ऐलकके उत्तरीय बस्त्रका भी त्याग हो जाता है। फिर भी अभी उसके घरसे मुनिकी शरणमें जानेपर भी लंगोटीका विकल्प बना हुआ रहता है। जब कि जिसने पूर्ण स्वावलम्बनकी दीक्षाके साथ मुनि धर्मको अपना जीवन बनाया है उसके लंगोटी भी छूट जाती है। वह किसी जीर्ण-शीर्ण मकानमें रहे या गिरि गुफामें किन्तु वह दोनोंको

पुष्पलका परिणाम जान कर उनमें ममत्व नहीं करता। वह ब्रती जीवनका बाह्य साधन जान कर प्राधुक् आहार लेता अवश्य है, पर उसमें खट्टे-मीठेका विकल्प नहीं करता। वह खड़े-खड़े भले ही आहार ले लेता है, पर इसके लिए आसनको स्वीकार नहीं करता। वह सम्मूर्च्छन जीवोंका आश्रय स्थान जानकर दो से लेकर चार माहके भीतर स्वयं हाथोंसे उखाड़कर भले ही बालोंको अलग कर देता है, पर इसके लिए कैंची या उत्तरका सहारा नहीं लेता। यह है मुनियोंकी स्वावलम्बन प्रधान अलौकिकी वृत्ति। जिसके भीतर परका आश्रय तो रहता ही नहीं, प्रवृत्तिमें भी बाहर भी पीछी कमण्डलु और पुस्तकको छोड़कर अन्यका आश्रय नहीं रह जाता है।

प्रस्तुत ग्रन्थमें मुनिधर्मके २८ मूलगुणोंका विधिवत् विवेचन तो दृष्टिगत नहीं होता फिर भी उसमें सकल चारित्रिके विवेचनके प्रसंगसे १२ तप, ६ आवश्यक, ३ गुप्ति, ५ समिति, १० धर्म, १२ भावना और २२ परिग्रहज्यका संक्षेपमें निर्वचन किया गया है।

साथ ही इसी प्रसंगसे अन्य बातोंका निर्देश करते हुए यह स्पष्ट रूपसे खुलासा किया गया है कि रत्नत्रय बंधका कारण नहीं है। जो पुरुष अपूर्ण रत्नत्रयकी उपासना करते हैं, उनको जो कर्म बन्ध होता है उसका कारण राग है। रत्नत्रय तो मोक्षका ही उपाय है बन्धका उपाय नहीं। इस प्रकार सम्यक् पुरुषार्थकी सिद्धिका उपाय पूर्ण रत्नत्रय ही है।

अंशरूपमें रत्नत्रयका उदय चौथे गुणस्थानसे प्रारम्भ होकर चौदहवें गुणस्थानमें पूर्णता होती है, क्योंकि ऐसा नियम है कि जहाँ इन तीनोंमें कोई एक होता है वहाँ तीनों नियमसे होते हैं। यह कहना कि चौथे गुणस्थानमें सम्यग्दर्शनके साथ सम्यग्ज्ञान तो होता है परन्तु अवत होनेसे उसके चारित्रिको एक कण भी नहीं पाया जाता है, उपयुक्त नहीं जान पड़ता, क्योंकि चौथे गुणस्थानमें संयमाचरण चारित्रिका निषेध अवश्य किया है, परन्तु इससे सम्यक्चारित्रिका निषेध हो गया ऐसा नहीं समझना चाहिए, अन्यथा उसकी देवपूजा, गुरुपूजा, स्वाध्याय आठ मूल गुणोंका धारण करना दान देना आदि सब आचार मिथ्या हो जायेगा। आ० कुन्दकुन्दने अपने चारित्र्य पाठ्यक्रमे चारित्रिके जो सम्यक्त्वाचरण चारित्र्य और संयमाचरण चारित्र्य ये दो भेद किये हैं, वे इसी अभिप्रायसे किये गये हैं कि चौथे गुणस्थानमें भी अंशतः चारित्रिका उदय हो जाता है।

ग्रन्थकर्ता

आचार्य अमृतचन्द्र जैनाकाशमें ध्रुवताराकी तरह निरंतर प्रकाशमान होते रहेंगे। यों तो सर्वांग सूत्रको ग्रन्थारूढ करनेमें आ० कुन्दकुन्द नाम गौतम गणधरके बाद लिया जाता है परन्तु उनके पूरे साहित्यका आलोचन कर उनपर भावपूर्ण सरस टीका लिखनेका पूरा श्रेय सर्वप्रथम आ० अमृतचन्द्रको ही प्राप्त है।

यद्यपि आ० गुद्वपिच्छने अपने तत्त्वार्थसूत्रमें द्रव्यके दोनों लक्षणोंका निर्देश करते हुए आ० कुन्दकुन्दके प्रवचनसार आदि ग्रन्थोंका ही अनुसरण किया है, इसी प्रकार आ० समन्तभद्रने 'धर्म-धर्म्यविनाभावः' इत्यादि कारिका लिखकर पूरे समयसारके भावको एक कारिकामें ही अभिव्यक्त कर दिया है। आ० पूज्यपादकी सर्वार्थसिद्धि-टीका व समाधितंत्र आदि ग्रन्थोंपर दृष्टिपात करनेसे भी इसी तथ्यकी पुष्टि होती है। यही स्थिति आ० अकलंकदेव और विद्यानन्दकी भी है। इस प्रकार हम देखते हैं कि समय जैन साहित्यपर आ० कुन्दकुन्दका ही पदानुसरण किया गया है। इसलिए यह लिखना तो उपयुक्त प्रतीत नहीं होता कि आ० कुन्दकुन्दके बाद एक हजार वर्ष तक किसीकी भी दृष्टि समयसार जैसे महानतम अध्यात्म ग्रंथपर नहीं गयी होगी। इन आचार्यों द्वारा जितने भी भावप्राप्ति साहित्यकी रचना हुई है वह सब समयसारसे अनुप्राणित होकर ही हुई है। यह दूसरी बात है कि आ० अमृतचन्द्र देवने एक हजार वर्ष बाद इन ग्रन्थोंकी टीका की है।

साधारणतः इनका समय ११वीं शताब्दिका प्रथम चरण माना जाता है। इन्हें पं० प्र० आशाधरजीने 'ठक्कुर' शब्दसे सम्बोधित किया है। गुजरातमें ऐसी अनेक जातियाँ पायी जाती थीं और वर्तमानमें भी पायी जाती हैं जिनमेंसे कई घराने अपनेको ठक्कुर शब्दसे सम्बोधित करते रहे हैं। इसलिए यह बहुत सम्भव है कि ये मूलतः गुजरातके रहनेवाले हों। साधारणतः गुजरातकी पुरानी तीन जातियाँ मुख्य हैं— प्राग्वाट, ओसवाल और श्रीमाल—इनमेंसे ओसवाल और श्रीमाल दो जातियाँ तो १०वीं शताब्दिके लगभगसे ही या उनके पूर्वमें श्वेताम्बर सम्प्रदायको मानने वाली रही है। जो तीसरी जाति प्राग्वाट है, वह अवश्य ही श्वेताम्बर और दिग्म्बर-दोनों परम्पराओंको मानने वाली चली आ रही है। पौरपाट (पग्बार) सोरठिया पघावगी पुरवाल और पोरवाल आदि—ये सब प्राग्वाट जातिके उपभेद हैं। इनमें से एक पौरपाट जाति अवश्य ही ऐसी है जो प्रारम्भसे ही दिग्म्बर परम्परामें भी केवल कुंदकुंद आम्नायकी ही उपासक रही है। इसलिए बहुत सम्भव है कि आ० अमृतचन्द्रका जन्म इस जातिमें हुआ हो तो कोई आश्चर्य नहीं। यह हम अति-संयोजितमें नहीं लिख रहे हैं, किन्तु गुजरातकी पूर्ण स्थितिका अध्ययन करके ही लिख रहे हैं। इसलिए आ० अमृतचन्द्रदेव काष्ठासंधी न होकर मूलसंधी ही होने चाहिए।

इन्होंने सम्यग्दर्शनके आठ अंगोंका विवेचन करते हुए अमूल दृष्टि अंगका जो स्वरूपनिर्देश किया है वह हमारे इस तथ्यकी पुष्टि करनेके लिए पर्याप्त है। इस अंगका विवेचन करते हुए वे लिखत हैं—

लोके शास्त्राभासे समयाभासे च देवताभासे ।

नित्यमपि तत्त्वचिन्ता कर्तव्यममूढदृष्टित्वम् ॥२६॥

तत्त्वमें सचि रखनेवाले जीवको लोकमें शास्त्राभासमें, समयाभासमें और देवताभासमें सदा ही मूढता रहित होकर श्रद्धान करना चाहिए।

स्पष्ट है कि आचार्य अमृतचन्द्रदेवने अमूढ दृष्टिके इस लक्षण द्वारा लोक मूढता, देव मूढताका और गुरु मूढताका स्पष्ट शब्दोंमें निषेध कर दिया है।

सम्यक्त्वके आठ अंग है इस परम्पराको विशेष प्रथम मूलसंधने ही दिया है। मेरी दृष्टिमें काष्ठासंधके ग्रन्थोंमें इस परम्पराके विशेष दर्शन नहीं होते।

वैसे सम्यक्त्वके २ : दोष हैं, उत्तर कालमें इस विषयका विशेष उल्लेख पाण्डित प्रवर आशाधरजीने स्वरचित अनगार धमामृतके अ० २ श्लोक १०३ की टीकामें अवश्य किया है। और वही सम्यक्त्वकी विशुद्धिके कारण रूपमें उपगूहन, स्थितिकरण, वात्सल्य और प्रभावनाका भी स्वरूपनिर्देश किया है तथा सम्यक्त्वके पाँच अतीचारीका कथन करनेके प्रसंगसे शाका, काशा और विचिकित्सा दोषका निषेध भी किया है। इससे ऐसा निष्कर्ष अवश्य निकलता है कि सम्यक्त्वके आठ अंगोंकी परम्परा मवंन निबिंवाद रूपसे स्वीकार की गई है। फिर भी जिस स्पष्टतासे मूलसंधने इस परम्पराको प्रथम दिया है वह स्थिति काष्ठासंधकी नहीं प्रतीत होती है।

एक बात विशेषरूपसे उल्लेखनीय है। वह यह कि शासनदेवताके नामपर काष्ठासंधमें राग-द्वेषसे भरे व्यंतरादिक देव-देवियोंकी जो पूजा दृष्टिगोचर होती है वह स्थिति पुरुषार्थसिद्धिधुपाय ग्रन्थकी नहीं है। इस लिये पुरुषार्थसिद्धि उपायके रचयिता आ० अमृतचन्द्रदेवको काष्ठासंधी स्वीकार करना उनका अर्थान्वादा करना ही कहलायेगा।

इनकी रचनायें अनेक हैं, जैसे—समयप्राभूत, प्रवचनसार और पंचास्तिकायकी टीकायें और तत्त्वार्थ-सूत्र और लघुतत्वस्फोट। पुरुषार्थसिद्धिधुपाय भी उन्हींकी सारगर्भित रचनायें हैं।

विषय टीकायें

(१) पुरुषार्थसिद्धधुपायकी संस्कृतमें एक टीका मिलती है। यह श्री दि० जैन उदासीन आश्रम, तुकोगंज इंदौरके शास्त्र भण्डारकी अनुपम निधि है। इसकी कुल पत्र संख्या ५५ है, साइज २० × १२ अंगुल है। प्रत्येक पृष्ठमें १४ पंक्तियाँ हैं। प्रत्येक पंक्तिमें लगभग ४४-४५ अक्षर हैं। बीच-बीचमें मूल श्लोक बड़े-बड़े अक्षरोंमें लिखे गये हैं। उसका प्रथम मंगलाचरण है—

चंद्रप्रभं जितं वाणी नत्वा गुरुपदांबुजम् ।
पुरुषार्थसिद्धधुपाये कुर्वे टीकां मनोहराम् ॥

इसके बाद पुरुषार्थसिद्धधुपायके मंगल श्लोककी उत्पानिकाका निर्देश करके टीकाकार लिखता है—

“अथ श्रीमन्निर्ग्रथाचार्यवर्यः श्रीमदमृतचंद्रभट्टारकः कलिकाल गणधरदेवः भव्यपुंडरिकेभ्यः पुरुषार्थसिद्धधुपायं प्रकाशयन्निष्कंदेवताविलोप आशिर्वादात्मकमंगल कथयन्त्मस्करोति ॥”

टीकाके अन्तमें लिखा है—

“अयं पुरुषार्थसिद्धधुपायः ग्रन्थः इति । अमृतचन्द्रसूरीणा अमृतचन्द्रभट्टारकाणा इयं कृतिः यं कर्तव्यता । अस्य पुरुषार्थसिद्धधुपायस्यापरनाम जिनरहस्यकोशः वर्तते इति कथनेन समाप्तम् ॥२२॥ इति व्याख्या समाप्ता । इत्यमृतचन्द्रसूरीणा कृति पुरुषार्थसिद्धधुपायोऽयम् । नाम जिनप्रवचनरहस्यकोशः । समाप्तमिति ॥२२७॥”

मंगलश्लोककी इस उत्पानिका और समाप्ति सूचक अंतिम प्रशस्तिसे पता लगता है कि मूलग्रन्थके लेखक निर्ग्रन्थाचार्य थे और उस समय इनकी रूपाति कलिकाल गणधरदेवके रूपमें की जाती थी। इस उत्पानिकासे ऐसा भी मालूम होता है कि इनका मूल निवास गुजरात प्रदेश होना चाहिये, क्योंकि ‘आचार्य’के स्थानपर ‘सूरि’ पदका उपयोग गुजरातमें विशेष रूपसे होता रहा है। हमारे सामने मूलसूत्र और काष्ठासंघ दोनोंकी आचार्य तथा भट्टारक पदवालिर्था उपस्थित हैं। उनके देखनेसे यह स्पष्ट हो जाता है कि इन्होंने भट्टारक विशेषण पूज्यके अर्थमें प्रयुक्त हुआ है। ये किसी पट्टके भट्टारक नहीं थे।

ग्रन्थका नाम पुरुषार्थसिद्धधुपाय तो है ही। ग्रन्थकारने स्वयं ही इस नामका तीसरे श्लोकमें उल्लेख किया है। संस्कृत टीकाकी अन्तिम प्रशस्तिपर दृष्टिपात करनेसे ऐसा भी प्रतीत होता है कि इसका दूसरा नाम ‘जिन प्रवचन रहस्यकोश’ भी रहा है ऐसा इसपर लिखी गई संस्कृत टीकाकी अन्तिम प्रशस्तिसे ज्ञात होता है।

प्रकृतमें ऐसा लगता है कि आचार्य अमृतचन्द्रदेवने जितनी भी अपनी स्वतन्त्र रचनाओंको मूर्त रूप दिया है उनकी मौलिकताको ध्यानमें रखकर उनको दूसरा नाम देनेकी पुरानी परम्परा रही है। किन्तु यहाँ यह कहना कठिन है कि इसका निर्वाह वे स्वयं करते रहे या अन्यके द्वारा उनकी स्वतन्त्र रचनाओंका दूसरा नाम सूचित किया गया है। उदाहरणार्थ लघुतत्त्वस्फोट ग्रन्थका दूसरा नाम ‘शक्तिमणितकोश’ उसके प्रत्येक अध्यायकी समाप्ति सूचक अञ्चलिकामें दिया गया है तथा प्रस्तुत ग्रन्थ (पुरुषार्थसिद्धधुपाय) का दूसरा नाम इसपर लिखी गई संस्कृत टीकाकी समाप्ति सूचक प्रशस्तिसे ज्ञात होता है। ई यह महत्त्वकी बात कि इनकी जो यह दो रचनाएँ हैं उनको दूसरा नाम देनेकी परम्परा पुरानी जान पड़ती है।

बैसे इन्होंने जो समयप्राभूतकी आत्मख्याति टीका लिखी है उसके प्रथम मंगलसूत्रकी टीकामें उसे (समयप्राभूतको) ये ‘अर्हत्प्रवचनका अवयव’ जैसे गरिमागम शब्दों द्वारा स्वयं सम्बोधित कर रहे हैं। लगता है कि तत्त्वार्थवातिकमें ‘गुण-पर्ययवद्द्रव्यम्’ (सू० ३७) सूत्रकी व्याख्या करते हुए जो शंका समाधान आयी है,

उसमें 'उत्पत्तं हि' कह करके जो 'अर्हत्त्ववचनने द्रव्याध्याय निगुणनिगुणाः' कहा गया है, वह अन्य किसी शास्त्रके विषयमें न कहकर पूर्वोक्त न्यायसे लगता है कि स्वयं भट्टाकलकदेवने उत्त्वायंसूत्र अ० ५के ४१वे शंकाके इसी सूत्रके लिये कहा है ।

इस ग्रन्थकी जो संस्कृत टीका हमारे सामने है, वह साधारण संस्कृतमें लिखी गयी है । फिर भी इससे कुछ महत्त्वपूर्ण श्लोकोंके अर्थ पर जो प्रकाश पड़ता है, उसे संक्षेपमें यहाँ दे रहे हैं—

उदाहरणार्थ ५वें श्लोककी टीका करते हुए लिखा है—“इहास्मिन् ग्रन्थे जिनमते वा भूतार्थं सत्यं निश्चयं प्रदेशभेद रहितं वर्णयति । अपरं अभूतार्थं असत्यं व्यवहारं प्रदेशभेदसहितं वर्णयति ।” निश्चयनया द्रव्यस्थिताः व्यवहारनया पर्यायस्थिताः । द्रव्यस्थितं सत्यं पर्यायस्थितमसत्यम् ।

६ठें श्लोककी टीका करते हुए लिखा है—“अबुधस्य मूर्खस्यबोधनार्थं ज्ञानार्थं अभूतार्थं व्यवहारमार्गं देशयति । यः केवलं एकं व्यवहारमेव अर्थात् जानाति तस्य व्यवहारज्ञस्य देशानानास्ति उपदेशानास्ति ।”

८वें श्लोककी टीका करते हुए लिखा है—“यः शिष्यः बुद्धिमान् व्यवहारं च निश्चयं च व्यवहार-निश्चयोनयो प्रबुद्धषज्ञात्वात्तन्वेन निश्चयेन मध्यस्थः भवतिकर्मभिः अनाश्रितो भवति स एव शिष्यः देशनायाः उपदेशस्य अविकलं पूर्णफलं अविनश्वरं प्राप्नोति लभते । भावार्थोऽयं बुद्धिमान् शिष्यः यथार्थं रहस्येन मध्यस्थो-भूत्वा कर्मात्मव रहितो भवति । सुबुद्धिमान् पुण्यपापरूपपरिणतित्यागात् मध्यस्थः सन् मोक्षादिरूपं फलं प्राप्नोति इत्यर्थः ।

२१८वें श्लोककी टीका करते हुए लिखा है—“सम्यक्त्वेचारित्रे सति तीर्थंकरस्य आहारक-शरीरस्यबंधकीबंधोभवतः सम्यक्त्व चारित्र्याभ्याविनातीर्थंकराहारकौनस्यातां इत्यर्थः । यत्र ती द्वौ योगकषायौ नास्ति न तिष्ठेत् । पुनरस्मिन् दर्शनज्ञानचारित्रे सति तत् पूर्वोक्तं तीर्थंकराहारकत्र-मर्म-बंधरूपं उदासीनं योगकषायाभ्यां दर्शनादौ सत्यपि तीर्थंकराहारक कर्मबंधो न भवतीत्यर्थः ।

यह कतिपय श्लोकोंकी संस्कृत टीकाका आशय है । इसपर दृष्टिपात करनेसे यह स्पष्ट हो जाता है कि संस्कृत टीकाकार मूल श्लोकोंके भावको स्पष्ट करनेमें सफल रहा है । मात्र २१८वें श्लोकका अर्थ प्राजल शब्दोंमें स्पष्ट नहीं हो सका । लिपिकारकी असावधानीसे ऐसा हुआ हो तो कोई आश्चर्य नहीं ।

अन्य टीकाएँ

(१) अन्य टीकाओंमें सबसे प्रमुख आचार्यकल्प पण्डित टोडरमल जी सा० की टीका है । यह डूँडारी भाषामें लिखी गई है । वह हमारे सामने नहीं है । मात्र उसका हिन्दी अनुवाद हमारे सामने अवश्य है । गुजरातीसे हिन्दीमें इसका अनुवाद श्री बँध गम्भीरचन्द जैन, अलीगंज एटा बालोंने किया है । डूँडारीसे गुजराती भाषामें इसका अनुवाद ब्र० भाई श्री ब्रजलाल गिरधरलालजी शाहने किया था । हिन्दी अनुवाद हमारे सामने है । इसमें पं० जी हीं के शब्दोंमें मंगलाचरण दिया गया है । उसके बाद एक कवित्त द्वारा 'निश्चयैकान्त और व्यवहारैकान्तका निषेध करके जो निश्चय मोक्षमार्ग और व्यवहारमोक्षमार्गको भिन्न-भिन्न दो जानते हैं उसका निषेध करके दान, पूजा, व्रत आदिको मोक्षमार्ग मानना व्यवहार है ऐसा जानकर साक्षात् मोक्षमार्गके निमित्तरूपमें उन्हें स्वीकार करते हैं वे ही परमार्थके भागी होते हैं" यह तथ्य स्पष्ट किया गया है ।

आगे ग्रन्थके प्रत्येक श्लोकका अन्वयार्थ, टीका और भावार्थ देकर ग्रन्थका हार्द स्पष्ट किया गया है ।

पहिले हम संस्कृत टीकाके कतिपय श्लोकोंका आशय स्पष्ट कर आये हैं । यहाँ अध्ययनकी दृष्टिसे क्रमसे उन्ही श्लोकोंका हार्द पंडितजी हीं के शब्दोंमें दे रहे हैं ।

५वें श्लोकके आशयको स्पष्ट करते हुए लिखा है—भूतार्थ नाम सत्यार्थका है। भूत अर्थात् जो पदार्थमें पाया जावे, और अर्थ अर्थात् 'भाव।' उनको जो प्रकाशित करे तथा अन्य किसी प्रकारकी कल्पना न करे उसे भूतार्थ कहते हैं। 'अभूतार्थ नाम असत्यार्थका है। अभूत अर्थात् जो पदार्थमें न पाया जावे और अर्थात् 'भाव' उनको जो अनेक प्रकारकी कल्पना करके प्रकाशित करे उसे अभूतार्थ कहते हैं।

६वें श्लोककी टीकामें पंडितजी लिखते हैं—मुनीश्वर अर्थात् आचार्य अज्ञानी जीवोंको ज्ञान उत्पन्न करनेके लिये अभूतार्थ ऐसा जो व्यवहार उसका उपदेश करते हैं। जो जीव केवल व्यवहार ही का श्रद्धान करता है उसके लिये उपदेश नहीं है।

८वें श्लोककी टीकामें वक्ता कैसा होना चाहिये और श्रोता कैसा होना चाहिये, इस प्रयोजनको ध्यानमें पंडितजी लिखते हैं—जो जीव व्यवहारनय और निश्चयनयके स्वरूपको यथार्थ रूपसे जानकर पक्षपात रहित होता है वही शिष्य उपदेशका सम्पूर्ण फल प्राप्त करता है।

यहाँ यह बात ध्यान देने योग्य है कि संस्कृत टीकाकारने "तत्त्वेन भवति मध्यस्थः" का जो यह अर्थ कल्पित किया है कि "जो जीव निश्चयसे मध्यस्थ होता है अर्थात् कर्मसे अनाश्रित होता है (निष्कल्प होता है) वही देशनाके पूर्णफल अविनश्वर फलको प्राप्त करता है।" वह यथार्थ है।

२१७वें श्लोककी टीका करते हुए पंडितजी लिखते हैं—सम्यक्त्व और चारित्रिके प्रगट होनेपर ही मन, वचन, कायके योग तथा अनन्तानुबन्धीको छोड़कर शेष तीन कषायोंकी उपस्थितिमें तीर्थंकर और आहारकद्रिकका बन्ध होता है। अतः रत्नत्रय है वह तो बन्धक नहीं है, बन्धमे उदासीन है।

इसकी संस्कृत टीकाका भी यही आशय है। जो हस्तलिखित प्रति हमारे सामने है, उसमें जो वाक्य रचना लिपिबद्ध हुई है उससे यह भाव स्पष्ट नहीं होता, इतना अवश्य है।

(२) इस ग्रंथकी पं० श्री मखनलालजी शास्त्री तथा ब० पं० श्री मुन्नालालजी काव्यतीर्थ रावेलीय-की टीकायें और हैं, जो हमारे सामने नहीं होनेसे, हम उनके आधारपर तुलनात्मक रूपसे लिखनेमें असमर्थ हैं।



जैनसिद्धान्तदर्पण : एक अनुचिन्तन

गुरु श्री पं० गोपालदासजी बरैया श्रुतधरोकी उस शृंखलाकी कड़ी हैं, जिसमें कुन्दकुन्द, समन्तभद्र, अकलंक और प्रभाचन्द्र जैसे आगमानुसारी आचार्योंकी गणना की जाती है और जिन आचार्योंकी अमर लेखनीका स्पर्श पाकर श्रुतदेवताका कार्य संबर्द्धन हुआ है। गुरुजी विचारक होनेके साथ शास्त्रीय विद्वान भी थे; उन्होंने जहाँ सुशीला उपन्यास जैसा रसमय कथा ग्रन्थ लिखा है, वहाँ जैनसिद्धान्तदर्पण जैसी गहन शास्त्रीय, पाण्डित्यपूर्ण रचना भी लिखी। सार्वधर्म, जैन जागरणी प्रभृति अनेक निबन्धोंके साथ (१) जैनसिद्धान्तदर्पण (२) जैनसिद्धान्त-प्रवेशिका और (३) सुशीला उपन्यास इन तीन ग्रन्थोंकी रचना भी उन्होंने की है। इनमें प्रथम दो रचनाएँ शैद्धान्तिक हैं और तीसरी कथा कृति। प्रस्तुत निबन्धमें प्रथम ग्रन्थका अनुचिन्तन उपस्थित किया जा रहा है।

प्रास्ताविक

जैनसिद्धान्तदर्पणमें सिद्धान्त और न्यायके महत्त्वपूर्ण विषयाका प्रतिपादन किया गया है। यह गुरुजीकी सर्वप्रथम कृति है, पर भाषा और प्रतिपादन षैलीमें इतनी प्रौढता समाविष्ट है, जिससे इसे प्रथम रचना स्वीकार करनेमें विप्रतिपात्त प्रतीत होती है। इस ग्रन्थको गुरुजीने 'जैनमित्र' में क्रमशः प्रकाशित करना आरम्भ किया था। पश्चात् जैनमित्र कार्यालयमें अपने पाठकोंको उपहार स्वरूप वितरित करनेके लिये 'जैनसिद्धान्तदर्पण-पूर्वार्ध' के नामसे इसे प्रकाशित किया। कुछ वर्षोंके पश्चात् मुनि श्री अनन्तकीर्ति दि० जैन ग्रन्थमाला बम्बईकी ओरसे वीर निर्वाण सवत् २४५४, जनवरी सन् १९२८ ई० में इसका संशोधित और परिवर्धित संस्करण प्रकाशित हुआ, जो अनुचिन्तनके हेतु हमारे समक्ष है। इस संस्करणमें गुरुजीकी लिखी हुई प्रस्तावना भी है। उसमें बताया है—

'यद्यपि जैनसिद्धान्तका रहस्य प्रकट करनेवाले बड़े-बड़े श्री कुन्दकुन्दाचार्य समान महानाचार्योंके बनावे हुए अब भी अनेक ग्रन्थ मौजूद हैं, पर उनका असली ज्ञान प्राप्त करना असम्भव नहीं, तो दुस्साध्य अवश्य है। इसलिए जिस तरह मुचतुर लोग जहाँ पर कि सूर्यका प्रकाश नहीं पहुँच सकता, वहाँपर भी बड़े-बड़े चमकोले दर्पण आदि पदार्थोंके द्वारा रोशनी पहुँचा कर अपना काम चलाते हैं, उसी तरह जटिल जैन सिद्धान्तोंके पूर्ण प्रकाशको किसी तरह इन जीवोंके हृदय-मंदिरमें पहुँचानेके लिए जैनसिद्धान्तदर्पणकी आवश्यकता है। शायद आपने ऐसे पहलुदार दर्पण (शैरवानि) भी देखे होंगे, जिनके द्वारा उलट फेरकर देखनेसे भिन्न-भिन्न पदार्थोंका प्रतिभास होता है। उसी तरह इस 'जैनसिद्धान्तदर्पण'के भिन्न-भिन्न अधिकारों द्वारा सिद्धान्त विषयक भिन्न-भिन्न पदार्थोंका ज्ञान प्राप्त किया जा सकेगा।'

गुरुजीके पूर्वोक्त कथनसे तत्त्वज्ञानकी जानकारीके लिए उक्त ग्रन्थकी उपयोगिता स्पष्ट है। जिसे संस्कृत प्राकृत, अपभ्रंश आदि प्राचीन भारतीय भाषाओंका सम्यक् ज्ञान नहीं है, ऐसा हिन्दी भाषाका ज्ञाता पाठक भी बड़े-बड़े शैद्धान्तिक विषयोंका ज्ञान इस ग्रन्थके अध्ययनसे प्राप्त कर सकता है। जैनसिद्धान्तोंकी जानकारी इस ग्रन्थसे सहजमें प्राप्त की जा सकती है।

प्रस्तुत संस्करणमें विषय-सूचीके पूर्व गुरुजीका निवेदन मुद्रित है, जिसमें इस कृतिके प्रणयनका संक्षिप्त इतिहास अंकित किया गया है। गुरुजीने अपने उक्त वक्तव्यमें बताया है कि जैनमित्रकार्यालयसे ग्रन्थ संशोधन-परिबर्धनके हेतु पत्र मिला, जिसमें लिखा था—

‘जैनसिद्धान्तदर्पणके द्वितीय संस्करणकी (दूसरे बार छपनेकी) अत्यन्त आवश्यकता है, इसलिए आप इसमें हीनाधिक करके और जिन बातोंकी इसमें त्रुटि रह गई, उनको पूर्ण करके इसको शीघ्र ही मेज दीजिएगा।’ इसलिए अब इसमें आकाशद्रव्यके निरूपणमें सृष्टिकर्तृत्वमीमांसा और भ्रूलोमीमांसा की गई है और कालद्रव्यका विशेषरूपसे वर्णन किया गया है। तथा और भी जहाँ कहीं हीनाधिकता करनी थी, कर दी गई है। अब भी जो कुछ इसमें त्रुटि रह गई हो, उसके लिए क्षमाप्रार्थी हूँ। इस संस्करणमें मुझको मेरे शिष्य महारीनी (सौसी) निवासी पण्डित बंशोधरने बहुत सहायता दी है जिसका मुझे अत्यन्त हर्ष है।’

गुरुजीके उक्त वक्तव्यसे स्पष्ट है कि यह ग्रन्थ गुरुजीकी आद्य रचना है और इसे सर्वाङ्गपूर्ण बनानेके लिए उन्होंने पर्याप्त श्रम किया है।

प्रतिपाद्य विषयका समीक्षात्मक परिचय

प्रस्तुत ग्रन्थ आठ अधिकारोंमें विभक्त है। प्रत्येक अधिकारका नामकरण निरूपित विषयके आधारपर किया गया है। लेखकने जिस अधिकारमें जिस विषयका प्रतिपादन किया है, उस विषयके अध्ययनसे तद्विषयक जिज्ञासा शान्त हो जाती है। अधिकारोंके नाम निम्नलिखित हैं :—

(१) लक्षण-प्रमाण-नय-निक्षेपनिरूपण, (२) द्रव्यसामान्यनिरूपण, (३) अजीवद्रव्यनिरूपण, (४) पुद्गल-द्रव्यनिरूपण, (५) धर्म और अधर्मद्रव्यानिरूपण, (६) आकाशद्रव्यनिरूपण, (७) कालद्रव्यनिरूपण और (८) सृष्टिकर्तृत्वमीमांसा।

प्रथम अधिकारमें लक्षण, प्रमाण, नय और निक्षेपको विस्तारपूर्वक (पृ० १—३८ तक) मीमांसकी गयी है। पदार्थोंके विशेष स्वल्पका विचार उक्त चारों विषयोंको ठीक तरहसे जाने बिना सम्भव नहीं है। अतः गुरुजीने सर्वप्रथम आधारभूत सिद्धान्तोंका विवेचन किया है। ध्वलाटीकाके निम्न पद्यसे भी उक्त कथनकी सिद्धि होती है—

प्रमाण-नय-निक्षेपैर्योऽर्थो नाभिसमीक्ष्यते।

युक्तं चायुक्तवद्भाति तस्यायुक्तं च युक्तवत् ॥—ध्वला० पु० १ पु० १६

जिस पदार्थका प्रमाण, नय और निक्षेपके द्वारा ठीक तरहसे विचार नहीं किया जाता, वह कभी युक्त—उक्तसगत होते हुए भी अयुक्त-सा प्रतीत होता है और कभी अयुक्त होते हुए भी युक्त-सा प्रतीत होता है।

स्पष्ट है कि किसी भी पदार्थकी समीक्षा (मीमांसा) करते समय वह किस निक्षेपका विषय है, यह जानकर ही प्रमाण और नयदृष्टिसे उसका निर्णय करना चाहिए। पदार्थका विवेचन करते समय उसके लक्षणकी अनुवृत्ति तो हो ही जाती है, अतएव किसी भी पदार्थके निर्णयमें उक्त चारों उपयोगी हैं। इसी तथ्यको ध्यानमें रखकर गुरुजीने अपने इस प्रथम अधिकारमें लक्षणविचारों विषयोंका निरूपण किया है। प्रतिपादनकी यह शास्त्रीय शैली पाठक और विचारक दोनोंके लिए ही हृद्यको आह्लादित करनेवाली है।

यहाँ प्रकरण संगत होनेसे यह निर्देश कर देना उपयुक्त प्रतीत होता है कि मूल आगम परम्परामें किसी भी विषयकी प्ररूपणाके पूर्व आरम्भमें उस विषयका वाचक शब्द कितने अर्थोंमें पाया जाता है, निक्षेपविधिसे प्ररूपण करनेपर कौन निक्षेपार्थ किस नयका विषय है, यह दिखलाकर प्रकृष्ट निक्षेपार्थकी प्ररूपणाकी जाती रही है।^१ इससे अध्येता उस ग्रन्थ या प्रकरणके अध्ययनके पूर्व निम्न तथ्योंको स्पष्ट रूपसे जान लेता है।

१. ध्वलाटीका पु० १३ पु० ३-४, पु० ३८ तथा पु० १९८।

१. प्रकृत प्ररूपणा किस निक्षेपार्थका अवलम्बन लेकर की जा रही है ।

२. वह निक्षेपार्थ किस नयका विषय है ।

अध्याता नय-निक्षेपकी उक्त प्रक्रियाका अवलम्बन ग्रहण कर अप्रकृत अर्थका निराकरण और प्रकृत अर्थका ग्रहण कर सके। यही उक्त कथनका उद्देश्य है । प्राचीन ग्रन्थोंमें इस परम्पराका निर्वाह अध्वरूपे पाया जाता है, किन्तु उत्तरकालीन ग्रन्थोंमें इसका निर्वाह क्वचित्-क्वदाचित् ही हुआ है । पर गुरुजीने अपने इस ग्रन्थमें लक्षण, प्रमाण, नय और निक्षेपार्थका ज्ञान कराना आवश्यक समझकर सर्वप्रथम इन विषयोंका स्वरूप सिद्धेचन किया है । अतएव प्रत्येक विचारक समीक्षकको अधिकार नियोजनके क्रममें औचित्य स्वीकार करना पडेगा । गुरुजी सिद्धान्त विषयके मर्मज्ञ विद्वान् थे, अतः विषयनियोजनमें उन्होंने शास्त्रीय क्रमका पालन किया है । सिद्धान्तोंकी प्रतिष्ठापना सरल और सहजरूपमें की गयी है । सामान्यस्तरके पाठक भी गूढ विषयोंको हृदयंगम कर सकते हैं ।

किसी भी वस्तुका ज्ञान दो प्रकारसे किया जाता है—एक तो उसके ज्ञान करानेमें प्रयोजक स्वरूपकी जानकारी द्वारा और दूसरे उसके अविनाभावी परिफर द्वारा । इनमेंसे प्रथमकी आत्मभूत लक्षणसंज्ञा है और दूसरेकी अनात्मभूत । विवक्षित वस्तुका वर्तमानमें ज्ञान करते समय ये दोनों ही लक्षण अव्याप्ति, अतिव्याप्ति और असम्भव इन तीनों दोषोंसे रहित होने चाहिए; तभी उन द्वारा विवक्षित वस्तुका ठीक तरहसे ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है । प्रस्तुत ग्रन्थके प्रारम्भमें (१-४ पृ० तक) गुरुजीने उक्त तथ्यका स्पष्ट निरूपण किया है ।

२ ज्ञानके दो भेद हैं—सम्यग्ज्ञान और मिथ्याज्ञान । ये दोनों ही ज्ञान प्रमाण और नयके भेदसे दो-दो प्रकारके हैं । आचार्य पूज्यपादने सम्यग्ज्ञान और मिथ्याज्ञानमें क्या अन्तर है इसका ठीक तरहसे ज्ञान करानेके अभिप्रायसे तीन प्रकारके विपर्यासोंका निर्वेश किया है—कारणविपर्यास, भेदाभेदविपर्यास और स्वरूप-विपर्यास ।^१ जो ज्ञान इन तीन प्रकारके विपर्यासोंको लिये हुए है उसकी मिथ्याज्ञानसंज्ञा है और इससे भिन्न दूसरे प्रकारके ज्ञानकी सम्यग्ज्ञान संज्ञा है यह उक्त कथनका तात्पर्य है । इन दृष्टिसे सम्यग्ज्ञानके पाँच भेद हैं—प्रतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान और केवलज्ञान । तथा मिथ्याज्ञानके तीन भेद हैं—कुमवि-ज्ञान, कुश्रुतज्ञान और विभंगज्ञान । इन्ही दोनों प्रकारके ज्ञानोंको क्रमसे प्रमाणज्ञान और प्रमाणाभास कहते हैं । 'श्रुतविकल्पो नयः' इस बचनके अनुसार नयज्ञानका अन्तर्भाव श्रुतज्ञानमें ही होता है । तदनुसार श्रुतज्ञानके सम्यक् और मिथ्या ये दो भेद होनेसे नयज्ञान भी दो भागोंमें विभक्त हो जाता है । उनमेंसे प्रथमकी नय संज्ञा है और दूसरेको नयामास कहते हैं ।

प्रमाणज्ञान और नयज्ञानको बोधेमें इन शब्दों द्वारा समझा जा सकता है—अंश, अश्रीका भेद किये बिना समग्ररूपसे वस्तुका ज्ञान करानेवाले सम्यग्ज्ञानको प्रमाणज्ञान कहते हैं और अंश द्वारा वस्तुका ज्ञान करानेवाला सम्यग्ज्ञान नयज्ञान कहलाता है । आगम परम्परामें इन ज्ञानोंका इसी रूपमें निरूपण हुआ है । प्रत्येक वस्तु अनेकान्तस्वरूप है, इसलिए तत्स्वरूप वस्तुको समग्र भावसे ग्रहण करनेवाला ज्ञान प्रमाणज्ञान है और विवक्षित एक धर्मको मुख्यतासे वस्तुको ग्रहण करनेवाला सम्यग्ज्ञान नयज्ञान है यह समग्र कथनका निचोड़ है ।

गुरुजीने प्रस्तुत ग्रन्थ (४ से २९ पृ० तक) में प्रमाणकी मीमांसा करते हुए अर्थ, आलोक, सन्निकर्ष और इन्द्रियवृत्ति ये प्रमाण न होकर सम्यग्ज्ञान ही प्रमाण है इसका सम्यक् प्रकारसे मीमांसा करनेके बाद प्रमाणमें प्रमाणाभास अल्पतः दशामे स्वतः और अनल्पतः दशामे परतः आती है इस तथ्यको स्थापना की है । आगे प्रमाणज्ञान कितने प्रकारका है इस तथ्यका स्पष्टीकरण करते हुए उसके प्रत्यक्ष और परोक्ष ये दो भेद

१. ध्वलाटीका पृ० १३ पृ० ३-४, पृ० ३८ तथा पृ० १९८ ।

२. सर्वाधीसिद्धि अ० १ सू० ३२ ।

करके प्रत्यक्षके दो भेद किये हैं—सांख्यव्यवहारिक प्रत्यक्ष और पारमार्थिक प्रत्यक्ष। इनमेंसे सांख्यव्यवहारिक प्रत्यक्षमें मतिज्ञान और उसके अवान्तर भेदोंको लिया है। तथा पारमार्थिक प्रत्यक्षके विकल और सकल ये दो भेद करके विकल प्रत्यक्षमें अवधिज्ञान और मनःपर्ययज्ञानको तथा सकलप्रत्यक्षमें केवलज्ञानको लिया है। परोक्षज्ञानका निरूपण करते हुए उसके स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान और आगम ये पाँच भेद किये हैं। प्रमेयकमल-मार्तण्ड, प्रमेयरत्नमाल आदि न्याय-दर्शनशास्त्रके ग्रन्थोंमें इन ज्ञानोंकी जिस ढंगसे प्ररूपणा की गई है उसी सरणिको अपनाकर गुरुजीने इन ज्ञानोंका निरूपण किया है। यही कारण है कि उनके इस निरूपणमें मतिज्ञान और ध्रुत-ज्ञान इन दो ज्ञानोंका इस प्रसंगसे कहीं पर नामोल्लेख भी दृष्टिगोचर नहीं होता। स्पष्ट है कि उन्होंने मति-ज्ञानको सांख्यव्यवहारिक प्रत्यक्षरूपसे और ध्रुतज्ञानको परोक्षज्ञानरूपसे स्वीकारकर इन ज्ञानोंकी प्रमाणज्ञानरूपसे प्ररूपणा की है। गुरुजी किसी भी प्रमेयका अव्यभिचारी लक्षण निर्दिष्ट करनेमें बड़े पटु रहे हैं यह इस प्रकरण-पर दृष्टि डालनेसे स्पष्ट ज्ञात हो जाता है।

३. नयज्ञानका निरूपण (२२ से ३५ पृ० तक) करते हुए सर्वप्रथम गुरुजीने अनेकान्तस्वरूप वस्तुकी स्थापना करके और साथ ही ज्ञानकी स्वार्थ और परार्थ इन दो भेदोंमें स्थापना करके वाक्योंको सकलादेश और विकलादेश इन दो भागोंमें विभक्त किया है और अन्तमें बतलाया है कि विकलादेश वाक्यकी ही नववाक्य संज्ञा है तथा इसमें जो ज्ञान होता है उसे ही भावनय कहते हैं। नयके निरूपणमें गुरुजीने श्रीदेवसेनके नयचक्रको मुख्य आलम्बन बनाया है। आगम प्रमाणोंको उद्धृत करते हुए आचार्य पूज्यपादकी सर्वार्थसिद्धि और स्वामी कार्तिकेयकी द्वादशानुपेक्षाके उद्धरण भी यत्र-तत्र दृष्टिगोचर होते हैं। नयज्ञान क्या है इसकी सामान्य मीमांसा करनेके बाद उसके उत्तर भेदोंका निरूपण करते हुए गुरुजीने जो वाक्य अंकित किये हैं वे हृदयंगम करने योग्य हैं। वे लिखते हैं—

‘नयके मूल भेद दो हैं—एक निश्चयनय और दूसरा व्यवहारनय। इस ही व्यवहारनयका दूसरा नाम उपनय है। ‘निश्चयमिह भूतायव्यवहारं वर्णयन्त्यभूतार्थम्’ इस वचनसे निश्चयका लक्षण भूतार्थ और व्यवहारका लक्षण अभूतार्थ है। अर्थात् जो पदार्थ जैसा है उसको वैसा ही कहना यह निश्चयनयका विषय है। और एक पदार्थको परके निमित्तसे व्यवहारसाधनार्थ अन्यरूप कहना व्यवहारनयका विषय है।’

यहाँपर गुरुजीने व्यवहारकी जो परिभाषा दी है वह मुख्यतया असद्भूत व्यवहार या उपचरित व्यवहार पर ही घटित होती है, सद्भूत व्यवहारकी परिभाषा इससे भिन्न प्रकारकी है। यहाँ व्यवहारका प्रयोग उपचारके अर्थमें हुआ है। सद्भूत व्यवहारमें अखण्ड द्रव्यमें गुण-गुणी आदिके भेदसे भेदविवक्षा मुख्य है। इतना अवश्य है कि भेदव्यवहारका भी यदि अन्यके साथ सम्बन्धको दिखलाते हुए कथन किया जाता है तो ऐसी अवस्थामें वह सद्भूतव्यवहार भी उपचरितसद्भूतव्यवहार कहलाने लगता है।

नयचक्रमें असद्भूतव्यवहारनयसे उपचरितनयको पृथक् मानकर उसके तीन भेद किये हैं। गुरुजीने भी इसी पद्धतिको स्वीकार कर इन नयोंका विवेचन किया है। किन्तु आलापपद्धतिमें ‘उपचारः पृथग् नयो नास्तीति न पृथक् कृतः।’ यह लिखकर उसका निषेध किया है। असद्भूत व्यवहारका नाम ही उपचार है,^१ इस तथ्यपर दृष्टि देनेसे विहित होता है कि वस्तुतः उपचार असद्भूत व्यवहारका ही दूसरा नाम है। इनकी परिभाषाओं और उदाहरणोंके देखनेसे भी यही ज्ञात होता है।

नयोके विवेचनके प्रसंगसे आगे (पृ० ३४-३५ में) गुरुजीने अन्य आचार्यके उपदेशानुसार सक्षेपमें इन नयोंका पुनः स्वरूपनिर्देश किया है। किन्तु इस विवेचनमें कोई नई बात नहीं कही गई। इसपर अपना अभिप्राय व्यक्त करते हुए गुरुजीने (पृ० ३५ में) स्वयं लिखा है—

‘यद्यपि ये छह भेद किसी आचार्यने अप्या-मसम्बन्धसे संक्षेपमें कहे हैं, परन्तु ये छह भेद प्रथम कहे हुए ३६ भेदोंमेंसे किसी न किसी भेदमें गमित हो जाते हैं।’ आदि, (पृ० ३५)

४. निक्षेपका निरूपण करते हुए गुरुजीने सर्वप्रथम ‘जुत्तोसु जुत्तमग्गे’ यह प्राचीन गाथा उद्धृत कर निक्षेप किसे कहते हैं इसका स्पष्टीकरण किया है। निक्षेपके अनेक भेद हैं। उनमें नाम, स्थापना, द्रव्य और भाव ये चार भेद मुख्य हैं। इनका सर्वाथसिद्धि और गोम्मटसार कर्मकाण्डमें विस्तृत विवेचन किया है। गुरुजीने उन्हीं ग्रन्थोंके आधारसे यह प्रकरण लिखा है।

एक-एक शब्द अनेक अर्थोंमें पाया जाता है उनमेंसे अप्रकृत अर्थका निराकरण कर प्रकृत अर्थका ज्ञान करानेके लिए निक्षेपविधि की जाती है। जैन परम्परामें एक मात्र इन्ही अभिप्रायसे इसे म्हुता मित्ती हुई है यह इस प्रकरणसे स्पष्ट ज्ञात हो जाता है।

: २ :

दूसरे अधिकारका नाम है—द्रव्यसामान्यनिरूपण (पृ० ३९ से ११८)। यह अधिकार पञ्चाध्यायी, पञ्चास्तिकाय, तत्त्वार्थवातिक और अष्टसहस्री आदि अनेक आगम ग्रन्थोंके परिशीलनका सुपरिणाम है। सर्वप्रथम इस अधिकारमें आद्यमकी प्राचीन दो गाथाएँ उद्धृत कर द्रव्यके तीन लक्षण निर्दिष्ट किये गये हैं। यथा—

१. जो स्वभाव अथवा विभाव पर्यायरूप परिणमे है, परिणमेगा और परिणम्या मो आकाश, जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म और काल भेदरूप द्रव्य है।

२. जो तीन कालमें उत्पाद, व्यय, ध्रौव्यस्वरूप सत्करि सहित होवे उसे द्रव्य कहने है।

३. तथा जो गुण-पर्यायसहित अनादिसिद्ध होवे उसे द्रव्य कहते हैं।

ये द्रव्यके तीन लक्षण हैं। इस अधिकारका मुख्य विवेच्य विषय इन्हींका स्पष्टीकरणमात्र है।

यहाँ प्रथम लक्षणके अनुसार द्रव्यकी प्रसिद्धि करते हुए गुरुजीने पर्यायको लक्ष्यमें रखकर लिखा है—

(क) ‘द्रव्यमे अंशकल्पनाको पर्याय कहते हैं। उस अंशकल्पनाके दो भेद कहे हैं—एक देशाश कल्पना, दूसरी गुणांशकल्पना (पृ० ३९)।’

आगे देशाशकल्पनाको द्रव्यपर्याय और गुणांशकल्पनाको गुणपर्याय बतलाकर गुणपर्यायके दो भेद किये हैं—अर्थगुणपर्याय और व्यञ्जनगुणपर्याय। साथ ही इन दोनोंका स्पष्टीकरण करते हुए लिखा है—

१. ‘ज्ञानादिक भाववती शक्तिके विकारको अर्थगुणपर्याय कहते हैं। २. प्रदेगवत्त्व गुणरूप क्रियावती-शक्तिके विकारको व्यञ्जनगुणपर्याय कहते हैं। इस ही व्यञ्जन गुणपर्यायको द्रव्यपर्याय भी कहते हैं, क्योंकि व्यञ्जनगुणपर्याय द्रव्यके आकारको कहते हैं। सो यद्यपि यह आकार प्रदेगवत्त्व शक्तिका विकार है, इसलिए इसका म्हुयतासे (प्रदेगवत्त्वगुणसे सम्बन्ध होनेके कारण इसे व्यञ्जनगुण पर्याय ही कहना उचित है, तथापि गौणतःसे इसका देशके साथ भां सम्बन्ध है, इसलिए देशाशको द्रव्यपर्यायकी उचितकी तरह इसको भी द्रव्यपर्याय कह सकते हैं (पृ० ४०)।’

आगे इन दोनों प्रकारकी पर्यायोंमेंसे प्रत्येकके स्वभाव और विभाव ये दो भेद करके लिखा है—

‘जो निमित्तान्तरके बिना हीवे उसे स्वभाव कहते हैं और जो दूसरेके निमित्तसे होय उसे विभाव कहते हैं (पृ० ४०)।’

(ख) आगे दूसरे लक्षणके अनुसार द्रव्यकी प्रसिद्धि करते हुए सत्, सत्ता और अस्तित्व इन तीनोंको एकार्थ बतलाकर पञ्चाध्यायीकी ‘तत्त्व सत्त्वाक्षणिकं’ इत्यादि कारिका तथा पञ्चास्तिकायकी ‘सत्ता सम्ब-पयत्या’ इत्यादि गाथाका अवलम्बन लेकर सत्ताका बिस्तारसे विचार किया है (४१ से ४६)।

इसी प्रसंगसे उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य किमके होते हैं इसका स्पष्टीकरण करते हुए बतलाया है कि— ‘उत्पाद, व्यय ध्रौव्य ये तीनों द्रव्यके नहीं होते किन्तु पर्यायिके होते हैं। परन्तु पर्याय द्रव्यका ही स्वरूप है, इस कारण द्रव्यको भी उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यस्वरूप कहा है (४६)।’

आगे (पृ० ५६) पर्यायिके विशेष स्पष्टीकरणके प्रसंगसे गुणांशका नाम ही अविभागप्रतिच्छेद है यह बतलाकर उसका विशेष स्पष्टीकरण करते हुए एक महत्वपूर्ण सूचना की है—

‘किसी गुणकी जघन्य अवस्था और उसका जघन्य अन्तर समान होते हैं, उस गुणकी जघन्य अवस्था तथा जघन्य अन्तर इन दोनोंको अविभागप्रतिच्छेद कहते हैं। परन्तु किसी गुणमें उस गुणका जघन्य अन्तर उस गुणकी जघन्य अवस्थाके अनन्तवै भाग होता है। उस गुणमें उस जघन्य अन्तरको ही अविभागप्रतिच्छेद कहते हैं। ऐसी अवस्थामें उस गुणकी जघन्य अवस्थामें अनन्त अविभागप्रतिच्छेद कहे जाते हैं (पृ० ५७)।’

(ग) द्रव्यके तीसरे लक्षणमें उसे गुण-पर्यायवाला प्रसिद्ध कर गुणोंको सामान्य और विशेषके भेदसे दो प्रकारका बतलाया गया है। सामान्य गुणोंमें छह गुण मुख्य हैं—अस्तित्व, द्रव्यत्व, वस्तुत्व, अगुरुलघुत्व, प्रमेयत्व और प्रदेशवत्त्व (५७)।

आलापपद्धतिमें इन छह सामान्य गुणोंके सिवाय चेतनत्व, अचेतनत्व, मूर्तत्व और अमूर्तत्व ये चार सामान्य गुण और परिगृहीत किये हैं। इनमेंसे प्रत्येक द्रव्यमें आठ-आठ सामान्य गुण होते हैं। स्पष्टीकरण सुगम है। वहाँ विशेष गुणोंकी कुल संख्या १६ दी है उनमें चेतनत्व आदि उक्त चार गुण विशेष गुणोंमें भी परिगणित किये गये हैं।

यहाँ यद्यपि द्रव्यके उक्त प्रकारसे तीन लक्षण कहे गये हैं, परन्तु उनमें एकात्मता किस प्रकार है इसे स्पष्ट करते हुए गुरुजी लिखते हैं—

‘यद्यपि इन तीनों लक्षणोंमें परस्पर विरोध नहीं है और परस्पर एक-दूसरेके अभिव्यञ्जक हैं, तथापि ये तीनों लक्षण द्रव्यको भिन्न-भिन्न शक्तियोंकी अपेक्षासे कहे हैं। अर्थात् पहले द्रव्यके छह सामान्य गुण कहे आये हैं। उनमें एक द्रव्यत्व, दूसरा सत्त्व और तीसरा अगुरुलघुत्व है। सो पहला लक्षण द्रव्यत्व गुणकी मुख्यतासे, दूसरा लक्षण सत्त्व गुणकी मुख्यतासे और तीसरा लक्षण अगुरुलघुत्वगुणकी मुख्यतासे कहा है (६२)।’

आगे गुणकी विशेष मीमांसा करते हुए लक्षणभेदसे प्रत्येक गुण द्रव्यके जितने क्षेत्रको व्याप कर रहता है उतने ही क्षेत्रमें समस्त गुण रहते हैं यह स्पष्ट किया गया है। गुण नित्य हैं या अनित्य इसकी मीमांसा करते हुए बतलाया है कि— ‘जब गुणों। भिन्न द्रव्य अथवा पर्याय कोई पदार्थ नहीं है, किन्तु गुणोंके समूहको ही द्रव्य कहते हैं तो जैसे द्रव्य नित्यानित्यात्मक है उसी प्रकार गुण भी नित्यानित्यात्मक स्वयं सिद्ध है। वे गुण यद्यपि नित्य हैं तथापि बिना यत्नके प्रतिस्वयं परिणमते हैं और बहु परिणाम उन गुणोंकी ही अवस्था है, उन परिणामों (पर्यायों) की गुणोंसे भिन्न सत्ता नहीं है (६३)।’

गुणोंके समुदायको द्रव्य कहते हैं, द्रव्यके इस लक्षणके अनुसार जितनी भी पर्यायें होती हैं उन्हें गुणपर्याय कहना ही उचित है। उनके द्रव्यपर्याय और गुणपर्याय ऐसे भेद करना उचित नहीं है? यह एक शंका है। इसका

परिहार करते हुए वहाँ बतलाया है कि 'उन अनन्त शक्तियों (गुणोंमें) दूसरे दो भेद हैं अर्थात् १. क्रियावती शक्ति, २. भाववती शक्ति। प्रदेस अथवा देशपरिस्पन्द (बंचलता)को क्रिया कहते हैं और शक्तिविशेषको भाव कहते हैं। भावार्थ—अनन्त गुणोंसे प्रदेसवत्त्व गुणको क्रियावती शक्ति कहते हैं और बाकीके गुणोंको भाववती शक्ति कहते हैं। इस प्रदेसवत्त्व गुणके परिणमन (पर्याय)को द्रव्यपर्याय कहते हैं। इसीका दूसरा नाम व्यञ्जनपर्याय है। शेष गुणोंके परिणमन (पर्याय)को गुणपर्याय कहते हैं। इसीका दूसरा नाम अर्धपर्याय है (५५)।'

आगे गुणोंको सहभावी या अन्वयी क्यों कहा गया है तथा पर्यायोंको क्रमभावी या व्यतिरेकी क्यों कहा गया है इसका ऊहापोह किया गया है। साथ ही व्यतिरेकको द्रव्य, क्षेत्र, काज और भावके भेदसे चार प्रकार बतलाकर यह सिद्ध किया है कि जैसे पर्यायोंमें परस्पर व्यतिरेकीपना घटित होता है उस प्रकार गुणोंमें वह व्यतिरेकीपना घटित नहीं होता (६६ से ६८ पृ०)।

आगे पर्यायके स्वरूपपर और भी स्पष्ट प्रकाश डालते हुए व्यतिरेकीपन और क्रमवर्तित्व ये दोनों ही पर्यायके लक्षण होते हुए भी इनमें क्या अन्तर है यह स्पष्ट करते हुए बतलाया है—'स्थूल पर्यायमें जो आकार प्रथम समयमें है उस ही के सदृश आकार दूसरे समयमें है। इन दोनों आकारोंमें पहला है सो दूसरा नहीं है और दूसरा है सो पहला नहीं है। इस हीको व्यतिरेकीपन कहते हैं। और एकके पीछे दूसरा होना इसको क्रम कहते हैं। यह वह है अथवा अन्य है इसकी यहाँ विवक्षा नहीं है। 'एकके पीछे दूसरा होना' इस लक्षणरूप क्रम 'यह वह नहीं है।' इस लक्षणरूप व्यतिरेकका कारण है। इसलिए क्रम और व्यतिरेकमें कार्य-कारण भेद है (६९)।'

आगे सामान्यरूपसे द्रव्य, गुण, पर्यायका विवेचन करनेके बाद प्रसंगसे जैन सिद्धान्तके आधारभूत अनेकान्तका विवेचन किया गया है। प्रत्येक वस्तु अनेक धर्मस्वरूप है, इसलिए अनेकान्त यह प्रत्येक वस्तुका पर्याय नाम ही है। इसका विग्रह करनेपर भी यही तात्पर्य निष्पन्न होता है। यथा—अनेके अन्ता धर्मा यस्मिन् भावे सोऽयमनेकान्तः—अर्थात् जिस पदार्थमें अनेक धर्म होते हैं उसे अनेकान्त कहते हैं। यह अनेकान्त पदका सामान्य निरूपण है। इसे विशेषरूपसे और स्पष्ट समझनेके लिए इसका तात्पर्य है कि प्रत्येक वस्तु सत्-असत्, नित्य-अनित्य, एक-अनेक तथा तत्-अतत् इत्यादि रूपसे परस्पर विरुद्ध तरीके 'दिखनेवाले' अनेक अर्थात् दो-दो धर्मयुगलका अधिकरण है, इसलिए वह अनेकान्त स्वरूप है। जैसे एक ही व्यक्ति पिता भी होता है और पुत्र भी, उसी प्रकार प्रकृतमें जानना चाहिये। ये धर्म प्रत्येक वस्तुका स्वरूप है, इसलिए परस्परविरोध ही हैं। इनके प्रत्येक वस्तुमें युगपत् रहनेमें कोई विरोध भी नहीं है, क्योंकि अपेक्षाभेदसे प्रत्येक वस्तुमें इनका अस्तित्व सिद्ध होता है। यहाँ गुरुजीने प्रत्येक वस्तुको अनेकान्तात्मक बतलानेके बाद लिखा है—'क्योंकि वे धर्म अपेक्षा रहित नहीं हैं, किन्तु अपेक्षा सहित हैं और वे अपेक्षा भी भिन्न-भिन्न हैं।' सो उनके ऐसा लिखनेका यहाँ तात्पर्य है कि बुद्धि द्वारा विचार करनेपर अपेक्षा भेदसे प्रत्येक वस्तुमें उन सत्-असत् आदि धर्म-युगलकी सम्यक प्रकार सिद्धि होती है, इसलिए प्रत्येक वस्तुको तत्स्वरूप माननेमें कोई बाधा नहीं आती।

गुरुजीने यहाँ (पृ० ७२ से ११८ तक) अनेकान्तका तत्त्वार्थवार्तिक और अष्टसहस्री आदि ग्रन्थोंके आधारसे बड़ा ही मार्मिक स्पष्टीकरण किया है। उनका कहना है कि एक शब्द एक समयमें वस्तुके अनेक धर्मोंका प्रतिपादन नहीं कर सकता और शब्दकी प्रवृत्ति वक्तव्यकी इच्छापूर्वक होती है, इसलिए वक्ता एक समयमें वस्तुके अनेक धर्मोंसे किसी एक धर्मकी मुख्यतासे बचनका प्रयोग करता है। ऐसे समयमें कथनमें विवक्षित धर्मकी मुख्यता रहती है और शेष धर्मोंकी गौणता, अतः इन गौण धर्मोंका द्योतक स्यात् (कथंचित्) शब्द समस्त वाक्योंके साथ गुप्तरूपसे रहता ही है। आगे शास्त्रप्रसिद्ध छह जन्मान्तोंका दृष्टान्त देकर वस्तुके

अनेकान्त स्वरूपको स्पष्ट करनेके बाद तत्कार्यवातिक अ० ४ सू० ४२ में दिये गये म्यारह हेतुओं द्वारा प्रत्येक वस्तुको अनेकान्तात्मक सिद्ध किया गया है (पृ० ७५ से ८० तक)।

तदनन्तर (पृ० ८०) प्रतिपादनके १ 'क्रमसे और २ युगपत्' ये दो प्रकार बतला कर लिखा है कि जिस समय कालादिसे अस्तित्वादिक धर्मोंकी भेद विवक्षा है उस समय एक शब्द अनेक धर्मोंका प्रतिपादन करनेमें असमर्थ होनेसे वस्तुका निरूपण क्रमसे किया जाता है और जिस समय उन ही धर्मोंका कालादिसे अभेदवृत्तिसे निजस्वरूप कहा जाता है उस समय एक ही शब्द द्वारा एक धर्म प्रतिपादन मुखसे समस्त अनेक धर्मोंकी प्रतिपादकता सम्भव है, इसलिए वस्तुका निरूपण युगपत् रूपसे कहा जाता है। यहाँ युगपत् निरूपणका नाम ही सकलादेश है, उस हीको प्रमाण वचन कहते हैं और क्रमसे निरूपणका नाम ही विकलादेश है, उस हीको नय वचन कहते हैं—'सकलादेशो प्रमाणाधीनः, विकलादेशो नयाधीनः' ऐसा आगमका वचन भी है। यहाँ इतना विशेषरूपसे जानना चाहिए कि सकलादेशरूप प्रमाण वचनकी प्रवृत्ति अभेदवृत्ति और अभेदोपचार इस तरह दो प्रकारसे होती है। द्रव्याधिकनयसे समस्त धर्म अभिन्न हैं, इसलिए अभेदवृत्तिको स्वीकार कर प्रमाण वचनका प्रयोग होता है और पर्यायाधिकनयसे समस्त धर्म परस्पर भिन्न भी हैं, इसलिए विवक्षित धर्ममें शेष धर्मोंका अध्यारोप करके प्रमाण वचनका प्रयोग किया जाता है (पृ० ८१)।

इतना स्पष्ट करनेके बाद इन दोनों प्रकारके वचनोंसे प्रत्येकको सात-सात प्रकारका बतलाकर उनकी क्रमशः प्रमाणसप्तभंगी और नयसप्तभंगी ये संज्ञाएँ सूचितकर प्रमाणसप्तभंगीके प्रत्येक भंगको विस्तारके साथ स्पष्ट किया गया है (पृ० ८२ से १०८ तक)।

विकलादेशकी अपेक्षा कथन करते समय निरंश वस्तुमें गुणभेदसे अंशकल्पनाकी मुख्यता रहती है। सकलादेश और विकलादेशमें अन्तर यह है कि सकलादेशमें शब्द द्वारा उच्चरित धर्म द्वारा शेष समस्त धर्मोंका संग्रह है और विकलादेशमें शब्द द्वारा उच्चरित धर्मका ही ग्रहण है। शेष धर्मोंका न विधि है और न निषेध है। इतना अवश्य है कि एकात्मका परिहार करनेके लिए प्रत्येक वाक्यमें 'स्यात्' पद द्वारा उनका द्योतन अवश्य कर दिया जाता है। साथ ही प्रत्येक वाक्यमें अवधारणके लिए 'एवकार'का प्रयोग भी अवश्य किया जाता है।

प्रमाण वचन और नय वचन सात-सात ही क्यों होते हैं इसका स्पष्टीकरण करते हुए वहाँ बतलाया है कि 'वस्तु किसी धर्मकी अपेक्षा कथंचित् अस्तित्वरूप है, उसके प्रतियोगी धर्मकी अपेक्षासे नास्तित्वरूप है और दोनोंकी युगपत् विवक्षासे अवक्तव्यस्वरूप है। इस प्रकार वस्तुमें किसी एक धर्म और उसके प्रतियोगीकी अपेक्षासे अस्ति, नास्ति और अवक्तव्य ये तीन धर्म होते हैं। इन तीन धर्मोंके संयुक्त और असंयुक्त सात ही भंग होते हैं, न हीन होते हैं और न अविक्त होते हैं (११०)।'

आगे अनेकान्तमें विरोधकी शंकाका परिहार करके भावैकान्त, अभावैकान्त, अद्वैतैकान्त और पुषकत्वैकान्तका निरसनकर इस अध्यायको समाप्त किया गया है।

: ३ :

तोसरा अधिकार है—अजीब द्रव्य निरूपण (पृ० ११८ से १३५ तक)। यद्यपि इस अधिकारमें अजीब द्रव्यके निरूपणकी प्रतिज्ञा की गई है, परन्तु अलौकिक गणितको ठीक तरहसे बतलाये बिना द्रव्योंके छोटापन, बड़ापन तथा गुणोंकी मन्दता और तीव्रता आदिका निरूपण नहीं बन सकता, इसलिए इस अधिकारमें सर्व प्रथम अलौकिक गणितका कथनकर अजीब द्रव्यका निरूपण किया गया है।

इस अधिकारमें लौकिक गणितसे अलौकिक गणितके अन्तरका ज्ञान कराते हुए गुरुजी लिखते हैं कि 'लौकिक गणितसे स्थूल और स्वल्प पदाथोंका परिमाण किया जाता है, किन्तु अलौकिक गणितसे सूक्ष्म और अनन्त पदाथोंकी हीनाधिकताका बोध कराया जाता है।'

गुरुजीने मानको दो भागों में विभक्त किया है—एक संख्यामान और दूसरा उपमान। संख्यामानके मूल भेद तीन हैं—संख्यात, असंख्यात और अनन्त। इनके उत्तर भेद इन्कीय हैं।

एककी परिगणना संख्यातमें नहीं होती, क्योंकि एकमें एकका भाग देने पर या एकको एकसे गुणा करने पर ऋष एक ही आता है। उसमें वृद्धि-हानि नहीं होती, इसलिए संख्यातका प्रारम्भ दोसे माना गया है। इतना अवश्य है कि गणना एकसे ही प्रारम्भ होती है। त्रिलोकसारका वचन भी है—

एयादीया गणना वीयादीया हवति संखेज्जा।
तीयादीयां णियभा कादि त्ति सण्णा मुण्येज्जा।

संख्यातमानके उक्त २१ भेदोंका त्रिलोकसारादि ग्रन्थोंके आधारमें विस्तार पूर्वक निरूपण करनेके बाद उपमानका निरूपण किया है। इसका स्पष्टीकरण करते हुए उन्होंने लिखा है—'जो प्रमाण किसी पदार्थकी उपमा देकर कहा जाता है उसे उपमान कहते हैं। उपमानके आठ भेद हैं—१. पत्योपम (यहाँ पर पत्य अर्थात् स्नानकी उपमा है), २. सागरोपम (यहाँ पर लवण समुद्रकी उपमा है), ३. सूक्ष्मगुल, ४. प्रतरागुल, ५. घनागुल, ६. जगच्छिणी, ७. जगत्प्रतर और ८. लोक। इन सबका विस्तृत विवेचन भी गुरुजीने उक्त ग्रन्थोंके आधारसे किया है।

इस प्रकार अलौकिक गणितका निरूपण करनेके बाद अजीव द्रव्यके पाँचों उत्तर भेदोंका निरूपण किया गया है। साथ ही जीवद्रव्यका भी निर्देश कर दिया है। इसमें किस द्रव्यका क्या लक्षण है, कौन मूर्त है और कौन अमूर्त है, आकाशके कितने भेद हैं, लोकाकाश किसे कहते हैं और वह कहाँ है, संख्यामानमें देखनेपर कौन द्रव्य कितने है, पुद्गलके उत्तर भेद कितने और किस प्रकार है, परमाणुका प्रमाण कितना है, अस्तिका और अस्तिकायका क्या तात्पर्य है आदि बातोंका संक्षेपमें स्पष्टीकरण करके यह अधिकार समाप्त किया गया है।

: ४ :

चौथे अधिकारका नाम है—पुद्गलद्रव्यनिरूपण (पृ० १३५ से १५० तक)। इसमें बतलाया है कि यद्यपि पुद्गलमें अनन्तगुण है, पर उनमें रूप, रस, गन्ध और स्पर्श ये चार गुण मुख्य हैं। ये चारों पुद्गलके आत्मभूत लक्षण हैं। आगे इन इन गुणोंके उत्तर भेदोंकी चर्चा करके पुद्गलकी गन्ध, बन्ध आदि इस व्यजन पर्यायोंका निरूपण किया गया है। उनमेंसे बन्ध पर्यायका निरूपण करते हुए बतलाया है कि 'बन्धके भी दो भेद हैं—एक स्वाभाविक और दूसरा प्रायोगिक। स्वाभाविक (पुरुष प्रयोग अनपेक्षित) बन्ध दो प्रकार है—एक सादि और दूसरा अनादि। स्निग्ध-रूक्षगुणके निमित्तने बिजली, मेघ, इन्द्रधनुष आदिक स्वाभाविक सादि-बन्ध हैं। अनादि स्वाभाविक बन्ध घर्म, लघर्म और आकाशद्रव्योंमें एक एकके तीन-तीन भेद होनेसे नौ प्रकारका है।'

यहाँ गुरुजीने, जिसे आगममें बिजसा बन्ध कहा गया है, उसे ही स्वाभाविक बन्ध कहा है। रागपूर्वक जो मन, वचन, कायकी प्रवृत्ति होती है उसीका नाम पुरुषप्रयोग है।

इस प्रसंगमें इस बातका संकेत करना आवश्यक प्रतीत होता है कि यद्यपि गुरुजीने (पृ० ३२७) भाषा-के भेदोंमें दिव्यध्वनिको सम्मिलित कर अन्तमें लिखा है कि 'इस भाषात्मक शब्दके समस्त ही भेद परके प्रयोग-से उत्पन्न होते हैं, इसलिये प्रायोगिक है। पर इसे सामान्य निर्देश ही समझना चाहिए। विशेषरूपसे विचार करनेपर केबलीके रागका अभाव होनेमें दिव्यध्वनिको प्रायोगिक न कह कर स्वाभाविक कहना और मानना ही उचित है।' आगमका भी यही अभिप्राय है।

यह अधिकार तत्त्वाथसूत्र और उसकी टीकाओंका आलोचनकर लिखा गया है। पुद्गल और उदके उत्तर भेदके सम्बन्धमें उक्त ग्रन्थोंमें जितना विवेचन पाया जाता है उस सबका इसमें ऊहापोह किया गया है।

: ५ :

पाँचवाँ अधिकार है—धर्म और अधर्म द्रव्यनिरूपण (पृ० १५० से १५९ तक)। इस अधिकारमें प्रकृत-में धर्म और अधर्म परसे पुण्य-प्राप नहीं लिये गये हैं इसका निर्देश करनेके बाद इन दोनों द्रव्योंके स्वरूपका निर्देश किया गया है। प्रश्न यह है कि ये दोनों द्रव्य हैं इसे कैसे स्वीकार किया जाय ? इसीके उत्तर स्वरूप गुरुजीने आगम और अनुमानप्रमाणसे इनकी सिद्धि की है। आगमप्रमाणसे सिद्धि करते हुए उन्होंने तत्त्वाथसूत्र अ० ५, सूत्र १ को उपस्थित किया है। अनुमानप्रमाणसे सिद्धि करते समय बतलाया है कि लोकमें जितने भी कार्य होते हैं वे सब कारणपूर्वक होते हुए ही देखे जाते हैं। ऐसा एक भी कार्य दृष्टिगोचर नहीं होता जो बाह्य और आन्तरिक कारणोंके अभावमें हुआ हो। इतना सब स्पष्टीकरण करनेके बाद उन्होंने लिखा है—'गति और गतिपूर्वक स्थिति ये दो कार्य जीव और पुद्गल इन दो ही द्रव्योंमें होते हैं, अन्यमें नहीं होते। जीव और पुद्गलके गति और गतिपूर्वक स्थितिरूप कार्य अनेक कारणजन्य है। उनमें जीव और पुद्गल तो उपादान कारण हैं और धर्म और अधर्म द्रव्य निमित्तकारण है। बस, जीव और पुद्गलके गति और गतिपूर्वक स्थितिरूप कार्य-से धर्म और अधर्मद्रव्यरूप निमित्तकारणका अनुमान होता है। यद्यपि मछली आदिककी गतिमें जलादिक और अस्वादिककी गतिपूर्वक स्थितिमें पृथ्वी आदिक निमित्तकारण है तथापि पक्षियोंके गमनागनादिक कार्योंमें निमित्तकारणका अभाव होनेसे धर्म और अधर्म द्रव्यका सद्भाव सिद्ध होता है। अथवा जलादि पदार्थ मछली आदिकके गमनमें निमित्तकारण है किन्तु धर्म और अधर्म द्रव्य युगपत् समस्त पदार्थोंकी गति-स्थितिमें साधारण कारण हैं। ये धर्म और अधर्मद्रव्य लोकव्यापी हैं, इसलिये ये साधारण कारण हो सकते हैं। अन्य पदार्थ लोक-व्यापी न होनेसे साधारण कारण नहीं हो सकते।'

आगे आकाशद्रव्यको जीव और पुद्गलोंकी गति-स्थितिका हेतु माननेमें क्या आपत्ति है इस प्रश्नका समाधान कर लोक और अलोकके विभागके हेतुरूपसे भी धर्म और अधर्म द्रव्यकी सिद्धि की गई। लोक और अलोकका विभाग असिद्ध है ऐसा प्रश्न होनेपर लोककी सामन्तता सिद्ध कर लोक और अलोककी स्थापना की गई है।

इस अधिकारका अन्त करते हुए गुरुजीने षटस्थानपतित वृद्धि-हानिका स्वरूप बतलाकर अन्तमें लिखा है कि किन्तु वृद्धि और हानिके उपयुक्त छह-छह स्थानोंमेंसे किसी एक स्थान रूप वृद्धि या हानि होती है।'

: ६ :

छठे अधिकारका नाम है—आकाशद्रव्यनिरूपण (पृ० १५९ से १९३ तक)। इस अधिकारका निरूपण करते हुए गुरुजीने बतलाया है—आकाश भी एक द्रव्य है, क्योंकि इसमें 'उत्पाद-व्यय-धोव्ययुक्तं सत्' और

'सत् द्रव्यत्वम्' द्रव्यका यह लक्षण अविकल पाया जाता है। आकाश द्रव्यका मुख्य गुण अवगाहहेतुत्व है। यह पूरे आकाशमें अखण्डभावसे पाया जाता है। यद्यपि अलोकाकाशमें अन्य द्रव्य नहीं है, मात्र इसलिए उसकी वहाँ इस शक्तिका अभाव नहीं हो जाता। यह आकाशका स्वभाव है और स्वभाषका कभी नाश नहीं होता। 'आकाश' यह शब्द ही आकाशके अस्तित्वका सूचक है। जैसे अन्य द्रव्योंमें स्वनिमित्तक और परप्रत्यय उत्पाद बन जाता है उसी प्रकार आकाशमें भी उत्पादका सद्भाव मिद्ध होता है। वास्तवमें आकाश अखण्ड एक द्रव्य है। फिर भी जितने आकाशमें जीवादि अन्य पाँच द्रव्य पाये जाते हैं उसे लोकाकाश कहते हैं और शेष आकाशकी अलोकाकाश संज्ञा है। आकाशका यह विभाग मात्र परसापेक्ष कवन होनेसे व्यवहारनयसे ही कहा गया है। यहाँ 'लोक' यह शब्द जीवादि द्रव्योंसे युक्त आकाशके लिए आया है। इसका व्युत्पत्तिलम्ब्य अर्थ है—लोक्यन्ते यत्र जीवादयः अतो लोकः—जहाँ जीवादि पाँच द्रव्य देखे जाते हैं उसे लोक कहते हैं। ये छहों द्रव्य द्रव्याधिकनयसे कथंचित् नित्य हैं, इसलिए लोक भी कथंचित् नित्य है और पर्यायाधिकनयसे कथंचित् अनित्य है, इसलिए लोक भी कथंचित् अनित्य है।

आगे लोककी लम्बाई, चौड़ाई और ऊँचाई बतलाकर तथा उसके अधोलोक, मध्यलोक और ऊर्ध्वलोक ये तीन भाग करके कहीं कहीं रचना है और किस गतिके जीव रहते हैं इसका विस्तारसे विवेचन किया गया है। साथ ही प्रसंग पाकर चारों गतियोंमेंसे किस गतिके जीव मर कर किस-किस गतिमें उत्पन्न होते हैं यह भी बतलाया गया है। मध्यलोकके वर्णनके प्रसंगसे ३० भोगभूमि और १५ कर्मभूमि बतलाकर उत्सर्पिणी और अवसर्पिणी कालका भी वर्णन किया गया है। इस प्रकार इस समग्र विवेचनके साथ यह अधिकार पूर्ण होता है।

: ७ :

सातवें अधिकारका नाम है—कालद्रव्य निरूपण (पृ० १९४ से लेकर पृ० २०८ तक)। 'कालो हि य बबणसो सम्भावपरुबओ हवदि णिच्चो।' इम आगमवचनको उद्धृत कर गुरुजीका कहना है कि 'काल' यह स्वतन्त्र शब्द है, अतः इसका वाच्य अवश्य होना चाहिए। इससे कालद्रव्यके अस्तित्वकी सिद्धि होती है। यह वर्तमानलक्षण है, द्रव्यदृष्टिसे नित्य होकर भी स्वयं पर्यायक्रमसे उत्पाद-व्ययशाल है और अन्य पदार्थोंके परिवर्तनमें हेतु है। लोकाकाशके जितने प्रदेश हैं उतने ही कालद्रव्य है। यह अलोकाकाशमें नहीं पाया जाता, फिर भी आकाशके अखण्ड होनेसे उसके पर्यायरूपसे परिवर्तनका हेतु है।

यहाँ यह प्रश्न होने पर कि—धर्म, अधर्म और आकाश द्रव्यके समान कालका अखण्ड एक द्रव्य क्यों स्वीकार नहीं किया—समाधान करते हुए लिखा है कि—

१. मुख्य काल अनेक है। कारण कि प्रत्येक आकाशके प्रदेशोंमें व्यवहार काल भिन्न-भिन्न रीतिसे होता है, क्योंकि कुक्षेत्र लंकाके आकाशप्रदेशोंमें दिन आदिका भेद व्यवहारकालके भिन्न-भिन्न हुए बिना बन नहीं सकता।

२. 'यदि कालको सर्वथा निरवयव अखण्ड एक ही मान लिया जाय तो कालमें अतीतादि व्यवहार नहीं बन सकेगा।'

इससे कालद्रव्य अनेक सिद्ध होते हैं।

जो सम्यक् रूप ही निश्चयकाल है उसमें भिन्न कोई अणुरूप काल द्रव्य नहीं, ऐसा मानते हैं उनका समाधान करते हुए गुरुजी कहते हैं कि 'जो समय है वह उत्पन्न-प्रध्वसी होनेसे पर्याय है और जो पर्याय होती है वह द्रव्यके बिना नहीं होती', अतएव अणुरूप कालद्रव्यकी सिद्धि होती है।

समय आदिको पुद्गल द्रव्यका परिणाम मानना चाहिए, ऐसा प्रश्न होनेपर गुल्जीका कहना है कि यदि समय, सेकंड आदि पुद्गल द्रव्यके परिणाम माने जाते हैं तो उन्हें, जैसे मिट्टीसे बना हुआ घट मिट्टीरूप अनुभवमें आता है उसी प्रकार पुद्गलरूप अनुभवमें आना चाहिए। यतः ये पुद्गलरूप अनुभवमें नहीं आते, अतः इन्हें पुद्गलरूप मानना उचित नहीं। किन्तु इन्हें स्वतन्त्र द्रव्यका ही परिणाम मानना चाहिए और वह स्वतन्त्र द्रव्य कालाणु ही है।

दूसरे जैसे बिल्ली आदिमें मुख्य सिंहके बिना सिंह व्यवहार नहीं किया जा सकता वैसे ही मुख्य काल द्रव्यको स्वीकार किये बिना काल यह व्यवहार नहीं बनता। इस हेतुसे भी काल द्रव्यके अस्तित्वकी सिद्धि होती है।

इस प्रकार अनेक तर्कों और आगमप्रमाणोंसे मुख्य कालद्रव्यकी सिद्धि करके गुल्जीने परिणाम, परत्व, अपरत्व और क्रिया इनके द्वारा व्यवहारकालका ज्ञान कराया है। तदनन्तर उत्सर्पिणी-आदि कालके भेद और उनका प्रमाण बतलाते हुए कहाँ कौन काल प्रवर्तता है इत्यादि विशेष विचार कर यह अधिकार समाप्त किया है।

: ८ :

आठवाँ अधिकार है—सृष्टिकर्तृत्वमीमांसा (पृ० = ०९ से २३८ तक)। इस अधिकारको प्रारम्भ करनेके पूर्व गुल्जीने 'परमागमस्य बीजं' इत्यादि श्लोक उद्धृतकर 'अनेकान्त' को नमस्कार किया है। अनन्तर प्रश्नोत्तररूपसे लोक क्या है, द्रव्यका सामान्य विशेष लक्षण क्या है इत्यादि प्रश्नोंका समाधान करते हुए ईश्वरका अर्थ क्या है इस प्रश्नका मुक्तात्मा ही ईश्वर है यह उत्तर देकर सृष्टि कर्तृके रूपमें अनेक तर्कों द्वारा ईश्वरका निषेध किया है।

सर्व प्रथम ईश्वर सृष्टिका उपादान तो ही नहीं सकता इस तथ्यका समर्थन किया है। उसके बाद उसे लोक निर्माणका निमित्तकर्ता स्वीकार करनेपर जो-जो आपत्तियाँ आती हैं उनका निर्देश किया है। प्रथम आपत्ति उपस्थित करते हुए बतलाया है कि जिस प्रकार लोकमें घटादि कार्योंके कुम्भकारादि निमित्त कर्ता देखे जाते हैं उस प्रकार मेघवृष्टि और घासादिकी उत्पत्ति आदि कार्योंके कुम्भकारादिके समान कोई निमित्तकर्ता नहीं देखे जाते, अतः सृष्टिकर्तृके रूपमें ईश्वरकी सत्ता स्वीकार करनेमें कोई स्वार्थ्य नहीं है।

यहाँ ईश्वरवादियोंका कहना है कि जितने भी कार्य हैं वे सब सुव्यवस्थित देखे जाते हैं, अतः उनका कोई बुद्धिमान कर्ता अवश्य होना चाहिए और वह बुद्धिमान् ईश्वरके सिवाय अन्य दूसरा नहीं हो सकता।

इसका समाधान करते हुए गुल्जीका कहना है कि लोकरूप कार्योंको सुव्यवस्थित मानना यह कोरी कल्पना है, क्योंकि लोकमें अष्टे-बुरे सब प्रकारके कार्य देखे जाते हैं। यदि सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान् और बुद्धिमान् कोई इस लोकका कर्ता होता तो उसमें यह विचित्रता नहीं दिखाई देती। इस विचित्रताका कारण भले बुरे कर्मोंको मानना भी उचित नहीं है, क्योंकि वे भी कार्य हैं जो उक्त विशेषणोंसे विशिष्ट कर्तृके स्वीकार करनेपर दो प्रकारके बन ही नहीं सकते।

दूसरे कार्य-कारणभाव और अन्वय-व्यतिरेक इन दोनोंमें गम्य-गमक अर्थात् व्याप्य-व्यापक सम्बन्ध है। इसके अनुसार ईश्वरको यदि लोक (सृष्टि) का कर्ता स्वीकार किया जाता है तो उनमें अन्वय-व्यतिरेक बनना चाहिए। परन्तु ईश्वरका लोकके साथ क्षेत्र और कालरूप दोनों प्रकारका व्यतिरेक नहीं बनता, इसलिए भी ईश्वरको लोकका कर्ता मानना उचित नहीं है।

तीसरे 'पृथिवी आदिक बुद्धिमत्कर्तृक हैं, कार्य हो नैसे, घटादिकके समान।' इस अनुमितिमें जो कार्यत्व हेतु है उसके चार अर्थ हो सकते हैं—१, साध्यवत्त्व, २—प्राक् असत् पदार्थके स्वकारणसत्ता समवाय,

३—'कृत' ऐसी बुद्धिका विषय और ४—विकारीपना । किन्तु इनका सागोपांग विचार करनेपर कार्यस्थहेतुसे बुद्धिमान् कर्ताकी सिद्धि नहीं हो सकती । विशेष ऊहापोहके लिए पृ० २२१ से २२५ तक देखिए ।

इस प्रकार गुण्जीने 'ईश्वर सृष्टिका कर्ता है' इस मतका बड़ी सशक्त युक्तियों द्वारा खण्डन करके इस अधिकारको समाप्त करते हुए अन्तमें सृष्टिकर्तृत्व धर्मसे शून्य देव ही आदर करने योग्य बतलाया है ।

मूल्याङ्कन

जैन-सिद्धान्त दर्पणके उक्त विषय विवेचनसे स्पष्ट है कि गुण्जीने तत्त्वार्थराजवार्तिक, सर्वार्थसिद्धि, प्रमेयकमलमार्तण्ड, अष्टसहस्री, गोमटसार, लब्धिसार, समयसार और प्रवचनसार प्रभृति आर्षग्रन्थोंके आधार-पर उक्त ग्रन्थका प्रणयन किया है । बड़े-बड़े गम्भीर सैद्धान्तिक विषयोंको हिन्दी भाषा द्वारा सरलरूपमें प्रस्तुत कर अपनी मौलिकताका परिचय दिया है । प्राचीन भाषाओंसे अनभिज्ञ व्यक्ति भी इस ग्रन्थके अध्ययनसे सैद्धान्तिक विषयोंका पाण्डित्य प्राप्त कर सकता है । मौलिकता सम्बन्धी मूल्यांकनकी दृष्टिसे इस ग्रन्थकी तुलना आचार्यकल्प पण्डित टोडरमलजीके 'मोक्षमार्गप्रकाश' से की जा सकती है । अतः जितना मौलिक-मूल्य 'मोक्षमार्ग प्रकाश' का है, उतना ही मौलिक 'जैन सिद्धान्तदर्पण'का भी । टोडरमलजीने अनेक आर्ष ग्रन्थोंका अध्ययनकर विषय सामग्रीको स्वायत्त किया और मोक्षमार्ग सम्बन्धी निश्चित एवं व्यवहारनयोंको यथार्थ रूपमें विवेचनकर विषय-सामग्रीको नये रूपमें प्रस्तुत किया । उनका यह कार्य श्रुतपरम्पराके इतिहासमें एक नयी कड़ीके रूपमें माना जा सकता है । इसी प्रकार गुण्जीने भी जैनागमके अनेक ग्रन्थोंसे आधारभूत सामग्री ग्रहण-कर 'जैनसिद्धान्तदर्पण' की रचनाकर अपनी मौलिकताका मानदण्ड स्थापित किया है । प्रतिपादन और प्रथमशैली गुण्जीकी अपनी है । 'नचा नव घटे जलम्' के समान उनका यह ग्रन्थ मौलिक है तथा श्रुताध्ययनके लिए इसका मूल्य किसी भी प्राचीन या अर्वाचीन ग्रन्थसे कम नहीं है । एक लम्बे समयतक अनेक ग्रन्थोंके अध्ययनसे जिन विषयोंका ज्ञान प्राप्त किया जायगा, उन विषयोंका पाण्डित्य गुण्जीके अकेले 'जैनसिद्धान्त दर्पण' के अध्ययनसे प्राप्त किया जा सकता है । अतः पाण्डित्य प्राप्तिकी दृष्टिसे भी इस ग्रन्थका मूल्य कम नहीं है ।

यहाँ इस बातका स्पष्टीकरण कर देना भी आवश्यक है कि यह ग्रन्थ किसी अन्य रचनाका अनुवाद नहीं है और न अनेक ग्रन्थोंके महत्त्वपूर्ण अंशोंका अनुवाद कर ही इसका कलेवर घटित किया गया है । बल्कि यह तो उन श्रुतधरोंकी परम्परामें आता है, जो आचार्य परम्परासे प्राप्त विषयभूत सामग्रीको लेकर सर्वजनोपयोगी रचनाएँ निबद्ध करते हैं । जिनकी कृतियोंकी आभा सच्चे मार्ग-मागिणियोंके समान कभी भी कम नहीं होती । जिनका मूल्य शाश्वतिक होता है । प्राचीन कृतियोंमें उत्साहका जो आदर्श और उदात्त रूप वर्तमान है, वही इस रचनामें भी निहित है ।

गुण्जीकी यह रचनात्मक प्रक्रिया श्रुतपरम्परामें अभिप्रायार्थता प्रस्तुत करनेपर भी नवीन मूल्यां और प्रतिमानोंको स्थापित करती है । उनके चिन्तनके परिवेशमें शास्त्रार्थोंकी गन्ध भी समाविष्ट है और उनके युगके ज्वलन्त प्रश्न 'सृष्टिकर्तृत्व' की भीमासा भी निहित है । अतः इस कृतिका मूल्यांकन निम्न दृष्टि-सूत्रोंमें उपस्थित किया जा सकता है :—

१. मौलिकता 'नचा नवघटे जलम्' के समान ।
२. विषयभूत सामग्रीकी क्रमबद्धता और गम्भीर विषयोंकी सरलरूपमें प्रतिपादन-श्रमता ।
३. शास्त्रीय दुर्बल विषयोंकी स्पष्टता ।
४. तात्त्विक अभिव्यञ्जनाकी बोधगम्यता ।

सत् प्ररूपणा (धवला के ९३वें सूत्रमें 'संजद' पद

श्री वट्संह्यागमके ९३वें सूत्रमें धवलाका संपादनपूर्वक मुद्रण होकर प्रकाशनकी व्यवस्था श्री डा० हीरालालजीकी देखरेखमें हो ऐसा निर्णय होनेपर श्री पं० हीरालालजी सि० शास्त्री डाक्टर साहबके आग्रहण पर अमरावती पहुँच कर इस काममें लग गये । सत्प्ररूपणा प्रथम पुस्तक उन्होंने मय टिप्पणके तैयार कर ली । किन्तु समितिकी ओरसे मुद्रणकी स्वीकृति न मिलनेके कारण मुझे इस काममें सहयोग करनेके लिये आमन्त्रित किया गया ।

मेरे वहाँ पहुँचनेपर मुझसे कहा गया कि आप इसको देखें और इसमें जो कमी हो उसको पूरा करें और चाहे तो अलगमें लिखकर अनुवादकी प्रेस कापी भी तैयार कर लें ।

डाक्टर साहबकी ओरसे यह सूचना मिलनेपर मैंने पहले लिखे गये अनुवादको सामने रखकर दूसरी बार अनुवादकी प्रेस कापी तैयार की ।

किन्तु उसमें ९३वें सूत्रका अनुवाद लिखते समय 'संजद' शब्दको न देखकर मैंने दोनों विद्वानोंके सामने इस सूत्रमें 'संजद' पद और होना चाहिये यह प्रस्ताव रखा ।

यद्यपि डा० हीरालालजी प्रकृत विषयसे अनभिज्ञ थे । परन्तु मैं समझता था कि पंडित श्री हीरालालजी सि० शास्त्री मेरे इस प्रस्तावसे सहमत हो जावेंगे । परन्तु मैं अपने प्रस्तावमें उनकी सहमति प्राप्त न कर सका । परिणाम स्वरूप टिप्पणमें 'अत्र संयत इति पाठोप्य. प्रतिभाति' यह टिप्पणी देनी पड़ी । फिर मैं मैंने अपने अनुवादमें उस पदकी आवश्यकता समझ कर 'संयत' पद जोड़ दिया और इसकी चर्चा दूसरे सहयोगी विद्वानोंसे नहीं की ।

जैसाकि मैंने पूर्वमें संकेत किया है, दूसरी बार प्रेसकापी तैयार हो जानेपर भी प्रबन्ध समितिसे मुद्रणकी स्वीकृति कैसे ली जाय इसके लिये मैंने डाक्टर साहबके सामने दूसरा यह प्रस्ताव रखा कि यदि आप स्वीकार करे तो हम दोनों द्वारा तैयार किये गये इस अनुवादको १०-१५ दिनमें कारंजा जाकर आ० पं० देवकीनंदनजी सि० शास्त्रीको बिल्ललाया करेंगे । डाक्टर साहबने मेरे इस प्रस्तावको सहज ही स्वीकार कर लिया । इसलिये मैं १०-१५ दिनमें कारंजा जाकर पण्डितजीको पूरा अनुवाद पढ़कर सुनाता रहा । चर्चा द्वारा जो संशोधन प्राप्त होते थे उनके अनुसार अनुवादमें संशोधन भी करता जाता था और इसप्रकार संशोधित प्रेस कापीको प्रेसमें मुद्रणके लिये दे दिया गया ऐसा करनेसे मुद्रणके लिये प्रबन्ध समितिकी भी स्वीकृति आसानीसे मिल गयी ।

यत् पूर्य देवनेका कार्य स्वेच्छासे मैं ही करता रहा, इसलिये मैंने ९३वें सूत्रके मूल पाठको तो बँसा रहने दिया, किन्तु अनुवादमें 'संजद' पद जोड़ दिया । यही कारण है कि प्रथम संस्करणके ९३वें सूत्रमें 'संजद' पद नहीं है, किन्तु उसके अनुवादमें 'संजद' पद जोड़ा हुआ है । पहले बारके प्रकाशनमें देखेंगे कि सूत्रमें 'संजद' पद नहीं रखा गया है । किन्तु उसके अनुवादमें 'संजद' पद रल दिया गया है । पहले बारके मुद्रित ग्रन्थमें मूल सूत्र और उसका अनुवाद इस प्रकार मुद्रित हुआ है—

सम्माभिच्छादद्वि असंजदसम्माद्वि-संजदासंजदट्टाणे णियमा षज्जत्तियाओ ॥९३॥

अनुवाद—मनुष्यस्त्रिया सम्यग्मिथ्यादृष्टि, असंयतसम्यग्दृष्टि, संयतासंयत और सयत गुणस्थानोंमें नियमसे पर्याप्तक होती है ॥९३॥

इस प्रकार हम देखते हैं कि मूल सूत्रमें 'संयत' पदके न होनेसे यही सूत्र मुख्यरूपसे विवादका विषय बन गया। एक पक्षका, जिसमें स्व० पं० मन्खनलालजी न्यायालंकार मुख्य थे, कहना था कि यह सूत्र द्रव्य-मार्गणाकी अपेक्षा लिखा गया है, इसलिये इसमें 'संयत' पद नहीं होना चाहिये, क्योंकि आगममें द्रव्य मनुष्य स्त्रियोंके पांच ही गुणस्थान बतलाये गये हैं। किन्तु यह वस्तुस्थिति नहीं है क्योंकि सभी गुणस्थानोंमें और सभी मार्गणाओंमें जीवोंके भेदोंकी ही प्ररूपणा आगममें दृष्टिगोचर होती है इसलिये इस सूत्रमें भाववेदकी अपेक्षा मनुष्यिनियोंकी अपेक्षा ही गुणस्थानोंकी प्ररूपणा की गयी है इसलिये इस सूत्रमें 'संयत' पद अवश्य होना चाहिये।

किन्तु स्व० श्री पं० मन्खनलालजी साहब और उनके सहयोगी विद्वान् इसके लिये तैयार नहीं हुए। इसके लिये बंबई समाजकी ओरसे दोनों पक्षोंके विद्वानोंको बुलाकर चर्चा करनेका प्रस्ताव रखा गया। फलतः बंबई समाजके आमंत्रणपर दोनों पक्षोंके विद्वान् चर्चके लिये सहमत हो गये।

९३ वें सूत्रमें 'संयत' पद होना चाहिये इस पक्षके विद्वानोंमें स्व० श्री० पं० बंशीधरजी न्यायालंकार, श्री पं० कैलाशचंद्रजी सि० शास्त्री और मुझे आमंत्रित किया गया था तथा ९३ वें सूत्रमें 'संयत' पद नहीं होना चाहिये इस पक्षके विद्वानोंमें स्व० श्री पं० मन्खनलालजी न्यायालंकार, स्व० श्री पं० बलराम प्रसादजी शास्त्री और स्व० श्री क्षु० सूरसिंघजीको आमंत्रित किया गया था।

नियत समयपर दोनों पक्षके विद्वान् आये, चर्चा प्रारंभ होकर तीन दिन तक चली। स्व० श्री पं० मन्खनलालजी अपने पक्षकी ओरसे अपने पक्षको एक कापीमें लिखकर प्रस्तुत करते रहे और मैं अपने पक्षकी ओरसे लिखित उत्तर देता रहा। इस प्रकार तीन दिन तक लिखित चर्चा चलती रही। किन्तु अन्तमें उस पक्षके विद्वानोंने लिखित चर्चकी कापीको अपने पास रख लिया और समाजसे यह घोषणा करा दी कि समाजने यह सम्मेलन तीन दिनोंके लिये बुलाया था। तीन दिन पूरे हो गये हैं आगे यह चर्चा बन्द की जाती है। फिर भी अखबारी दुनियामें यह चर्चा चलती रही इसलिये स्व० श्री पं० मन्खनलालजी प्रभृति विद्वानोंने श्री १०८ आचार्य सातिसागरजीसे मिलकर यह घोषणा करा दी कि ९३ वें सूत्रमें द्रव्य-वेदका प्रकरण है इसलिये इसमें 'संयत' पद नहीं होना चाहिये।

किन्तु जहाँ तक आगमका सम्बन्ध है उसमें गतिनामकर्मको जीव विपाकी कहा गया है। और गतिनाम-कर्मके उदयसे ही मनुष्यादि गतियोंकी उत्पत्ति होती है। जैसाकि मनुष्यगतिकी अपेक्षा निर्देश करते हुए वर्णनाखण्डमें लिखा भी है—

मणुसगदीए मणुसो णाम कधं भवदि ॥८॥

मणुसगदिणामाए उदएण ॥९॥

मनुष्यगतिकी अपेक्षा मनुष्य किस कारणसे होता है ॥८॥ मनुष्यगति नामकर्मके उदयसे जीव मनुष्य होता है ॥९॥ यह वर्णनाखण्डके दो सूत्रोंका अभिप्राय है ॥

ये गुणस्थान और मार्गणास्थान जीवोंके भेद प्रभेद है। इसलिये इनमें द्रव्यमार्गणाका ग्रहण न होकर भावमार्गणाओंका ही ग्रहण किया गया है ऐसा यहाँ समझना चाहिये।

इतना मब स्पष्ट होते हुए भी स्व० श्री पं० मन्खनलालजी अपने आपहपर जमे रहे। उनके सहयोगी विद्वान् स्व० पं० श्री पन्नालालजी सोनीने अपने निबन्धों द्वारा ९३ वें सूत्रमें 'संयत' पद अवश्य चाहिये अन्यथा पूरा जिनागम ऋक्षित हो जायगा। फिर भी पं० मन्खनलालजीने अपना आपह नही छोड़ा। वे इतना

करके ही चुप नहीं रह गये किन्तु ताड़पत्रीय प्रतिबंधोंके आधारसे जो ताम्रपत्र प्रति तैयार की गयी, उसके ९३ वें सूत्रमें भी श्री आ० शान्तिसागरजी महाराजको प्रेरणाकर ९३ वें सूत्रका 'संयत' पदसे रहित ही अंकन कराया ।

इसी बीच सागरमें विद्वत्परिषद्की कार्यकारिणीकी बैठक हो रही थी उसमें पू० श्री बड़े वर्णाजी—बाबा और आ० स्व० श्री पं० देवकीनंदनजी साहब भी पचारे हुए थे ।

समस्या कठिन थी । 'संजद' पदके विषयमें निर्णयकी पद्धति क्या हो इस विषयमें ऊहापोह चल ही रहा था । विविध विद्वानोंके विविध मत आ रहे थे । इसी बीच श्रद्धेय स्व० पं० देवकीनंदनजी साहबको आवश्यक कार्यबश कारंजा जाना था इसलिये मैं उन्हें स्टेशन तक पहुँचानेके लिये चला गया । अन्तमें मैंने पंडितजीसे पूछा कि 'इस विषयका निर्णय किस प्रकार लिया जाय । अनुमती पंडितजीने बतलाया कि विद्वत्परिषद्का स्थल शंका समाधानके रूपमें निर्णय करनेका नहीं है किन्तु 'संजद' पद चाहिये अथवा नहीं चाहिये इस विषयमें ऊहापोह पूर्वक एक प्रस्ताव द्वारा अपना मन्तव्य प्रगट करनेका है ।

पंडितजी तो कारंजा चले गये, किन्तु वहसि आकर हमने इसी अभिप्रायको ध्यानमें रखकर 'संजद' पदके पक्षमें विविध प्रमाणोंके प्रकाशमें एक भाषण द्वारा अपना अभिमत व्यक्त किया । साथ ही विविध विद्वानोंकी ओरसे जो शंकायें आयीं उनका समाधान भी किया । इसलिये इस आधारपर विद्वत्परिषद्ने सत्प्ररूपणके ९३ वें सूत्रमें 'संजद' पद नियमसे होना चाहिए इस आशयका सर्वानुमतिसे एक प्रस्ताव पास किया ।

उस समय मेरा वह भाषण इतना प्रभावोत्पादक बन गया जिसकी इन शब्दोंमें पू० श्री बड़े वर्णाजीने अपनी 'मेरी जीवन गाथा' प्रथम भाग पृ० ५४६ पर उल्लेख किया है—

“इन्ही चार दिनोंमें विद्वत्परिषद्की कार्यकारिणीकी बैठक हुई । 'संजद' पदकी चर्चा हुई, जिसमें श्री पं० फूलचन्द्रजी सिद्धान्ताश्रीका तेरानवें सूत्रमें 'संजद' पदकी आवश्यकतापर मार्मिक भाषण हुआ और उन्होंने सबकी शंकाओंका समाधान भी किया । इसमें श्री पं० वर्द्धमानजी सोलापुरने अच्छा भाग लिया था । अन्तमें सब विद्वानोंने मिलकर निर्णय दिया कि धवल सिद्धान्तके तेरानवें सूत्रमें 'संजद' पदका होना आवश्यक है ।”

विद्वत्परिषद्का प्रस्ताव

“फाल्गुन शुक्ल ३ वीर निर्वाण संवत् २४७६ को गजपन्थामें आचार्य श्री १०८ शांतिसागरजी महाराज द्वारा की गई जीवस्थान प्ररूपणके ९३ वें सूत्रसे ताड़पत्रीय मूल प्रतिमें उपलब्ध 'संजद' निष्कासनकी घोषणापर विचार करनेके बाद भारतवर्षीय दि० विद्वत्परिषद्की यह कार्यकारिणी जून सन् ४० में सागर आयोजित विद्वत् सम्मेलनके अपने निर्णयको दुहराती है तथा इस प्रकारसे ताम्रपत्रीय एवं मुद्रित प्रतिबंधोंमें 'संजद' पद निष्कासनकी पद्धतिसे अपनी असहमति प्रकट करती है ।”

इस प्रकार यद्यपि तेरानवे सूत्रमें 'संजद' पदकी आवश्यकतापर विद्वत्परिषद्ने अपनी मोहर लगा दी फिर भी स्व० श्री पं० मनसलालजीके परिकर द्वारा इस विवादको जीवित बनाये रखा गया । इसलिये इटावामें विद्वत्परिषद्के अधिवेशनके समय उसने तेरानवें सूत्रमें 'संजद' पद होना चाहिये इस आशयका एक प्रस्ताव पुनः पास किया ।

इसप्रकार पुनः पुनः विधिनियेध रूपसे इस बचकि चालू रहनेपर अन्तमें आ० श्री १०८ शांतिसागरजी महाराजने दोनों पक्षोंके विचारोंका और प्रमाणोंका अध्ययन करके अन्तमें अपने पूर्व वक्तव्यको वापिस लेते हुए पूरे विद्वत् समाजकी जानकारीके लिये मराठीमें जो अभिमत व्यक्त किया वह इस प्रकार है—

४८६ : सिद्धांतार्थ पं० फूलचन्द्र शास्त्री अभिनन्दन-ग्रन्थ

“पण ‘संजद’ शब्द सूत्रांत नाही व्हें मूल द्रव्यस्त्रीचे वर्णन करणोर आहे ही खात्री महाराजांची खात्री होती”.

यानंतर महाराज कुंभलगिरि धेन्नाबर गेले व तेथे त्यानी सल्लेखना धारणकेली. त्यावेळीं त्यांची सेवा शुभ्रुषा करप्याच्या हेतुमे परम आचार्यभक्त ब्र० धर्मनिष्ठ श्री बालचन्द्र सखाराम गांधी हेतेथें सकुटुम्ब गेलें होते.

आचार्य महाराजांचे अन्तिम दर्शनघेण्यासाठी मीही ब्र० श्री जीवराज गीतमचंददोषी यांच्या बरोबर गेलें होतो.

मुलाआचार्य महाराजांचे अन्तिमदर्शन घेण्याची तीव्र उत्कण्ठा होती पणमळी त्याच्या जवळ जाव्यास लोक प्रतिबन्ध करीत होते.

श्री ब्र० गुलाबचंदजीना महाराजाचे दर्शन घेण्याची माझी तीव्र उत्कण्ठा सांगितली तेव्हां त्यानी मला एके दिवशीं आचार्य महाराजांचे दर्शन घेण्या साठी नेले. महाराजाना दिसत नसत्या मुले आवाज ऐकून कोण आहे असा प्रश्न केल. मी विनयानें वंदन करून माझें नांव सांगितले. त्यावेळीं आचार्य महाराज ‘अरे जिनदास घण-
कातील २३ वें सूत्र भावस्त्रीचें वर्णन करणारें आहे व तेथें ‘संजद’ शब्द अवश्य पाहिजे असें वाटते. हें परम-
पूज्य महाराजांचे वचन ऐकून महाराजांच्या सत्यान्वेधी व निराग्रह वृत्तीबद्दल मला व श्री ब्र० गुलाबचंदजीना फार आनन्द वाहला.

श्रीमान ब्र० गुलाबचंदयांनी अशी सूचना केली आहे. ताम्रपत्रातील १०० वात्या सूत्रात संजद शब्द अवश्य जोडावी.

जिनदास पार्ष्वनाथ फडकुले गुलाबचंद सखाराम गांधी” ता० २२-७-७९

•

वीर मद्रा
अक्षर नं० ६५३२



सप्ततिका प्रकरण : एक विवेचनात्मक अध्ययन

परिभाषा—जैनदर्शनमें पुद्गल द्रव्यकी अनेक प्रकारकी वर्गणाएँ बतलाई हैं। इनमेंसे औदारिक शरीर वर्गणा, बैक्रिय शरीर वर्गणा, आहारक शरीर वर्गणा, तैजस वर्गणा, भाषा वर्गणा, स्वासोच्छ्वास वर्गणा, मनोवर्गणा और कामण वर्गणा इन वर्गणाओंको संसारी जीवद्वारा प्राण माना गया है। संसारी जीव इन वर्गणाओंको ग्रहण करके विभिन्न शरीर वचन और मन आदिकी रचना करता है। इनमेंसे प्रारम्भकी तीन वर्गणाओंसे औदारिक, बैक्रिय और आहारक इन तीन शरीरोंकी रचना होती है। तैजस वर्गणाओंसे तैजस शरीर बनता है। भाषा वर्गणाएँ विविध प्रकारके शब्दोंका आकार धारणा करती हैं। स्वासोच्छ्वास वर्गणा स्वासोच्छ्वासके काम आती है। हिताहितके विचारमें साहाय्य करनेवाले द्रव्यमनकी रचना मनोवर्गणाओंसे होती है। और ज्ञानावरणादि आठ प्रकारके कर्म कामण वर्गणाओंसे बनते हैं। इन सबमें कर्म संसारका मूल कारण माना गया है। वैदिक साहित्यमें जिसका लिंग शरीररूपसे उल्लेख किया गया है वह ही जैनदर्शनमें कर्मशब्द द्वारा पुकारा जाता है।

बैसे तो संसारी जीवकी प्रतिक्षण जो राग, द्वेष आदि रूप परिणति हो रही है उसकी कर्म संज्ञा है। कर्मका अर्थ किया है, यह अर्थ जीवकी राग-द्वेषरूप परिणतिमें अच्छी तरह घटित होता है। इसलिए इसे ही कर्म कहा गया है, क्योंकि अपनी इस परिणतिके कारण ही जीवकी दीन दशा हो रही है। पर आत्माकी इस परिणतिके कारण कामण नामवाले पुद्गलरज आकर आत्मासे सम्बद्ध हो जाते हैं और कालान्तरमें वे बैसी परिणतिके होनेमें निमित्त होते हैं, इसलिए इन्हें भी कर्म कहा जाता है। इन ज्ञानावरणादि कर्मोंके साथ संसारीजीवका एक क्षोत्रावगाही सम्बन्ध है जिससे जीव और कर्मका विवेक करना कठिन हो गया है। लक्षण-भेदने ही ये जाने जा सकते हैं। जीवका लक्षण चेतना अर्थात् ज्ञान दर्शन है और कर्मका लक्षण जड़ अचेतन है। इस प्रकारके कर्मका जिस साहित्यमें सांगोपांग विचार किया गया है उसे कर्मसाहित्य कहते हैं।

अन्य आस्तिक दर्शनोंने भी कर्मके अस्तित्वका स्वीकार किया है। किन्तु उनकी अपेक्षा जैन दर्शनमें इस विषयका विस्तृत और स्वतन्त्र वर्णन पाया जाता है। इस विषयके वर्णनने जैन साहित्यके बहुत बड़े भागको रोक रखा है।

मूल कर्म साहित्य—भगवान महावीरके उपदेशोंका संकलन करते समय कर्मसाहित्यकी स्वतंत्र संकलनाकी गई थी। गणधरोंने (पट्टशिष्योंने) समस्त उपदेशोंको बाण्ड अङ्गमें विभाजित किया था। इनमेंसे दृष्टिवाद नामक बारहवां अङ्ग बहुत विशाल था। इसके परिकर्म, सूत्र प्रथमानुयोग, पूर्वगत और जूलिका ये पाँच भेद थे। इनमेंसे पूर्वगतके चौदह भेद थे, जिनमेंसे आठवें भेदका नाम कर्मप्रवाद था। कर्मविषयक साहित्यका इसीमें संकलन किया गया था।

इसके सिवा अज्ञायणीय और ज्ञानप्रवाद इन दो पूर्वोंमें भी प्रसंगसे कर्मका वर्णन किया गया था।

पूर्वगत कर्म साहित्यके ल्लासका इतिहास—किन्तु धीरे-धीरे कालबोसे पूर्व साहित्य नष्ट होने लगा। भगवान महावीरके मोक्ष जानेके बाद जो अनुबद्ध केवली और धृतकेथली हुए उन तक अंग-पूर्वसम्बन्धी

१. गोम्टसार जीवकाण्डमें २३ प्रकारकी वर्गणाएँ बतलाई हैं। उनमेंसे आहार वर्गणा, मनोवर्गणा और कामण वर्गणा ये संसारी जीवद्वारा प्राण मानी गई हैं।

ज्ञान व्यवस्थित चला आया, किन्तु इसके बाद इसकी यथावत् परम्परा न चल सकी। धीरे-धीरे लोग इसे भूलने लगे और इस प्रकार मूल साहित्यका बहुत बड़ा भाग नष्ट हो गया। ऊपर हम मूलभूत जिस कर्म साहित्यका उल्लेख कर आये हैं उसमेंसे कर्मप्रवादका तो लोप हो ही गया। केवल अग्रायणीय पूर्व और ज्ञानप्रवाद पूर्वका कुछ अंश बच रहा। तब श्रुतधारक ऋषियोंको यह चिन्ता हुई कि पूर्व साहित्यका जो भी हिस्सा शेष है उसका संकलन हो जाना चाहिये। इस चिन्ताका पता उस कथासे लगता है जो षवला प्रथम पुस्तकमें निबद्ध है। श्वेताम्बर परम्परामें प्रचलित अंग साहित्यके संकलनके लिये जिन तीन वाचनाओंका उल्लेख मिलता है वे भी इसी बातकी घोतक हैं।

वर्तमान मूल कर्मसाहित्य और उसकी संकलनका आधार—अबतक जो भी प्रमाण मिले हैं उनके आधारसे यह कहा जा सकता है कि कर्मसाहित्य व जीवसाहित्यके संकलनमें श्रुतधर ऋषियोंकी उक्त चिन्ता ही विशेष सहायक हुई थी। वर्तमानमें दोनों परम्पराओंमें जो भी कर्मविषयक मूल साहित्य उपलब्ध होता है वह इसीका फल है। आग्रयणीय पूर्वकी पाँचवीं वस्तुके चौथे प्राभूतके आधारसे षट्स्रण्डागम, कर्मप्रकृति, शतक और सप्ततिका इन ग्रन्थोंका संकलन हुआ था और ज्ञानप्रवाद पूर्वकी दसवीं वस्तुके तीसरे प्राभूतके आधारसे कथायप्राभूतका संकलन हुआ था। इनमेंसे कर्मप्रकृति यह ग्रन्थ श्वेताम्बर परम्परामें माना जाता है कथायप्राभूत और षट्स्रण्डागम ये दो विगम्बर परम्परामें माने जाते हैं। तथा कुछ पाठ भेदके साथ शतक और सप्ततिका ये दो ग्रन्थ दोनों परम्पराओंमें माने जाते हैं।

जैसे इस साहित्यको पूर्व साहित्यका उत्तराधिकार प्राप्त है वैसे ही यह शेष कर्मसाहित्यका आदि स्रोत भी है। आगे टीका, टिप्पणी व संकलन रूप जितना भी कर्मसाहित्य लिखा गया है उसका जनक उपर्युक्त साहित्य ही है।

मूल साहित्यमें सप्ततिकाका स्थान - जैसा कि हम पहले बतला आये हैं कि वर्तमानमें ऐसे पाँच ग्रन्थ माने गये हैं जिन्हें कर्मविषयक मूल साहित्य कहा जा सकता है। उनमें एक ग्रन्थ सप्ततिका भी है।

सप्ततिकामें अनेक स्थलोंपर मतभेदोंका निर्देश किया है। एक मतभेद^१ उदयविकल्प और पदवृद्धोंकी संख्या बतलाते समय आया है और दूसरा मतभेद^२ अयोगिकेवली गुणस्थानमें नामकर्मकी कितनी प्रकृतियोंका सत्त्व होता है इस मिलसिलेमें आया है। इसमें जात होता है कि जब कर्मविषयक अनेक मतान्तर प्रचलित हो गये थे तब इसकी रचना हुई होगी।

तथापि इसकी प्रथम गाथामें इसे दृष्टिवाद अगकी एक बूँदके समान बतलाया है और इसकी टीका करते हुए सभी टीकाकार अग्रायणीय पूर्वकी पाँचवीं वस्तुके चौथे प्राभूतसे इसकी उत्पत्ति मानते हैं, इसलिए इसकी मूल साहित्यमें परिगणना की गई है।

सप्ततिकाकी थोड़ी सी गाथाओंमें कर्मसाहित्यका ममग्र निचोड़ भर दिया है। इस हिसाबसे जब हम विचार करते हैं तो इसे मूल साहित्य कहनेके लिए ही जी चाहता है।

२. सप्ततिका व उसकी टीकाएँ

नाम—प्रस्तुत ग्रन्थका नाम सप्ततिका है। गाथाओं या श्लोकोंकी संख्याके आधारसे ग्रन्थका नाम रखनेकी परिपाटी प्राचीन कालसे चली आ रही है। सप्ततिका यह नाम इसी आधारसे रखा गया जान पड़ता है। इसे षष्ठ कर्मग्रन्थ भी कहते हैं। इसका कारण यह है कि वर्तमानमें कर्म ग्रन्थोंको जिस क्रमसे गणना की जाती है उसके अनुसार इसका छठा नम्बर लगता है।

१. देखो गाथा १९-२० व उनकी टीका।

२. देखो गाथा ६६-६७ पृ० ६८।

गाथासंख्या—प्रस्तुत ग्रन्थका सप्ततिका यह नाम यद्यपि गाथाओंकी संख्याके आधारसे रखा गया है तथापि इसकी गाथाओंकी संख्याके विषयमें मतभेद है। अबतक हमारे देखनेमें जितने संस्करण आये हैं उन सबमें इसकी गाथाओंकी अलग-अलग संख्या दी गई है। श्री जैन श्रेयस्कर मण्डलकी ओरसे इसका एक संस्करण म्हेसाणासे प्रकाशित हुआ है, उसमें इसकी गाथाओंकी संख्या ९१ दी गई है। प्रकरण रत्नाकर चौथा भाग बम्बईसे प्रकाशित हुआ है, उसमें इसकी गाथाओंकी संख्या ९४ दी गई है। आचार्य मलयगिरिकी टीकाके साथ इसका एक संस्करण श्री आत्मानन्द जैन ग्रन्थमालासे प्रकाशित हुआ है, उसमें इसकी गाथाओंकी संख्या ७२ दी गई है। और जूणिके साथ इसका एक संस्करण श्री ज्ञानमन्दिर डभोईसे प्रकाशित हुआ है, उसमें इसकी गाथाओंकी संख्या ७१ दी गई है। इसके अतिरिक्त ज्ञानमन्दिर डभोईसे प्रकाशित होनेवाले संस्करणमें जिन तीन मूल गाथा प्रतियोंका परिचय दिया गया है उनके आधारसे इसकी गाथाओंकी संख्या ९१, ९२ और ९३ प्राप्त होती है।

अब देलना यह है कि इसकी गाथाओंकी संख्याके विषयमें इतना मतभेद क्यों है। छानबीन करनेके बाद मुझे इसके निम्नलिखित तीन कारण ज्ञात हुए हैं।

१. लेखकों या गुजराती टीकाकारों द्वारा अन्तर्भाष्य गाथाओंका मूल गाथा रूपसे स्वीकार किया जाना।

२. दिगम्बर परम्परामें प्रचलित सप्ततिकाकी कतिपय गाथाओंका मूल गाथारूपसे स्वीकार किया जाना।

३. प्रकरणोपयोगी अन्य गाथाओंका मूल गाथारूपसे स्वीकार किया जाना।

जिन प्रतियोंमें गाथाओंकी संख्या ९१, ९२, ९३ या ९४ दी है उनमें दस अन्तर्भाष्य गाथाएँ, दिगम्बर परम्परामें प्रचलित सप्ततिकाकी पाँच गाथाएँ और शेष प्रकरणसम्बन्धी अन्य गाथाएँ सम्मिलित हो गई हैं। इससे गाथाओंकी संख्या अधिक बढ़ गई है। यदि इन गाथाओंको अलग कर दिया जाता है तो इसकी कुल ७२ मूल गाथाएँ रह जाती हैं। इन पर जूणि और मलयगिरि आचार्यकी संस्कृत टीका में दोनों पाई जाती हैं। अतः इस आधारसे मूल गाथाओंकी संख्या ७२ निश्चिन्ना रूपसे निश्चित होती है। मुनि कल्याणविजयजीने आत्मानन्द जैन ग्रन्थमालासे प्रकाशित होनेवाले ८६वें रत्न^२ 'शतक और सप्ततिकाकी' प्रस्तावनामें इसी आधारको प्रमाण माना है।

किन्तु मुक्ताबाई ज्ञानमन्दिर डभोईसे जूणिसहित जो सप्ततिका प्रकाशित हुई है उसमें उसके सम्पादक पं० अमृतलालजीने 'चउ पणवीसा सोलस' इत्यादि २५ नम्बरवाली गाथाको मूल गाथा न मानकर सप्ततिकाकी कुल ७१ गाथाएँ मानी हैं उनका इस सम्बन्धमें यह वक्तव्य है—

'परन्तु अमोए आ प्रकासनमां सित्तरीनी ७१ गाथाओज मूल तरीके मानी छे। तेनुं कारण ए छे के उपयुक्त कर्मग्रन्थ द्वितीय विभागमां 'चउ पणुवीसा सोलस' (गा-२५) ए गाथाने तेना सम्पादक श्री ए मूल गाथा तरीके मानी लीधी छे परन्तु ये गाथाने जूणिकारे 'पाडंतर' लखीने पाठान्तर गाथा तरीके निर्देशी छे; एटले 'चउ पणुवीसा सोलस' गाथा मूलनी नधी ए माटे जूणिकारनो सचोट पुराबो होबायी सित्तरी प्रकरणनी

१. यह जूणि ७१ गाथाओं पर न होकर ८९ गाथाओं पर है। इससे जूणिकारके मतसे सप्ततिकाकी गाथाओंकी संख्या ८९ सिद्ध होती है। इसमें अन्तर्भाष्य गाथाएँ भी सम्मिलित हैं।

२. देखो प्रस्तावना पृष्ठ १२ व १३।

७१ गाथाओं घटित थाय छे । अथ गाथाने मंगल गाथा तरीके समजवाधी सित्तरीनी सित्तेर गाथाओ धरई जाय छे ।'

किन्तु इस गाथाके अन्तमे केवल 'पाठंतरं' ऐसा लिखा होनेसे इसे मूल गाथा न मानना युक्त प्रतीत नहीं होता । जब इसपर चूणि और आचार्य मलयगिरिकी टीका दोनों है तब इसे मूल गाथा मानना ही उचित प्रतीत होता है । हमने इसी कारण प्रस्तुत संस्करणमे ७२ गाथाएँ स्वीकारकी है । इनमेसे अन्तकी दो गाथाएँ विषयकी समाप्तिके बाद आई हैं, अतः उनकी गणना नहीं करने पर ग्रन्थका सित्तरी यह नाम सार्थक ठहरता है ।

ग्रन्थकर्ता—सप्ततिकाके रचयिता कौन थे, अपने पावन जीवनसे किस भूमिको उन्होंने पवित्र किया था, उनके माता-पिता कौन थे, दीक्षागुरु और विद्यागुरु कौन थे, इन सब प्रश्नोंके उत्तर पानेके वर्तमानमें कोई साधन उपलब्ध नहीं है । इस समय सप्ततिका और उसकी दो टीकाएँ हमारे सामने हैं । कर्ताके नाम ठामके निर्णय करनेमे इनसे किसी प्रकारकी सहायता नहीं मिलती ।

यद्यपि स्थिति ऐसी है तथापि जब इस शतककी अन्तिम १०४ व १०५ नम्बरवाली गाथाओसे सप्ततिकाकी मंगल गाथा और अन्तिम गाथाका क्रमशः मिलान करते हैं तो यह स्वीकार करनेको जो चाहता है कि बहुत सम्भव है कि इन दोनों ग्रन्थोके संकल्पिता एक ही आचार्य हों ।

जैसे सप्ततिकाकी मंगल गाथामे इस प्रकरणको दृष्टिवाद अंगकी एक बूँदके समान बतलाया है वैसे ही शतककी १०४ नम्बरवाली गाथामे भी उसे कर्मप्रवाद श्रुतरूपी सागरकी एक बूँदके समान बतलाया गया है । जैसे सप्ततिकाकी अन्तिम गाथामे ग्रन्थकर्ता अपने लाघवको प्रकट करते हुए लिखते हैं कि 'अल्पज्ञ मैने श्रुटित रूपसे जो कुछ भी निबद्ध किया है उसे बहुभ्रुतके जानकार पूरा कर्णके कथन करे ।' वैसे ही शतककी १०५वीं गाथामें भी उसके कर्ता निर्देश करते हैं कि 'अल्पभ्रुतवाले अल्पज्ञ मैने जो बन्धविधानका सार कहा है उसे बन्ध-मोक्षकी विधिमें निपुण जन पूरा करके कथन करे ।' दूसरी गाथाके अनुरूप एक गाथा कर्म प्रकृतिमें भी पाई जाती है ।

गाथाएँ ये हैं—

बौच्छं मुण संखेवं नीसंदं दिट्ठिवायस्स ॥१॥ सप्ततिका ।

कम्मप्पवायसुयसागरस्स णिस्संदमेत्ताओ ॥१०४॥ शतक ।

जो जत्थ अपडिपुन्नो अत्थो अप्पागमेण बद्धो त्ति ।

तं खमिऊण बहुमुया पूरेऊणं परिकहंनु ॥७२॥ सप्ततिका ।

बंधविहाणममासो रइओ अप्पमुयमंदमइणा उ ।

तं बंधमोक्खणिउणा पूरेऊणं परिकहेति ॥१०५॥ शतक ।

इनमें णिस्संद, अप्पागन, अप्पमुयमदमइ, पूरेऊण परिकहंनु ये पद ध्यान देने योग्य हैं ।

इन दोनों ग्रन्थोंका यह साम्य अनायास नहीं है । ऐसा साम्य उन्हो ग्रंथोंमें देखनेको मिलता है जो या तो एक कर्तृक हों या एक दूसरेके आधारमें लिखे गये हों । बहुत सम्भव है कि शतक और सप्ततिका इनके कर्ता एक आचार्य हों ।

शतककी चूणिमें 'शिवधर्म आचार्यको उसका कर्ता बतलाया है । ये वे ही शिवधर्म प्रतीत होते हैं जो

१. केण कयं त्ति, शब्दतर्कन्यायप्रकरणकर्मप्रकृतिमिद्धान्तविजाणएण अगेगवायसमालद्धविजएण शिवसम्मायरिय-णामधेउजेण कयं, पृ० १ ।

कर्मप्रकृतिके कर्ता माने गये हैं। इस हिंसाबसे विचार करनेपर कर्मप्रकृति, शतक और सप्ततिका ये तीनों ग्रंथ एक कर्तृत्व सिद्ध होते हैं।

किन्तु कर्मप्रकृति और सप्ततिकाका मिलान करने पर ये दोनों एक आचार्यकी कृति हैं यह प्रमाणित नहीं होता, क्योंकि इन दोनों ग्रन्थोंमें विरुद्ध दो मतोंका प्रतिपादन किया गया है। उदाहरणार्थ—सप्ततिकामें अनन्तानुबन्धी चतुष्कको उपशम प्रकृति बतलाया गया है। किन्तु कर्मप्रकृतिके उपशमना प्रकरणमें 'नंतरकरणं उवसमो वा' यह कहकर अनन्तानुबन्धी चतुष्ककी उपशमविधि और अन्तरकरण विधिका निषेध किया गया है।

इस परसे निम्न तीन प्रश्न उत्पन्न होते हैं—

१. क्या शिवशर्म नामके दो आचार्य हुए हैं—एक वे जिन्होंने शतक और सप्ततिकाकी रचनाकी है और दूसरे वे जिन्होंने कर्मप्रकृतिकी रचनाकी है ?
२. शिवशर्म आचार्यने कर्मप्रकृतिकी रचना की, क्या यह किंवदन्तीमात्र है ?
३. शतक और सप्ततिकाकी कुछ गाथाओंमें समानता देखकर एककर्तृक मानना कहीं तक उचित है ? यह भी सम्भव है कि इनके संकलयिता एक ही आचार्य हों। किन्तु इनका संकलन विभिन्न दो आधारों-से किया गया हो। जो कुछ भी हो। तत्काल उक्त आधारसे सप्ततिकाके कर्ता शिवशर्म ही हैं ऐसा निश्चित कहना विचारणीय है।

एक मान्यता यह भी प्रचलित है कि सप्ततिकाके कर्ता चन्द्रधि महत्तर हैं। किन्तु इस मतकी पुष्टिमें कोई सबल प्रमाण नहीं पाया जाता। सप्ततिकाकी मूल ताडपत्रीय प्रतियोंमें निम्नलिखित गाथा पाई जाती है—
'गाह्यं सयरीए चंदमहत्तरमयाणुसारीए।

टीगाइ निअमिआणं एगूणा होइ नउई ओ ॥'

इसका आशय है कि चन्द्रधि महत्तरके मतका अनुसरण करनेवाची टीकाके आधारसे सप्ततिकाकी गाथाएँ ८९ हैं।

किन्तु टवेंकारने इसका अर्थ करते समय सप्ततिकाके कर्ताको ही चन्द्रमहत्तर बतलाया है। मालूम पड़ता है कि इसी भ्रमपूर्ण अर्थके कारण सप्ततिकाके कर्ता चन्द्रधिमहत्तर हैं इस भ्रान्तिको जन्म मिला है।

प्रस्तुत सप्ततिकाके ऊपर जिस चूर्णिका उल्लेख हम अनेक बार कर आये हैं उसमें १० अन्तर्भाष्य गाथाओंको व ७ अन्य गाथाओंको मूल गाथाओंमें मिलाकर कुल ८९ गाथाओं पर टीका लिखी गई है।

मालूम होता है कि 'गाह्यं सयरीए' यह गाथा इसी चूर्णिके आधारसे लिखी गई है। इससे दो बातोंका पता लगता है—एक तो यह कि चन्द्रधिमहत्तर उक्त चूर्णिके टीकाके ही कर्ता हैं सप्ततिकाके, नहीं और दूसरी यह कि चन्द्रधिमहत्तर इन ८९ गाथाओंको किसी न किसी रूपसे सप्ततिकाकी गाथाएँ मानते थे।

इस प्रकार यद्यपि चन्द्रधिमहत्तर सप्ततिकाके कर्ता हैं इस मतका निरसन हो जाता है तथापि किन्तु महानुभावने इस अपूर्व कृतिको जन्म दिया था इस बातका निश्चयपूर्वक कथन करना कठिन है। बहुत सम्भव है कि शिवशर्म मूरिने ही इसकी रचना की हो। यह भी सम्भव है कि अन्य आचार्य द्वारा इसकी रचनाकी गई हो।

रचनाकाल—ग्रन्थकर्ता और रचनाकाल इनका सम्बन्ध है। एकका निर्णय हो जाने पर दूसरेका निर्णय करनेमें बड़ी सहायता मिलती है। ऊपर हम ग्रन्थकर्ताके विषयमें निर्देश करते समय यह सम्भावना प्रकट कर आये हैं कि या तो शिवशर्ममूरिने इसकी रचना की है या इसके पहले ही यह लिखा गया था। साधारणतः शिवशर्म मूरिका वास्तव्यकाल विक्रमको पाँचवीं शताब्दी माना गया है। इस हिंसाबसे विचार करनेपर इसका

रचनाकाल, विक्रमकी पाँचवीं शताब्दी या इससे पूर्ववर्तीकाल टहरता है। श्री जिनभद्रगणि क्षमाश्रमणने अपनी विशेषणवतीमें अनेक बार मिस्रीका उल्लेख किया है। श्री जिनभद्रगणि क्षमाश्रमणका काल विक्रमकी सातवीं शताब्दि निश्चित है, अतः पूर्वोक्त कालको यदि आनुमानिक ही मान लिया जाय तब भी इतना तो निश्चित ही है कि विक्रमकी सातवीं शताब्दिके पहले इसकी रचना हो गई थी। इसकी पुष्टि विगम्बर परम्परामें प्रचलित प्राकृत पंचसंग्रहमें भी होती है। प्राकृत पंचसंग्रहका संकलन विक्रमकी सातवीं शताब्दीके आस-पास हो चुका था। इसमें सप्ततिका संकलित है, अतः इसकी रचना प्राकृत पंचसंग्रहके रचनाकालसे पहले हो गई थी यह निश्चित होता है।

टीकाएँ—यहाँ अब सप्ततिकाकी टीकाओंका संक्षेपमें परिचय करा देना आवश्यक प्रतीत होता है। प्रथम कर्मग्रन्थके पृष्ठ १७५ पर खेताम्बरीय कर्म विषयक ग्रन्थोंकी एक सूची छपी है। उसमें सप्ततिकाकी अनेक टीका टिप्पणियोंका उल्लेख है। पाठकोंकी जानकारीके लिये आवश्यक संशोधनके साथ हम उसे यहाँ दे रहे हैं।

टीका नाम	परिमाण	कर्ता	रचनाकाल
अन्तर्भाष्य गा०	गा० १०	अज्ञात	अज्ञात
भाष्य	गाथा १९१	अभयदेव सूरि	वि. ११-१२वीं श.
चूर्णि	पत्र १३२	अज्ञात	अज्ञात
चूर्णि	श्लो० २३००	चन्द्रगि महतर	अनु० ७वीं श०
वृत्ति	„ ३७८०	मलयगिरि सूरि	वि. १२-१३वीं श.
भाष्यवृत्ति	„ ४१५०	मेळतुंग सूरि	वि.सं. १४४९
टिप्पन	„ ५७४	रामदेव	वि. १२ वीं. श.
अवचूर्ति	दोस्रो नान्य कर्म ग्रन्थकी अङ्क०	गुणरत्न सूरि	वि. १५वीं श.

इनमें १ अन्तर्भाष्य गाथा, २ चन्द्रगि महतरकी चूर्णि और ३ मलयगिरि सूरिकी वृत्ति इन तीनका परिचय कराया जाता है।

अन्तर्भाष्य गाथाएँ—सप्ततिकामें अन्तर्भाष्य गाथाएँ कुल दस हैं। ये विविध विषयोंका लुलासा करनेके लिये रची गई हैं। इनकी रचना किसनेकी इसका निश्चय करना कठिन है। सम्भव है प्रस्तुत सप्ततिका के संकलिताने ही इनकी रचनाकी हो। खास भास प्रकरण पर कथायप्राभूतमें भी भाष्यगाथाएँ पाई जाती हैं और उनके रचयिता स्वयं कथायप्राभूतकार हैं। बहुत संभव है इसी पद्धतिका यहाँ भी अनुसरण किया गया हो। ये चन्द्रगिमहतरकी चूर्णि और मलयगिरिकी टीका इन दोनोंमें मंगूहीत हैं। मलयगिरिकी टीकामें इन्हें स्पष्टतः अन्तर्भाष्य गाथा कह कर संकलित किया गया है। चूर्णिमें प्रारम्भकी सात गाथाओंको तो अन्तर्भाष्य गाथा बतलाया है किन्तु अन्तकी तीन गाथाओंका निर्देश अन्तर्भाष्य गाथारूपसे नहीं किया है। चूर्णिमें इन पर टीका भी लिखी गई है।

१. सयरीय मोहबंघट्टाणा पंचादवो कया पंच । अनिमट्टिणो छलता णवादवोदीरणा पणए ॥९०॥ आदि । विशेषणवती ।
२. इसका उल्लेख जैन ग्रन्थार्वाकमें मुद्रित बृहट्टिप्पनिकाके आधारेसे दिया है।
३. इसका परिमाण २३०० श्लोक अधिक ज्ञात होता है। यह मुक्ताबाई ज्ञानमन्दिर डभोईसे प्रकाशित हो चुकी है।

चूर्ण—यह मुक्ताबाई ज्ञानमन्दिर उभोईसे प्रकाशित हुई है। जैसा कि हम पहले निर्देश कर आये हैं इसके कर्ता चन्द्राभिमतार प्रतीत होते हैं। आचार्य मलयगिरिने इसका खूब उपयोग किया है। वे चूर्णिकार की स्तुति करते हुए सप्ततिकाके ऊपर लिखी गई अपनी वृत्तिकी प्रशस्तिमें लिखते हैं—

‘येरेषा विषमार्था समतिका सुस्फुटीकृता सम्यक् ।
अनुपकृतपरोपकृतश्चूर्णिकृतस्तान् नमस्कुर्वे ॥’

जिन्होंने इस विषम अर्थवाली सप्ततिकाको भले प्रकार स्फुट कर दिया है, निःस्वार्थ भावसे दूसरोंका उपकार करनेवाले उन चूर्णिकारको मैं (मलयगिरि) नमस्कार करता हूँ।

सचमुचमें यह चूर्ण ऐसी ही लिली गई है। इसमें सप्ततिकाके प्रत्येक पदका बड़ी ही सुन्दरतासे खुलासा किया गया है। खुलासा करते समय अनेक ग्रन्थोंके उद्धरण भी दिये गये हैं। उद्धरण देते समय शतक,^१ संतकर्म, कथायप्राभूत^२ और ^३कर्मप्रकृतिसंग्रहणीका इसमें भरपूर उपयोग किया गया है। जैसा कि पहले बतला आये हैं, इसमें ८९ गाथाओं पर टीका लिखी गई है। ७२ गाथाएँ वे ही हैं जिन पर मलयगिरि आचार्यने टीका लिखी है। १० अन्तर्भाष्य गाथाएँ हैं और सात अन्य गाथाएँ हैं। ये सात गाथाएँ हम पहले ग्रन्थकर्ताका निर्णय करते समय उद्धृत कर आये हैं। यद्यपि ग्रन्थके बाहरकी प्रकरणोपयोगी गाथाओंकी टीका करनेकी परिपाटी पुरानी है। बबला आदि टीकाओंमें ऐसी कई उपयोगी गाथाओंकी टीका दी गई है। पर वहाँ प्रकरण या अन्य प्रकारसे इसका ज्ञान करा दिया जाता है कि यह मूल गाथा नहीं है। किन्तु इस चूर्णमें ऐसा समझनेका कोई आधार नहीं है। चूर्णिकार मूल गाथाका व्याख्यान करते समय गाथाके प्रारम्भका कुछ अंश उद्धृत करते हैं। यथा—

उवरयबंधे चउ पण नवसं० त्ति गाहा ।

मलयगिरि आचार्यने जिन गाथाओंको मूलका नहीं माना है उनकी टीका करते समय भी चूर्णिकारने उसी पद्धतिका अनुसरण किया है।

यथा—

सत्तट्टु नव० गाहा । सत्तावीसं सुहुमे० गाहा । अणियट्टिवायरे धोण० गाहा । एत्तो हणइ० गाहा । इत्यादि ।

इससे यह निर्णय करनेमें बड़ी कठिनाई हो जाती है कि सप्ततिकाकी मूल गाथाएँ कौन कौन है। मालूम होता है कि ‘गाहमां सयरीए’ यह गाथा इसी कारण रची गई है। इसमें सप्ततिकाका इतिहास सन्निहित है। वर्तमानमें आचार्य मलयगिरिकी टीका ही ऐसी है जिससे सप्ततिकाकी गाथाओंका परिमाण निश्चित करनेमें सहायता मिलती है। इसीसे हमने गाथा संख्याका निर्णय करते समय आचार्य मलयगिरिकी टीकाका प्रमुखतासे ध्यान रखा है।

वृत्ति—सप्ततिकाके ऊपर एक वृत्ति आचार्य मलयगिरिने भी लिखी है। बौद्ध परम्परामें टीकाकारों में जो स्थान वाचस्पतिमिश्रका है। जैन परम्परामें वही स्थान मलयगिरि सूरिका है। इन्होंने जिन ग्रन्थोंपर

१. ‘एसि विवरणं जहा सयणे ।’ प० ४ । ‘एसि भेओ सरूबनिरूपणा जहा सयणे’ प० ५ । इत्यादि ।
२. संतकम्मे भणियं ।’ प० ७ । अण्णे भणति—सुत्सरं विगल्लिदियाण गत्ति, तण्ण, संतकम्मे उक्कत्तात् ।’ प० २२ । इत्यादि ।
३. जहा कसायापट्टे कम्मपगवि संगहणीए वा तथा वत्तव्वं ।’ प० ६२ ।
४. उव्वट्टणाविही जहा कम्मपगडीसगहणीए उव्वलणसकमे तथा भाणियव्वं प० ६१ । ‘विसेयपवंचो जहा कम्मपगडिसंगहणीए ।’ प० ६३ । इत्यादि ।

टीकाएँ लिखीं हैं उनकी तालिका बहुत बड़ी है। ऐसी एक तालिका आत्मानन्द जैन ग्रन्थमालसे प्रकाशित होनेवाले ८६वें रत्नकी प्रस्तावनामें छपी है। पाठकोंकी जानकारीके लिये उसे हम यहाँ दे रहे हैं।

नाम	श्लोकप्रमाण
१. भगवती सूत्र द्वितीय अक्षरवृत्ति	३७५०
२. राजप्रस्नीयोपाङ्गटीका	३७०० मुद्रित
३. जीषाभिगमोपाङ्गटीका	१६००० "
४. प्रज्ञापनोपाङ्गटीका	१६००० "
५. चन्द्रप्रज्ञप्पुपाङ्गटीका	९५०० X
६. नन्दीसूत्रटीका	७७३२ "
७. सूर्यप्रज्ञप्पुपाङ्गटीका	९५०० "
८. श्वयहारसूत्रवृत्ति	३४००० "
९. बृहत्कल्पपीठिकावृत्ति अपूर्ण	४६०० "
१०. आचर्यकवृत्ति "	१८००० "
११. पिण्डनिर्युक्त टीका	६७०० "
१२. ज्योतिष्करण्ड टीका	५००० "
१३. धर्मसंग्रहणी वृत्ति	१०००० "
१४. कर्मप्रकृति वृत्ति	८००० "
१५. पंचसंग्रहवृत्ति	१८८५० "
१६. षडशीतिवृत्ति	२००० "
१७. सप्ततिकावृत्ति	३७८० "
१८. बृहत्संग्रहणीवृत्ति	५००० "
१९. बृहत्त्वैभसमासवृत्ति	९५०० "
२०. मलयगिरिशब्दानुशासन	५००० (?)

अलम्ब्यग्रन्थ

- | | |
|-------------------------------|-----------------------------------|
| १. जम्बूद्वीप प्रज्ञप्ति टीका | ४. तत्त्वार्थाधिगम सूत्र टीका |
| २. ओषनिर्युक्ति टीका | ५. धर्मसारप्रकरण टीका |
| ३. विषोषावश्यक टीका | ६. देवेन्द्रनरकेन्द्रकप्रकरण टीका |

मलयगिरि सुरिकी टीकाओंको देखनेसे मन पर यह छाप लगती है कि वे प्रत्येक विषयका बड़ी ही सरलताके साथ प्रतिपादन करते हैं। जहाँ भी वे नये विषयका संकेत करते हैं वहाँ उसकी पुष्टिमें प्रमाण अवश्य देते हैं। उदाहरणार्थ मूल सप्ततिकासे यह सिद्ध नहीं होता कि स्त्रीवेदी जीव मरकर सम्यग्दृष्टियोंमें उत्पन्न होता है। दिगम्बर परम्पराकी यह निरपवाद मान्यता है। श्वेताम्बर मूल ग्रन्थोंमें भी यह मान्यता इसी प्रकार पार्श्व जाती है। किन्तु श्वेताम्बर टीकाकारोंने इस मतको निरपवाद नहीं माना है। उनका कहना है कि इस कथनका सप्ततिकामें बहलताकी अपेक्षा निर्देश किया गया है। आचार्य मलयगिरिने भी अपनी वृत्तिमें इसी पद्धतिका अनुसरण किया है। किन्तु इसकी पुष्टिमें तत्काल उन्होंने चूषिका सहारा ले लिया है। इसमें सप्ततिका चूषिका उपयोग तो किया ही गया है, किन्तु इसके अलावा सिद्धहेम, तत्त्वार्थाधिगमकी सिद्ध-

सेनीय टीका, शतकबृहच्चूणि, सत्कर्मग्रन्थ, पंचसंग्रहमूलटीका, कर्मप्रकृति, आवश्यकचूणि, विशेषावश्यकभाष्य, पंचसंग्रह और कर्मप्रकृतिचूणि इन ग्रन्थोंका भी भरपुर उपयोग किया गया है। इसके अलावा बहुतसे ग्रन्थोंके उल्लेख 'उक्तं च' कहकर दिये गये हैं। तात्पर्य यह है कि मूल विषयको स्पष्ट करनेके लिए यह वृत्ति खूब सजाई गई है। आचार्य मलयगिरि, आचार्य हेमचन्द्र और महाराज कुमारपालदेवके समकालीन माने जाते हैं। इनकी टीकाओंके कारण श्वेताम्बर जैनवाङ्मयके प्रसार करनेमें बड़ी सहायता मिली है। हमें यह प्रकाशित करते हुए प्रसन्नता होती है कि सप्ततिकाका प्रस्तुत अनुवाद आचार्य मलयगिरिका इसी वृत्तिके आधारसे लिखा गया है।

३. अन्य सप्ततिकाएँ

पंचसंग्रहकी सप्ततिका—प्रस्तुत सप्ततिकाके सिवा एक सप्ततिका आचार्य चन्द्रधिमहत्तर कृत पंचसंग्रहमें ग्रथित है। पंचसंग्रह एक संग्रह ग्रंथ है। यह पाँच प्रकरणोंमें विभक्त है। इसके अन्तिम प्रकरणका नाम सप्ततिका है।

एक तो पंचसंग्रहके सप्ततिकाकी अधिकतर मूल गाथाएँ प्रस्तुत सप्ततिकासे मिलती-जुलती हैं, दूसरे पंचसंग्रहकी रचना प्रस्तुत सप्ततिकाके बहुत काल बाद हुई है और तीसरे इसका नाम सप्ततिका होते हुए भी इसमें १५६ गाथाएँ हैं। इससे ज्ञात होता है कि पंचसंग्रहकी सप्ततिका आधार प्रकृत सप्ततिका ही रहा है।

दिगम्बर परम्परामें प्रचलित सप्ततिका—एक अन्य सप्ततिका दिगम्बर परम्परामें प्रचलित है। यद्यपि अब तक इसकी स्वतन्त्र प्रति देखनेमें नहीं आई है तथापि प्राकृत पंचसंग्रहमें उसके अंगरूपसे यह पाई जाती है।

प्राकृत पंचसंग्रह^१ एक संग्रह ग्रन्थ है। इसमें जीवसमास, प्रकृति-समुक्तीर्तन, बन्धोदयसत्त्वयुक्त पद, शतक और सप्ततिका इन पाँच ग्रन्थोंका संग्रह किया गया है। इनमेंसे अन्तके दो प्रकरणों पर भाष्य भी है। आचार्य अमितिगतिका पंचसंग्रह इसीके आधारसे लिखा गया है। अमितिगतिका पंचसंग्रह संस्कृतमें होनेके कारण इसे प्राकृत पंचसंग्रह कहते हैं। यह गद्य-पद्य उभयरूप है। इसमें गाथाएँ १३०० से अधिक हैं।

इसके अन्तके दो प्रकरण शतक और सप्तिकाका कुछ पाठभेदके साथ श्वेताम्बर परम्परामें प्रचलित शतक और सप्तिकासे मिलते-जुलते हैं। तत्कार्यसूत्रके बाद ये ही दो ग्रन्थ ऐसे मिले हैं जिन्हें दोनों परम्पराओंने स्वीकार किया है। दिगम्बर परम्परामें प्रचलित इन दोनों ग्रन्थोंका स्वयं पंचसंग्रहकारने संग्रह किया है या पंचसंग्रहकारने इन पर केवल भाष्य लिखा है इसका निर्णय करना कठिन है। इसके लिए अधिक अनुसंधानकी आवश्यकता है।

दोनों सप्तिकाओंमें पाठभेद और उसका कारण—प्रस्तुत सप्ततिकामें ७२ और दिगम्बर परम्पराकी सप्ततिकामें ७१ गाथाएँ हैं, जिनमेंसे ४० से अधिक गाथाएँ एकसी हैं। १४-१५ गाथाओंमें कुछ पाठभेद है। शेष गाथाएँ जुदी-जुदी हैं। इसके कारण दो हैं, मान्यता भेद और वर्णन करनेकी शैलीमें भेद।

मान्यता भेदके हमें चार उदाहरण मिले हैं। यथा—

१. प्रस्तुत सप्ततिकामें निद्राद्विकका उदय क्षपकश्रेणिमें नहीं होता, इस भक्तको प्रधानता देकर भंग

१. पंचसंग्रहकी एक प्रति हमें हमारे मित्र पं० ह्रीरालाल शास्त्रीने भेजी थी जिसके आधारसे यह परिचय लिखा गया है। पंडितजीके इस कार्यके लिए हम उनका सम्पादकीय बन्धुत्वमें आभार मानना भूल गये हैं, इसलिए यहाँ उनका विशेष रूपसे स्मरण कर लेना हम अपना कर्तव्य समझते हैं। शतक और सप्तिकाकी चूणि भी उन्हींसे प्राप्त हुई थीं। उनका प्रस्तावनामें बड़ा उपयोग हुआ है।

बतलाये गये हैं, किन्तु दिगम्बर परम्पराकी सप्ततिकामं क्षपकश्रेणिमं निद्राद्विकका उदय होता है, इस मतको प्रधानता देकर भंग बतलाये गये है ।

२. प्रस्तुत सप्ततिकामं मोहनीयके उदयविकल्प और पदबन्द दो प्रकारसे बतलाये गये हैं किन्तु दिगम्बर परम्पराकी सप्ततिकामं वे एक प्रकारके ही बतलाये गये हैं ।

३. प्रस्तुत सप्ततिकामं नामकर्मके १२ उदयस्थान बतलाये गये हैं । कर्मकाण्डमें भी ये ही १२ उदयस्थान निबद्ध किये गये हैं । किन्तु दिगम्बर परम्पराकी सप्ततिकामं २० प्रकृतिक उदयस्थान छोड़ दिया गया है ।

४. प्रस्तुत सप्ततिकामं आहारक शरीर व आहारक अंगोपांग और बैक्रिय शरीर व बैक्रिय अंगोपांग इन दो युगलोंकी उद्वेलना होते समय इनके बन्धन और संघातकी उद्वेलना नियमसे होती है इस सिद्धान्तको स्वीकार करके नामकर्मके सत्वस्थान बतलाये गये हैं । गोम्मतसार कर्मकाण्डके सत्वस्थान प्रकरणमें इसी सिद्धान्तको स्वीकार किया गया है, किन्तु दिगम्बर परम्पराको सप्ततिकामं उद्वेलना प्रकृतियोंमें आहारक व बैक्रिय शरीरके बन्धन और संघात सम्मिलित नहीं करके नामकर्मके सत्वस्थान बतलाये गये हैं । गोम्मतसार कर्मकाण्डके त्रिभंगी प्रकरणमें इसी सिद्धान्तको स्वीकार किया गया है ।

मान्यता भेदके ये चार ऐसे उदाहरण हैं जिनके कारण दोनों सप्ततिकाओंकी अनेक गायारों जुदी-जुदी हो गई हैं और अनेक गाथाओंमें पालभेद भी हो गया है । फिर भी ये मान्यताभेद सम्प्रदायभेद पर आधारित नहीं हैं ।

इसी प्रकार कहीं-कहीं वर्णन करनेकी शैलीमें भेद होनेसे गाथाओंमें फरक पड़ गया है । यह अन्तर उपशमना प्रकरण और क्षपणाप्रकरणमें देखनेको मिलता है । प्रस्तुत सप्ततिकामं उपशमना और क्षपणाकी खास-खास प्रकृतियोंका ही निर्देश किया गया है । दिगम्बर परम्पराकी सप्ततिकामं क्रमानुसार उपशमना और क्षपणा सम्बन्धी सब प्रकृतियोंकी संख्याका निर्देश करनेकी व्यवस्था की गई है ।

इस प्रकार यद्यपि इन दोनों सप्ततिकाओंमें भेद पड़ जाता है तो भी ये दोनों एक उद्गमस्थानसे निकलकर और बीच-बीचमें दो धाराओंमें विभक्त होती हुई अन्तमें गकरूप हो जाती हैं ।

दिगम्बर परम्पराकी सप्ततिकाकी प्राचीनता—पहले हम अनेक बार प्राकृत पंचसंग्रहका उल्लेख कर आये हैं । इसका सामान्य परिचय भी दे आये हैं । कुछ ही समय हुआ जब यह ग्रन्थ प्रकाशमें आया है । अमितिगतिका पंचसंग्रह इसीके आधारसे लिखा गया है । अमितिगतिये इसे विक्रम सवत् १०७३ में पूरा किया था । इसमें वही क्रम स्वीकार किया गया है जो प्राकृत पंचसंग्रहमें पाया जाता है । केवल नामकर्मके उदयस्थानोका विवेचन करते समय प्राकृत पंचसंग्रहके क्रमको छोड़ दिया गया है । प्राकृत पंचसंग्रहमें नाम कर्मका २० प्रकृतिक उदयस्थान नहीं बतलाया है । प्रतिज्ञा करते समय इसमें भी २० प्रकृतिक उदयस्थानका^३ निर्देश नहीं किया है । किन्तु उदयस्थानोका व्याख्यान करते समय इसे^३ स्वीकार कर लिया है ।

गोम्मतसार जीवकाण्ड और कर्मकाण्डमें भी पंचसंग्रहका पर्याप्त उपयोग किया गया है । कर्मकाण्डमें ऐसे दो मतोंका उल्लेख मिलता है जो १ पटतः प्राकृत पंचसंग्रहकी सप्ततिकासे लिये गये जान पड़ते हैं । एक घट अनन्तानुबन्धी चतुष्ककी उपशमनावाला है और दूसरे मतका सम्बन्ध कर्मकाण्डमें बतलाये गये नामकर्मके सत्वस्थानोंसे है । दिगम्बर परम्परामें ये दोनों मत प्राकृत पंचसंग्रहकी सप्ततिकाके सिद्धा अन्यत्र देखनेमें नहीं आये ।

१. 'त्रिसप्तत्यधिकेऽन्यानां सहस्रे शकविद्विधः । ममूतिकापूरे जातामद शास्त्रं मनोरमम् ॥' अ० पंचसं प्र० ।

२. देखो अ० पंचसं, पृ० १६८ । ३. देखो अ० पंचसं०, पृ० १७९ ।

यद्यपि कर्मकाण्डमें अनन्तानुबन्धी चतुष्कका उपशम होता है इस बातका विधान नहीं किया है तथापि वहाँ उपशमश्रेणिमें मोहनीयकी २८ प्रकृतियोंकी भी सत्ता बतलाई है। इससे सिद्ध होता है कि नेमिचन्द्र सिद्धान्त चक्रवर्ती अनन्तानुबन्धीके उपशमबाले मतसे भलीभाँति परिचित थे।

दूसरे मतका विधान करते हुए गोम्मटसारके त्रिभंगी प्रकरणमें निम्नलिखित गाथा आई है—

तिदुद्दुग्गिणउदी णउदी अडचउदोअहियसीदि सीदी य।

ऊणासीदुत्तरि सत्तरि दस य णव संता ॥६०९॥

यह गाथा प्राकृत पंचसंग्रहकी सप्ततिकासे ली गई है। वहाँ इसका रूप इस प्रकार है—

तिदुद्दुग्गिणउदि णउदि अडचउदुग्गहियमसीदिमसीदि च।

उणसीदि अट्टतरि सत्तरि दस य णव संता ॥२३॥

इन गाथाओंमें नामकर्मके सत्त्वस्थान बतलाये गये हैं। इन सत्त्वस्थानोंका निर्देश करते समय चालू कार्मिक परम्पराके विरुद्ध एक विशेष सिद्धांत स्वीकार किया गया है। चालू कार्मिक परम्परा यह है कि बन्ध और संकलम प्रकृतियोंमें पाँच बन्धन और पाँच संघात पाँच शरीरोंसे जुड़े न गिनाये जाकर भी सत्त्वमे जुड़े गिनाये जाते हैं। किन्तु यहाँ इस क्रमको छोड़कर ये सत्त्वस्थान बतलाये गये हैं।

प्राचीन ग्रन्थोंमें यह मत प्राकृत पंचसंग्रहकी सप्ततिकाके सिवा अन्यत्र देखनेमें नहीं आया। मालूम होता है कि नेमिचन्द्र सिद्धान्तचक्रवर्तीने प्राकृत पंचसंग्रहके आधारसे ही कर्मकाण्डमें इस मतका संग्रह किया है। ये प्रमाण ऐसे हैं जिनसे हम यह जान लेते हैं कि प्राकृत पंचसंग्रहकी रचना गोम्मटसार और अमितीगणिके पंचसंग्रहके पहले हो चुकी थी। किन्तु इनके अतिरिक्त कुछ ऐसे भी प्रमाण मिलते हैं जिनसे यह भी ज्ञात होता है कि इसकी रचना धवला टीका और श्वेताम्बर परम्पराओं प्रचलित शतककी जूणिकी रचना होनेके भी पहले हो चुकी थी।

धवला चौथी पुस्तकके पृष्ठ ३१५ में बीरसेन स्वामीने 'जीवसमास ए वि उत्तं' कहकर 'छप्पंचणव-विहाणं' गाथा उद्धृतकी गई है। यह गाथा प्राकृत पंचसंग्रहके जीवसमास प्रकरणमें १५९ नम्बर पर दर्ज है। इससे ज्ञात होता है कि प्राकृत पंचसंग्रहका वर्तमानरूप धवलाके निर्माणकालके पहले निश्चित हो गया था।

ऐसा ही एक प्रमाण शतककी जूणिमें भी मिलता है जिससे जान पड़ता है कि शतक की जूणि लिखे जानेके पहले प्राकृत पंचसंग्रह लिखा जा चुका था।

शतककी ९३ वे गाथाकी जूणिने दो बार पाठान्तरका उल्लेख किया है। पाठान्तर प्राकृत पंचसंग्रहमें निबद्ध दिगम्बर परम्पराके शतकसे लेकर उद्धृत किये गये जान पड़ते हैं।

शतककी ९३वीं गाथा इस प्रकार है—

'आउक्कस्स पएसस्स पंच मोहस्स सत्त ठाणाणि।

सेसाणि तणुकसाओ बंधइ उक्कोसगे जोगे ॥९३॥'

प्राकृत पंचसंग्रहके शतकमें यह गाथा इस प्रकार पाई जाती है—

'आउसस्स पदेसस्स छच्च मोहस्स णव ठु ठाणाणि।

सेसाणि तणुकसाओ बंधइ उक्कस्सजोगेण ॥'

इन गाथाओंको देखनेसे दोनोंका मतभेद स्पष्ट ज्ञात हो जाता है। शतककी जूणिमें इसी मतभेदकी चर्चा की गई है। वहाँ इस मतभेदका इस प्रकार निर्देश किया है—

१. देखो गो कर्म० भा० ५११।

“अन्ने पठति आउकोसस्स छ सि ।.....अन्ने पठति मोहस्स णव उ ठाणाणि ।”

शतककी ऋणि क्व लिखी गई इसके निर्णयका अब तक कोई निश्चित आधार नहीं मिला है। मुक्ता-बाई ज्ञानमन्दिर डभोई से प्रकाशित होने वाली ऋणिसहित सित्तरीकी प्रस्तावनामें पं० अमृतलालजीने एक प्रमाण^१ अवश्य उपस्थित किया है। यह प्रमाण खंभातमे स्थित श्री शान्तिनाथजीकी ताडपत्रीय भंडारकी एक प्रतिसे लिया गया है। इसमें शतककी ऋणिका कर्ता श्रीचन्द्रमहत्तर श्वेताम्बराचार्यको बतलाया है। ये चन्द्र-महत्तर कौन हैं, इसका निर्णय करना तो कठिन है। कदाचित् ये पंचसंग्रहके कर्ता चन्द्रधिमहत्तर हो सकते हैं। यदि पंचसंग्रह और शतककी ऋणिके कर्ता एक ही व्यक्ति हैं तो यह अनुमान किया जा सकता है कि दिगम्बर परम्पराके पंचसंग्रहका संकलन चन्द्रधिमहत्तरके पंचसंग्रहके पहले हो गया था।

इस प्रकार प्राकृत पंचसंग्रहकी प्राचीनताके अवगत हो जानेपर उसमें निबद्ध सप्ततिकाकी प्राचीनता तो सुतरा सिद्ध हो जाती है।

प्रेमी अभिनन्दन ग्रन्थमें पं० हीरालाल जी सिद्धान्तशास्त्रीका ‘प्राकृत और संस्कृत पंचसंग्रह तथा उनका आधार’ शीर्षक एक लेख छपा है। उसमें उन्होंने प्राकृत पंचसंग्रहकी सप्ततिकाका आधार प्रस्तुत सप्ततिकाको बतलाया है। किन्तु जबतक इसकी पुष्टिमें कोई निश्चित प्रमाण नहीं मिलता तब तक ऐसा निष्कर्ष निकालना कठिन है। अभी तो केवल इतना ही कहा जा सकता है कि किसी एकको देखकर दूसरी सप्ततिका लिखी गई है।

४. विषय परिचय

सप्ततिकाका विषय संक्षेपमें उसकी प्रथम गाथायें दिया है। इसमें आठों मूल कर्मों व अवान्तर भेदोंके बन्धस्थान, उदयस्थान और सत्त्वस्थानोंका स्वतन्त्र रूपसे व जीवसमास और गुणस्थानोंके आश्रयसे विवेचन करके अन्तमें उपशम विधि और क्षपण। विधि बतलाई गई है। कर्मोंकी यथासम्भव दस अवस्थाएँ होती हैं। उनमेंसे तीन मुख्य हैं—बन्ध, उदय और सत्त्व। शेष अवस्थाओंका इन तीनमें अन्तर्भाव हो जाता है। इसलिए यदि यह कहा जाय कि कर्मोंकी विविध अवस्थाओं और उनके भेदोंका इसमें सागोपाग विवेचन किया गया है तो कोई अत्युक्ति न होगी। सच्चमुचमें ग्रन्थका जितना परिमाण है उसे देखते हुए वर्णन करनेकी शैलीकी प्रशंसा करनी ही पड़ती है। सागरका जल गागरमें भर दिया गया है। इतने लघुकाय ग्रन्थमें इतने विशाल और गहन विषयका विवेचन कर देना हर किसीका काम नहीं है। इसमें ग्रन्थकर्ता और ग्रन्थ दोनोंकी ही महानता सिद्ध होती है। इसकी प्रथम और दूसरी गाथामें विषयकी सूचना की गई है। तीसरी गाथामें आठ मूल कर्मोंके संबंध भंग बतलाकर चौथी और पाँचवी गाथामें क्रमसे उनका जीवसमास और गुणस्थानोंमें विवेचन किया गया है। छठी गाथामें ज्ञानावरण और अन्तराय कर्मके अवान्तर भेदोंके संबंध भंग बतलाये हैं। सातवींसे लेकर नौवींके पूर्वार्ध तक ढाई गाथामें दर्शनावरणके उत्तर भेदोंके संबंध भंग बतलाये हैं। नौवीं गाथाके उत्तरार्धमें वेदनीय, आयु और गोत्र कर्मके संबंध भंगोंके कहनेकी सूचना मात्र करके मोहनीयके कहनेकी प्रतिज्ञा की गई है। दसवींसे लेकर तेईसवीं गाथा तक १४ गाथाओं द्वारा मोहनीयके और २४वीं गाथासे लेकर ३२वीं गाथा तक ९ गाथाओं द्वारा नामकर्मके बन्धादि स्थानों व संबंध भंगोंका विचार किया गया है। आगे ३३वीं गाथासे लेकर ५२वीं गाथा तक २० गाथाओं द्वारा अवान्तर प्रकृतियोंके उक्त संबंध भंगोंको जीवसमासों और गुणस्थानोंमें घटित करके बतलाया गया है। ५३वीं गाथामें गति आदि मार्गणाओंके साथ सत् आदि आठ अनुयोग द्वारोंमें उन्हे घटित करनेकी सूचना की है। इसके आगे प्रकरण बदल जाता

१. कृतिराचार्य श्रीचन्द्रमहत्तरशिवावरस्य शतकस्य । प्रशस्त्यु.....दि ६ शनी लिखितेति ॥६॥

है। ५४वीं गाथामें उदयसे उदीरणके स्वामीमें कितनी विशेषता है इसका निर्देश करके ५५वीं गाथामें वे ४१ प्रकृतियाँ बतलाई हैं जिनमें विशेषता है। ५६वीं से लेकर ५९वीं तक ४ गाथाओं द्वारा किस गूणस्थानमें कितनी प्रकृतियोंका बन्ध होता है यह बतलाया गया है। ६०वीं प्रतिज्ञा गाथा है। इसमें गति आदि मार्गणाओंमें बन्धस्वामित्वके जान लेनेकी प्रतिज्ञा की गई है। ६१वीं गाथामें यह बतलाया है कि तीर्थङ्कर प्रकृति, देवायु और नरफायु इनका सत्त्व तीन तीन गतियोंमें ही होता है। किन्तु इनके सिवा शेष प्रकृतियोंका सत्त्व सब गतियोंमें पाया जाता है। ६२वीं और ६३वीं गाथा द्वारा चार अनन्तानुबन्धी और तीन दर्शन मोहनीय इनके उपशमना और क्षणिके स्वामीका निर्देश करके ६४वीं गाथा द्वारा क्रोधादि चारकी क्षणिके विशेष नियमकी सूचना की गई है। अयोगीके द्विचरम समयमें किन प्रकृतियोंका क्षय होता है यह ६५वीं गाथामें बतलाया गया है। अयोगी जिन कितनी प्रकृतियोंका वेदन करते हैं यह ६६वीं गाथामें बतलाया गया है। ६७वीं गाथामें नामकर्मकी वे ९ प्रकृतियाँ गिनाई हैं जिनका उदय अयोगीके होता है। अयोगीके अन्तिम समयमें कितनी प्रकृतियोंका उदय होता है यह ६८वीं गाथा बतलाती है। ६९वीं गाथामें अयोगीके अन्तिम समयमें जिन प्रकृतियोंका क्षय होता है उनका निर्देश किया है। आगे ७०वीं गाथामें सिद्धोंके सिद्ध सुलका निर्देश करके उपमहारा स्वरूप ७१वीं गाथा आई है और ७२वीं गाथामें लघुता प्रकट करके प्रत्य समाप्त किया गया है। यह ग्रन्थका संक्षिप्त परिचय है। अब आगे प्रकृतोपयोगी समझ कर कर्म तत्त्वका संक्षेपमें विचार करते हैं।

५. कर्म-मीमांसा

कर्मके विषयमें तुलनात्मक ढंगसे या स्वतंत्र भावसे अनेक लेखकोंने बहुत कुछ लिखा है। तथापि जैन दर्शनमें कर्मको जिस रूपमें स्वीकार किया है वह दृष्टिकोण संबंधा लुप्त होता जा रहा है। जैन कर्मवादमें ईश्वरवादकी छाया आती जा रही है। यह भूल वर्तमान लेखक ही कर रहे हैं ऐसी बात नहीं है पिछले लेखकोंसे भी ऐसी भूल हुई है। इसी दोषका परिमार्जन करनेके लिये स्वतंत्र भावसे इस विषय पर लिखना जरूरी समझकर यहाँ संक्षेपमें इस विषयकी मीमांसा की जा रही है।

छह द्रव्योका स्वरूप निर्देश—भारतीय सब आस्तिक दर्शनोंमें जीवके अस्तित्वको स्वीकार किया है। जैनदर्शनमें इसकी चर्चा विशेष रूपसे की गई है। समय प्रामुतमें जीवके स्वरूपका निर्देश करते हुए इसे 'रस रहित, गन्धरहित, रूपरहित, स्पर्शरहित, अव्यक्त और चेतना गुणवाला बतलाया है। यद्यपि तत्त्वार्थसूत्रमें जीवको उपयोग लक्षणवाला लिखा है पर इससे उक्त कथनका ही समर्थन होता है। ज्ञान और दर्शन ये चेतनाके भेद हैं। उपयोग शब्दसे इन्हींका बोध होता है।

ज्ञान और दर्शन यह जीवका निज स्वरूप है जो सदा काल अवस्थित रहता है। जीवमात्रमें यह सदा पाया जाता है। इसका कभी भी अभाव नहीं होता। जो तिर्यंच योनिमें भी निकृष्टतम योनिमें बिद्यमान है उसके भी यह पाया जाता है और परम उपास्य देवत्वको प्राप्त है उसके भी यह पाया जाता है। यह सबके पाया जाता है। ऐसा कोई भी जीव नहीं है जिसके यह नहीं पाया जाता है।

जीवके सिवा ऐसे बहुतसे पदार्थ हैं जिनमें ज्ञान-दर्शन नहीं पाया जाता। वैज्ञानिकोंने ऐसे जड़ पदार्थोंकी संख्या कितनी ही क्यों न बतलाई हो पर जैनदर्शनमें बर्गीकरण करके ऐसे पदार्थ पाँच बतलाये गये हैं जो मानवदर्शनसे रहित हैं। वैज्ञानिकों द्वारा बतलाये गये सब जड़ तत्वोंका समावेश इन पाँच तत्वोंमें ही जाता है।

१. 'अरसमरुबमगंघं अब्बत्तं चेदणागुणमसहं। जाण अलिग्गमहणं जीवमणिदिट्ठसंठाणं।'—समयप्रामुत गाथा ४९।

२. 'उपयोगो लक्षणम्।' त० सू० २-८

वे पाँच तत्त्व ये हैं—पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल। इनमें जीव तत्त्वके मिला देने पर कुल छह तत्त्व होते हैं। जैन दर्शन इन्हें द्रव्य शब्दसे पुकारता है।

जीव द्रव्यका स्वरूप पहले बतलाया ही है। शेष द्रव्योंका स्वरूप निम्न प्रकार है—

जिसमें स्पर्श, रस, गन्ध और रूप पाया जाता है उसे पुद्गल^१ कहते हैं। जैन दर्शनमें स्पर्शादिककी मूर्त संज्ञा है, इसलिये वह मूर्त माना गया है। किन्तु शेष द्रव्योंमें ये स्पर्शादिक नहीं पाये जाते, इसलिये वे अमूर्त हैं। जो गमन करते हुए जीव और पुद्गलोंके गमन करनेमें सहायता प्रदान करता है उसे धर्म द्रव्य^२ कहते हैं। अधर्म द्रव्यका स्वरूप इससे उलटा है। यह ठहरे हुए जीव और पुद्गलोंके ठहरनेमें सहायता प्रदान करता है। इन दोनों द्रव्योंके स्वरूपका स्पष्टीकरण करनेके लिये जल और छायाका दृष्टान्त दिया जाता है। जैसे मछलीके गमन करनेमें जल और पथिकके ठहरनेमें छाया सहायता प्रदान करते हैं ठीक यही स्वभाव क्रमसे धर्म और अधर्म द्रव्यका है। जो बस्तुकी पुरानी अवस्थाके व्यर्थ और नूतन अवस्थाके उत्पादमें सहायता प्रदान करता है उसे काल द्रव्य^३ कहते हैं। और प्रत्येक पदार्थके ठहरनेके लिये जो अवकाश^४ प्रदान करता है उसे आकाश द्रव्य कहते हैं।

इनमेंसे धर्म, अधर्म, आकाश और काल ये चार द्रव्य सदा अविकारी माने गये हैं। निमित्तवश इनके स्वभावमें कभी भी विपरिणाम नहीं होता। किन्तु जीव और पुद्गल ये ऐसे द्रव्य हैं जो अविकारी और विकारी दोनों प्रकारके होते हैं। जब ये अन्य द्रव्यसे संश्लिष्ट रहते हैं तब विकारी होते हैं और इसके अभावमें अविकारी होते हैं। इस हिसाबसे जीव और पुद्गलके दो-दो भेद हो जाते हैं। संसारी और मुक्त ये जीवके दो भेद हैं। तथा अणु और स्कन्ध ये पुद्गलके दो भेद हैं। जीव मुक्त अवस्थामें अविकारी है और संसारी अवस्थामें विकारी। पुद्गल अणु अवस्थामें अविकारी है और स्कन्ध अवस्थामें विकारी। तात्पर्य यह है कि जीव और पुद्गल जब तक अन्य द्रव्यसे संश्लिष्ट रहते हैं तब तक उस संश्लेषके कारण उनके स्वभावमें विपरिणति हुआ करती है, इसलिये वे उस समय विकारी रहते हैं और संश्लेषके हटते हो वे अविकारी हो जाते हैं।

बन्धकी योग्यता—इन दोनोंका अन्य द्रव्यसे संश्लिष्ट होना इनकी योग्यता पर निर्भर है। यह योग्यता जीव और पुद्गलमें ही पाई जाती है, अन्य में नहीं। ऐसी योग्यताका निर्देश करते हुए जीवमें उसे मिथ्यात्व^५, अवरिति, प्रमाद, कषाम और योगरूप तथा पुद्गलमें उसे स्निग्ध^६ और रूक्ष गुणरूप बतलाया है। जीव मिथ्यात्व आदिके निमित्तसे अन्य द्रव्यसे बन्धको प्राप्त होता है। और पुद्गल स्निग्ध और रूक्ष गुणके निमित्तसे अन्य द्रव्यसे बन्धको प्राप्त होता है यह उक्त कथनका तात्पर्य है।

जीवमें मिथ्यात्वारूप योग्यता संश्लेषपूर्वक ही होती है, इसलिये उसे अनादि माना है। किन्तु पुद्गलमें स्निग्ध या रूक्षगुणरूप योग्यता संश्लेषके बिना भी पाई जाती है, इसलिये वह अनादि और सावि दोनों प्रकार की मानी गई है।

इससे जीव और पुद्गल केवल इन दोनोंका बन्ध सिद्ध होता है। क्योंकि संश्लेष बन्धका पर्यायवाची है। किन्तु प्रकृतमें जीवका बन्ध विवक्षित है, इसलिये आगे उसी चर्चा करते हैं—

१. 'स्पर्शारसगन्धवर्णवन्तः पुद्गलाः।'—त० सू० ५-२३।

२. द्रव्य० गा० १८।

३. द्रव्य० गा० १९।

४. द्रव्य गा० २०।

५. द्रव्य गा० २२।

६. त० सू० ८-१।

७. स्निग्धरूक्षत्वाद्बन्धः।—त० सू० ५-३३।

जीवबन्धविचार—यों तो जीवकी बद्ध और मुक्त अवस्था सभी आस्तिक दर्शनोंने स्वीकारकी है। बहूतसे दर्शनोंका प्रयोजन ही निश्चयेस प्राप्त है। किन्तु जैन दर्शनने बन्ध-भोसकी जितनी अधिक चर्चाकी है उतनी अन्यत्र देखनेको नहीं मिलती। जैन आगमका बहुभाग इसकी चर्चासे भरा पड़ा है। वहाँ जीव क्यों और कबसे बंधा है, बद्ध जीवकी कैसी अवस्था होती है, बंधनेवाला दूसरा पदार्थ क्या है जिसके साथ जीवका बन्ध होता है, बन्धसे इस जीवका छुटकारा कैसे होता है, बन्धके कितने भेद हैं, बंधनेके बाद उस दूसरे पदार्थ का जीवके साथ कब तक सम्बन्ध बना रहता है, बंधनेवाले दूसरे पदार्थके सम्पर्कसे जीवकी विविध अवस्थाएँ कैसे होती हैं, बंधनेवाला दूसरा पदार्थ क्या जिस रूपमें बंधता है उसी रूपमें बना रहता है या परिस्थितिवश उसमें न्यूनताधिक परिवर्तन भी होता है, आदि सभी प्रश्नोंका विस्तृत समाधान किया गया है। आगे हम उक्त प्रश्नोंके आधारसे इस विषयकी चर्चा कर लेना इष्ट समझते हैं।

संसारकी अनादितता—जैसा कि हम पहले बतला आये हैं कि जीवके संसारी^१ और मुक्त ये दो भेद हैं। जो चतुर्गति-योनियोंमें परिभ्रमण करता है उसे संसारी कहते हैं, इसका दूसरा नाम बद्ध भी है। और जो संसारसे मुक्त हो गया है उसे मुक्त कहते हैं। ये दोनों भेद अवस्थाकृत होते हैं। पहले जीव संसारी होता है और जब वह प्रयत्नपूर्वक संसारका अन्त कर देता है तब वही मुक्त हो जाता है। मुक्त होनेके बाद जीव पुनः संसारमें नहीं आता। उस समय उसमें ऐसी योग्यता ही नहीं रहती जिससे वह पुनः कर्मबन्धको प्राप्त कर सके। कर्मबन्धके मुख्य कारण मिथ्यात्व, अविरति, प्रमाद, कषाय और योग है। जब तक इनका सद्भाव पाया जाता है तभी तक कर्मबन्ध होता है। इनका अभाव होने पर जीव मुक्त हो जाता है। इससे कर्मबन्धके मुख्य कारण मिथ्यात्व आदि हैं यह ज्ञात होता है। ये मिथ्यात्व आदि जीवके वे परिणाम हैं जो बद्धदशामें होते हैं। अबद्ध जीवके इनका सद्भाव नहीं पाया जाता। इससे कर्मबन्ध और मिथ्यात्व आदिका कार्यकारण-भाव सिद्ध होता है। बद्ध जीवके कर्मोंका निमित्त पाकर मिथ्यात्व आदि होते हैं और मिथ्यात्व आदिके निमित्तसे कर्मबन्ध होता है यह कार्यकारण भावकी परम्परा है। इसी भावको स्पष्ट करते हुए समयब्राभूतमें लिखा है—

‘जीवपरिणामहेतुं कम्मत्तं पुग्गला परिणमति ।

पुग्गलकम्मणिमित्तं तहेव जीवो वि परिणमइ ॥८०॥

‘जीवके मिथ्यात्व आदि परिणामोंका निमित्त पाकर पुद्गलका कर्मरूप परिणमन होता है और पुद्गल कर्मके निमित्तसे जीव भी मिथ्यात्व आदि रूप परिणमता है।’

कर्मबन्ध और मिथ्यात्व आदिकी यह परम्परा अनादि कालसे चली आ रही है। आगममें इसके लिये बीज और वृक्षका दृष्टान्त दिया गया है। इस परम्पराका अन्त किया जा सकता है पर प्रारम्भ नहीं। इसीसे व्यक्तिकी अपेक्षा मुक्तिको सादि और संसारको अनादि माना है।

संसारका मुख्य कारण कर्म है—संसार और मुक्त ये जीवकी दो दशाएँ हैं यह हम पहले ही बतला आये हैं। यों तो इन दोनों अवस्थाओंका कर्ता स्वयं जीव है। जीव ही स्वयं संसारी होता है और जीव ही मुक्त। राग-द्वेष आदिरूप अशुद्ध और केवलज्ञान आदिरूप शुद्ध चित्तनी भी अवस्थाएँ होती हैं वे सब जीवकी ही होती हैं, क्योंकि जीवके सिवा ये अन्य द्रव्यमें नहीं पाई जाती। तथापि इनमें जो गुण्डता और अशुद्धताका भेद किया जाता है वह निमित्तकी अपेक्षासे ही किया जाता है। निमित्त दो प्रकारके माने गये हैं। एक वे जो साधारण कारणरूपसे स्वीकार किये गये हैं। धर्म, अधर्म, आकाश और काल इन चार द्रव्योंका सद्भाव इसी

रूपसे स्वीकार किया गया है। और दूसरे वे जो प्रत्येक कार्यके अलग-अलग होते हैं। जैसे घट पर्यायकी उत्पत्तिमें कुम्हार निमित्त है और जीवकी अशुद्धताका निमित्त कर्म है आदि। जब तक जीवके साथ कर्मका सम्बन्ध है तभी तक ये राग, द्वेष और मोह आदि भाव होते हैं, कर्मके अभावमें नहीं। इसीसे संसारका मुख्य कारण कर्म कहा गया है। धर, पुत्र, स्त्री, धन आदिका नाम संसार नहीं है। वह तो जीवकी अशुद्धता है जो कर्मके सद्भावमें ही पाई जाती है। इसलिये संसार और कर्मका अन्वय व्यतिरेक सम्बन्ध है ऐसा यहाँ जानना चाहिये। जबतक यह सम्बन्ध बना रहता है तबतक यह चक्र यों ही घूमा करता है। इसी बातको विस्तारसे स्पष्ट करते हुए पंचास्तिकायमें लिखा है—

‘जो खलु संसारस्थो जीवो तत्तो दु होदि परिणामो ।
परिणामादो कम्मं कम्मादो होदि गदीसु गदी ॥१२८॥
गदिमधिगदस्स देहो देहादो इंदियाणि जायंते ।
तेहि दु विसयगहणं तत्तो रामो व दोसो वा ॥१२९॥
जायदि जीवस्सेवं भावो संसारचक्कवालम्भि ।

‘जो जीव संसारमें स्थित है उसके राग-द्वेषरूप परिणाम होते हैं। परिणामोंसे कर्म बंधते हैं। कर्मोंसे गतियोंमें जन्म लेना पडता है। इससे शरीर होता है। शरीरके प्राप्त होनेसे इन्द्रियां होती हैं। इन्द्रियोंसे विषयोंका ग्रहण होता है। विषय ग्रहणसे राग और द्वेषरूप परिणाम होते हैं। जो जीव संसार-चक्रमें पड़ा है उसकी ऐसी अवस्था होती है।’

इस प्रकार संसारका मुख्य कारण कर्म है यह ज्ञात होता है।

कर्मका स्वरूप—कर्मका मुख्य अर्थ क्रिया है। क्रिया अनेक प्रकारकी होती है। हँसना, खेलना, कूदना, उठना, बैठना, रोना, गाना, जाना, आना आदि ये सब क्रियाएँ हैं। क्रिया जड़ और चेतन दोनोंमें पाई जाती है। कर्मका सम्बन्ध आत्मासे है, अतः केवल जड़की क्रिया यहाँ विवक्षित नहीं है। और शुद्ध जीव निष्क्रिय है। वह सदा ही आकाशके समान निर्लेप और भित्तीमें लकीरे गये चित्रके समान निष्कम्प रहता है। यद्यपि जैन दर्शनमें जड़ चेतन सभी पदार्थोंको उत्पाद, ध्वय और द्रौम्य स्वभाववाला माना गया है। यह स्वभाव क्या शुद्ध और क्या अशुद्ध सब पदार्थोंका पाया जाता है। किन्तु यहाँ क्रियाका अर्थ परिस्पंद लिया है। परिस्पन्दात्मक क्रिया सब पदार्थोंकी नहीं होती। वह पुद्गल और संसारी जीवके ही पाई जाती है। इसलिये प्रकृतमें कर्मका अर्थ संसारी जीवकी क्रिया लिया गया है। आशय यह है कि संसारी जीवके प्रति समय परिस्पन्दात्मक जो भी क्रिया होती है वह कर्म कहलाता है।

यद्यपि कर्मका मुख्य अर्थ यही है तथापि इसके निमित्तसे जो पुद्गल परमाणु जानावरणादि भावको प्राप्त होते हैं वे भी कर्म कहलाते हैं। अमृतचन्द्रसूरिने प्रवचनसारकी टीकामें इसी भावको दिखलाते हुए लिखा है—

‘क्रिया खल्व्वात्मना प्राप्यत्वात्कर्मं तन्निमित्तप्राप्तपरिणामः पुद्गलोऽपि कर्म ।’ पृ० १६५ ।

जैनदर्शनमें कर्मके मुख्यतया दो भेद किये गये हैं द्रव्यकर्म और भावकर्म। ये भेद जातिकी अपेक्षासे नहीं किये जाकर कार्यकारणभावकी अपेक्षासे किये गये हैं। सदाकालसे जीव बद्ध और अशुद्ध इन्हींके कारण हो रहा है। जो पुद्गल परमाणु आत्माने सम्बद्ध होकर ज्ञानादि भावोंका घात करते हैं और आत्माने ऐसी योग्यता लानेमें निमित्त होते हैं जिससे वह विविध शरीर आदिको धारण कर सके उन्हें द्रव्यकर्म कहते हैं।

तथा आत्माके जिन भावसे इन द्रव्य कर्मोंका उससे सम्बन्ध होता है वे भावकर्म कहलाते हैं। द्रव्यकर्मकी चर्चा करते हुए अकलंक वेदने राजवार्तिकमें लिखा है—

‘यथा भाजनविशेषे प्रक्षिप्तानां विविधरसबीजपुष्पफलानां मंदिराभावेन परिणामः तथा पुद्गलनामपि आत्मनि स्थितानां योगकषायवशात् कर्मभावेन परिणामो वेदितव्यः’।

‘जैसे पात्र विशेषमें डाले गये अनेक रसवाले बीज, पुष्प और फलोंका मंदिरारूपसे परिणमन होता है उसी प्रकार आत्मामें स्थित पुद्गलोंका भी योग-कषायके कारण कर्मरूपसे परिणमन होता है।’

योग और कषायके बिना पुद्गल परमाणु कर्मभावको नहीं प्राप्त होते, इसलिये योग और कषाय तथा कर्मभावको प्राप्त हुए पुद्गल परमाणु ये दोनों कर्म कहलाते हैं यह उक्त कथनका तात्पर्य है।

कर्मबन्धके हेतु—यह हम पहले ही बतला आये है कि आत्मा मिथ्यात्व^१ (अतत्त्वश्रद्धा या तत्त्व-चिन्ता अभाव) अविरति (त्यागरूप परिणतिका अभाव) प्रमाद (अनवधानता) कषाय (क्रोधादिभाव) और योग (मन, बचन और कायका व्यापार) के कारण अन्य द्रव्यसे बन्धको प्राप्त होता है। पर इनमें बन्धमात्रके प्रति योग और कषायकी प्रधानता है। आगे बन्धके चार भेद बतलानेवाले हैं—उनमेंसे प्रकृतिबन्ध और प्रदेशबन्ध योगसे होता है तथा स्थितिबन्ध और अनुभागबन्ध कषायसे^२ होता है। आगममें योगको गरम लोहेकी और कषायको गोंदकी उपमा दी गई है। जिस प्रकार गरम लोहेको पानीमें डालने पर वह चारों ओरसे पानीको खींचता है ठीक यही स्वभाव योगका है और जिस प्रकार गोंदके कारण एक कागज दूहरे कागजसे चिपक जाता है ठीक यही स्वभाव कषायका है। योगके कारण कर्म परमाणुओंका आलव होता है और कषायके कारण वे बँध जाते हैं। इसलिए कर्मबन्धके मुख्य कारण पाँच होते हुए भी उनमें योग और कषायकी प्रधानता है। प्रकृति आदि चारों प्रकारके बन्धके लिये इन दो का सद्भाव अनिवार्य है।

जब कर्मके अवांतर भेदोंमें कितने कर्म किस हेतुसे बधते हैं इत्यादि रूपसे कर्मबन्धके सामान्य हेतुओंका वर्गीकरण किया जाता है तब वे पाँच प्राप्त होते हैं और जब प्रकृति आदि चार प्रकारके बन्धोंमें कौन बन्ध किस हेतुसे होता है इसका विचार किया जाता है तब वे दो प्राप्त होते हैं।

ये कर्मबन्धके सामान्य कारण हैं, विशेष कारण जुदे-जुदे हैं।

तत्त्वार्थसूत्रमें विशेष कारणोंका निर्देश आसवके स्थानमें किया गया है।

कर्मके भेद—जैनदर्शन प्रत्येक द्रव्यमें अनन्त शक्तियाँ मानता है। जीव भी एक द्रव्य है अतः उसमें भी अनन्त शक्तियाँ हैं। जब यह संसार दशामें रहता है तब उसकी वे शक्तियाँ कर्मसे आवृत रहती हैं। फलतः कर्मके अनन्त भेद हो जाते हैं। किन्तु जीवकी मुख्य शक्तियोंकी अपेक्षा कर्मके आठ भेद किये गये हैं। यथा—ज्ञानावरण, दर्शनावरण, वेदनीय, मोहनीय, आयु, नाम, गौत्र और अन्तराय।

ज्ञानावरण—जीवकी ज्ञानशक्तिको आवरण करनेवाले कर्मकी ज्ञानावरण संज्ञा है। इसके पाँच भेद हैं।

दर्शनावरण—जीवकी दर्शन शक्तिको आवरण करनेवाले कर्मकी दर्शनावरण संज्ञा है। इसके नौ भेद हैं।

वेदनीय—सुख और दुःखका वेदन कराने वाले कर्मकी वेदनीय संज्ञा है। इसके दो भेद हैं।

१. ‘मिस्वात्त्वाविरतिप्रमादकषाययोगाः बन्धहेतवः’—त० सू० ८-१।

२. ‘जोगा पयङ्गिपदेसा द्विद्विज्णुभागो कषायदो होषि ।’—द्रव्य० गा० ३१।

मोहनीय—राग, द्वेष और मोहको पैदा करनेवाले कर्मकी मोहनीय संज्ञा है। इसके दर्शन मोहनीय और चारित्र्य मोहनीय ये दो भेद हैं। दर्शन मोहनीयके तीन और चारित्र्य मोहनीयके पच्चीस भेद हैं।

आयु—नरकादि गतियोंमें अवस्थानके कारणभूत कर्मकी आयु संज्ञा है। इसके चार भेद हैं।

नाम—नाना प्रकारके शरीर, वचन और मन तथा जीवकी विविध अवस्थाओंके कारणभूत कर्मकी नाम संज्ञा है। इसके तिरानवे भेद हैं।

गोत्र—नीच, उच्च सन्तान (परम्परा) के कारणभूत कर्मकी गोत्र संज्ञा है। इसके द्वा भेद हैं। जैन-धर्म जाति या आजीवकाहुत नीच उच्च भेद न मानकर इसे गुणकृत मानता है। अच्छे आचारवालोंकी परम्परामें जो जन्म लेते हैं या जो ऐसे लोगोंकी सत्संगति करते हैं या जो मानवोचित आचारको जीवनमें उतारते हैं वे उच्चगोत्री माने गये हैं और जिनकी स्थिति इनके विरुद्ध हैं वे नीचगोत्री माने गये हैं। नीचगोत्री बुरे आचारका त्याग करके उसी पर्यायमें उच्चगोत्री हो सकता है। जैनधर्मके अनुसार ऐसे जीवको श्रावक और मुनि होनेका पूरा अधिकार है।

अन्तराय—जीवके दानदि भाव प्रकट न होनेके निमित्तभूत कर्मकी अन्तराय संज्ञा है। इसके पाँच भेद हैं।

ये सब कर्म मुख्यतः चार भागोंमें बँटे हुए हैं जीवविपाकी, पुद्गलविपाकी, क्षेत्रविपाकी और भवो-विपाकी। जिनका विपाक जीवमें होता है वे जीवविपाकी हैं। जिनका विपाक जीवसे एकदोश्रावगाह सम्बन्धक-प्राप्त हुए पुद्गलोंमें होता है वे पुद्गलविपाकी हैं। जिनका विपाक भवमें होता है वे भवविपाकी हैं और जिनका विपाक क्षेत्र विशेषमें होता है वे क्षेत्र विपाकी हैं।

ये सब कर्म पुण्य और पापके भेदने दो प्रकारके हैं। ये भेद अनुभाग बन्धकी अपेक्षासे किये गये हैं। दान, पूजा, मन्त्रकषाय, माधुसेवा आदि शुभ परिणामोंसे जिन कर्मोंका उत्कृष्ट अनुभाग प्राप्त होता है वे पुण्यकर्म हैं। और मदिरापान, माससेवन, परस्त्रीगमन, शिकार करना, जुआ खेलना, रात्रि भोजन करना, बुरे भाव रखना, ठगी दगाबाजी करना आदि अशुभ परिणामोंमें जिन कर्मोंका उत्कृष्ट अनुभाग प्राप्त होता है वे पापकर्म हैं।

अनुभाग-फलदानशक्ति घाति और अघातिके भेदने दो प्रकारकी हैं। घातिरूप अनुभागशक्तिके तारतम्य की अपेक्षासे चार भेद हो जाते हैं। लता, दारु (लकड़ी) अस्थि और शूल। यह पापरूप ही होती है। किन्तु अघातिरूप अनुभागशक्ति पुण्य और पाप दोनों प्रकारकी होती है। इससे प्रत्येकके चार-चार भेद हैं। गुड़, खाँड, शर्करा और अमृत ये पुण्यरूप अनुभाग शक्तिके चार भेद हैं और निम्ब, कंजीर, विष और हलाहल ये पापरूप अनुभागशक्तिके चार भेद हैं। जिसका जैसा नाम है वैसा उसका फल है।

जीवके गुण (शक्ति) दो भागोंमें बँटे हुए हैं—अनुजीवीगुण और प्रतिजीवी गुण जिन गुणोंका सद्भाव केवल जीवमें पाया जाता है वे अनुजीवी गुण हैं और जिनका सद्भाव जीवमें पाया जाकर भी जीवके सिवा अन्य द्रव्योंमें भी यथायोग्य पाया जाता है वे प्रतिजीवी गुण हैं। इन गुणोंके कारण ही कर्मके घाति और अघाति ये भेद किये गये हैं। ज्ञान, दर्शन, सम्यक्त्व, चरित्र, वीर्य, लाभ, दान, भोग, उपभोग और सुख ये अनुजीवी गुण हैं। ज्ञानावरण, दर्शनावरण, मोहनीय और अन्तराय ये कर्म उक्त गुणोंका घात करनेवाले होनेसे घातिकर्म हैं और शेष अघाति कर्म हैं।

कर्मकी विविध अवस्थाएँ—जीवकी प्रति ममय जो अवस्था होती है उसका निमित्त कर्म है। यद्यपि जीवकी वह अवस्था उसी समय नष्ट हो जाती है अन्य समयमें अन्य होती है पर संस्काररूपसे वह कर्म

अंकित रहती है। प्रति समयके कर्म जुदे-जुदे हैं। और जबतक वे फल नहीं दे लेते नष्ट नहीं होते। बिना भोगे कर्मका लय नहीं।

‘नामुक्तं क्षीयते कर्म।’

कर्मका भोग विविध प्रकारसे होता है। कभी जैसा कर्मका संघट्ट किया है उसी रूपमें उसे भोगना पड़ता है। कभी न्यून, अधिक या विपरीत रूपसे उसे भोगना पड़ता है। कभी दो कर्म मिलकर एक काम करते हैं। साता और असाता इनके काम जुदे-जुदे हैं, पर कभी ये दोनों मिलकर सुख या दुःख किसी एकको जन्म देते हैं। कभी एक कर्म विभक्त होकर विभागानुसार काम करता है। उदाहरणार्थ मिथ्यात्वका मिथ्यात्व, सम्यग्मिथ्यात्व और सम्यक्प्रकृतिरूपसे विभाग हो जानेपर इनके कार्य भी जुदे-जुदे हो जाते हैं। कभी नियत कालके पहले कर्म अपना कार्य करता है तो कभी नियत कालसे बहुत समय बाद उसका फल देखा जाता है। जिस कर्मका जैसा नाम, स्थिति और फलदानशक्ति है उसीके अनुसार उसका फल मिलता है यह साधारण नियम है। अपवाद इसके अनेक हैं। कुछ कर्म ऐसे अवश्य हैं जिनकी प्रकृति नहीं बदलती। उदाहरणार्थ चार आयुर्कर्म। आयु कर्मोंमें जिस आयुका बन्ध होता है उसी रूपमें उसे भोगना पड़ता है। उसके स्थिति-अनु-भागेमें उन्ट फेर भले ही हो जाय, पर भोग उनका अपनी-अपनी प्रकृतिके अनुसार ही होता है। यह कभी सम्भव नहीं कि नरकायुको तिर्यंचायु रूपसे भोगा जा सके या तिर्यंचायुको नरकायु रूपसे भोगा जा सके। शेष कर्मोंके विषयमें ऐसा कोई नियम नहीं है। मोटा नियम इतना अवश्य है कि मूल कर्ममें बदल नहोता होता। इस नियमके अनुसार दर्शनमोहनीय और चरित्रमोहनीय ये मूल कर्म मान लिये गये हैं। कर्मकी ये विविध अवस्थाएँ हैं जो बन्ध समयसे लेकर उनकी निर्जरा होने तक यथासम्भव होती हैं। इनके नाम ये हैं—

बन्ध, सत्त्व, उत्कर्षण, अपकर्षण, संक्रमण, उदय, उदीरणा, उपशान्त, निश्चित और निकाचना।

बन्ध—कर्म वर्णाश्रमोंका आत्मप्रदेशोंसे सम्बद्ध होना बन्ध है। इसके प्रकृति, स्थिति, अनुभाग और प्रदेश ये चार भेद हैं। जिस कर्मका जो स्वभाव है वह उसकी प्रकृति है। यथा ज्ञानावरणका स्वभाव ज्ञानको आवृत्त करना है। स्थिति कालमर्यादाको कहते हैं। किस कर्मकी जघन्य और उत्कृष्ट कितनी स्थिति पड़ती है इस सम्बन्धमें अलग-अलग नियम हैं। अनुभाग फलदान शक्तिको कहते हैं। प्रत्येक कर्ममें न्यूनाधिक फल देनेकी योग्यता होती है। प्रति समय बँधनेवाले कर्मके परमाणुओंकी परिगणना प्रदेशबन्धमें क जाती है।

सत्त्व—बँधनेके बाद कर्म आत्मासे सम्बद्ध रहता है। तत्काल तो वह अपना काम करता ही नहीं। किन्तु जब तक वह अपना काम नहीं करता है तबतक उसकी वह अवस्था सत्ता नामसे अभिहित होती है। उत्कर्षण आदिके निमित्तसे होनेवाले अपवादको छोड़कर साधारणतः प्रत्येक कर्मका नियम है कि वह बँधनेके बाद कबसे काम करने लगता है। बीचमें जितने काल तक काम नहीं करता है उसकी आबाधाकाल संज्ञा है। आबाधाकालके बाद प्रति समय एक-एक निवेक काम करता है। यह क्रम विषदित कर्मके पूरे होने तक चालू रहता है। आगममें प्रथम निषेककी आबाधा दी गई है। शेष निषेककी आबाधा क्रमसे एक-एक समय बढ़ती जाती है। इस हिसाबसे अन्तिम निषेककी आबाधा एक समय कम कर्मस्थिति प्रमाण होती है। आयुर्कर्मके प्रथम निषेककी आबाधाका क्रम जुदा है। शेष क्रम समान है।

उत्कर्षण—स्थिति और अनुभागके बढ़ानेकी उत्कर्षण संज्ञा है। यह क्रिया बन्धके समय ही सम्भव है। अर्थात् जिस कर्मका स्थिति और अनुभाग बढ़ाया जाता है उसका पुनः बन्ध होने पर पिछले बँधे

हुए कर्मका नवीन बन्धके समय स्थिति-अनुभाग बढ़ सकता है। यह साधारण नियम है। अपवाद भी इसके अनेक हैं।

अपकर्षण—स्थिति और अनुभागके घटानेकी अपकर्षण संज्ञा है। कुछ अपवादोंको छोड़कर किसी भी कर्मकी स्थिति और अनुभाग कम किया जा सकता है। इतनी विशेषता है कि शुभ परिणामोंसे अशुभ कर्मोंका स्थिति और अनुभाग कम होता है। तथा अशुभ परिणामोंसे शुभ कर्मोंका स्थिति और अनुभाग कम होता है।

संक्रमण—एक कर्म प्रकृतिके परमाणुओंका सजातीय दूसरी प्रकृतिरूप हो जाना संक्रमण है यथा असाताके परमाणुओंका सातारूप हो जाना। मूल कर्मोंका परस्पर संक्रमण नहीं होता। यथा ज्ञानावरण दर्शना-वरण नहीं हो सकता। आयुर्कर्मके अवान्तर भेदोंका परस्पर संक्रमण नहीं होता और न दर्शनमोहनीयका चारित्रमोहनीयरूपसे या चारित्रमोहनीयका दर्शनमोहनीयरूपसे ही संक्रमण होता है।

उदय—प्रत्येक कर्मका फल काल निश्चित रहता है। इसके प्राप्त होनेपर कर्मके फल देनेरूप अवस्थाकी उदय संज्ञा है। फल देनेके बाद उस कर्मकी निर्जरा हो जाती है। आत्मामे जितने जातिके कर्म सम्बद्ध रहते हैं वे सब एक साथ अपना काम नहीं करते। उदाहरणार्थ साताके समय असाता अपना काम नहीं करता। ऐसी हालतमें असाता प्रति समय सातारूप परिणमन करता रहता है और फल भी उसका सातारूप ही होता है। प्रति समय यह क्रिया उदय कालके एक समय पहले हो लेती है। इतना सुनिश्चित है कि बिना फल दिये कोई भी कर्म जीर्ण नहीं होता।

उदीरणा—फल कालके पहले कर्मके फल देनेरूप अवस्थाकी उदीरणा संज्ञा है। कुछ अपवादोंको छोड़कर साधारणतः कर्मोंका उदय और उदीरणा सर्वदा होती रहती है। त्यागवश विशेष होती है। उदीरणा उन्हीं कर्मोंकी होती है जिनका उदय होता है। अनुदय प्राप्त कर्मोंकी उदीरणा नहीं होती। उदाहरणार्थ जिम भुनिके साताका उदय है उसके अपकर्षण साता और असाता दोनोंका होता है किन्तु उदीरणा साताकी ही होती है। यदि उदय बदल जाता है तो उदीरणा भी बदल जाती है, इतना विशेष है।

उपशान्त—कर्मकी वह अवस्था जो उदीरणाके अयोग्य होती है उपशान्त कहलाती है। उपशान्त अवस्थाको प्राप्त कर्मका उत्कर्षण, अपकर्षण और संक्रमण हो सकता है किन्तु इसकी उदीरणा नहीं होनी।

निधति—कर्मकी वह अवस्था जो उदीरणा और संक्रमण इन दोके अयोग्य होती है निधति कहलाती है। निधति अवस्थाको प्राप्त कर्मका उत्कर्षण और अपकर्षण हो सकता है किन्तु इसका उदीरणा और संक्रमण नहीं होता।

निकाचना—कर्मकी वह अवस्था जो उत्कर्षण, अपकर्षण, उदीरणा और संक्रमण इन चारके अयोग्य होती है निकाचना कहलाती है। इसका स्वमुखेन या परमुखेन उदय होता है। यदि अनुदय प्राप्त होता है तो परमुखेन उदय होता है, नहीं तो स्वमुखेन ही उदय होता है। उपशान्त और निधति अवस्थाको प्राप्त कर्मका उदयके विषयमें यही नियम जानना चाहिये।

यहाँ इतना विशेष जानना चाहिये कि सातिशय परिणामोंमें कर्मकी उपशान्त, निधति और निकाचना-रूप अवस्थाएँ बदली भी जा सकती है। ये कर्मकी विविध अवस्थाएँ हैं जो यथायोग्य पाई जाती हैं।

कर्मकी कार्य मर्यादा—कर्मका मोटा काम जीवको संसारमें रोक रखना है। परावर्तन संसारका दूसरा नाम है। द्रव्य, क्षेत्र, काल, भव और भावके भेदमें वह पाँच प्रकारका है। कर्मके कारण ही जीव इन पाँच प्रकारके परावर्तनोंमें घूमता फिरता है। चौरासी लाख योनियाँ और उनमें रहते हुए जीवकी जो विविध

अवस्थाएँ होती हैं उनका मुख्य कारण कर्म है। स्वामी समन्तभद्र आप्तमीमांसामें कर्मके कार्यका निर्देश करते हुए लिखते हैं—

‘कामादिप्रभवश्चित्रः कर्मबन्धानुरूपतः ।’

‘जीवकी काम, क्रोध आदि रूप विविध अवस्थाएँ अपने अपने कर्मके अनुरूप होती हैं ।’

बात यह है कि मूक दशामें जीवकी प्रति समय जो स्वाभाविक परिणति होती है उसका अलग-अलग निमित्त कारण नहीं है, नहीं तो उसमें एकरूपता नहीं बन सकती। किन्तु संसारवशामें वह परिणति प्रति समय जुदी-जुदी होती रहती है, इसलिये उसके जुदे-जुदे निमित्त कारण माने गये हैं। ये निमित्त संस्कार रूपमें आत्मासे सम्बद्ध होते रहते हैं और तदनुकूल परिणतिके पैदा करनेमें सहायता प्रदान करते हैं। जीवकी अशुद्धता और शुद्धता इन निमित्तोंके सद्भाव और असद्भावपर आधारित है। जब तक इन निमित्तोंका एकश्रेणवगाह संश्लेषरूप सम्बन्ध रहता है तब तक अशुद्धता बनी रहती है और इनका सम्बन्ध छूटते ही जीव शुद्ध दशाको प्राप्त हो जाता है। जैन दर्शनमें इन्हीं निमित्तोंको कर्म शब्दसे पुकारा गया है।

ऐसा भी होता है कि जिस समय जैसी बाह्य सामग्री मिलती है उस समय उसके अनुकूल अशुद्ध आत्माकी परिणति होती है। सुन्दर स्वरूप स्त्रीके मिलनेपर राग होता है। जुगुप्साकी सामग्री मिलनेपर लयनि होती है। धन सम्पत्तिको देखकर लोभ होता है और लोभवश उसके अर्जन करने, छीन लेने या बुरा लेनेकी भावना होती है। टोकर लानेपर दुःख होता है और मालाका संयोग होने पर सुख। इसलिये यह कहा जा सकता है कि केवल कर्म ही आत्माकी विविध परिणतिके होनेमें निमित्त नहीं है किन्तु अन्य सामग्री भी उसका निमित्त है, अतः कर्मका स्थान बाह्य सामग्रीको मिलना चाहिये।

परन्तु विचार करनेपर यह युक्त प्रतीत नहीं होता, क्योंकि अन्तरंगमें बैसी योग्यताके अभावमें बाह्य सामग्री कुछ भी नहीं कर सकती है। जिस योगीके रागभाव नष्ट हो गया है उसके सामने प्रबल रागकी सामग्री उपस्थित होनेपर भी राग पैदा नहीं होता। इससे मालूम पड़ता है कि अन्तरंगमें योग्यताके बिना बाह्य सामग्रीका कोई भूत्य नहीं है। यद्यपि कर्मके विषयमें भी ऐसा ही कहा जा सकता है पर कर्म और बाह्य सामग्री इनमें मौलिक अन्तर है। कर्म वैसी योग्यताका सूचक है पर बाह्य सामग्रीका वैसी योग्यतासे कोई सम्बन्ध नहीं। कभी वैसी योग्यताके सद्भावमें भी बाह्य सामग्री नहीं मिलती और कभी उसके अभावमें भी बाह्य सामग्रीका संयोग देखा जाता है। किन्तु कर्मके विषयमें ऐसी बात नहीं है। उसका सम्बन्ध तभी तक आत्मासे रहता है जब तक उसमें तदनुकूल योग्यता पाई जाती है। अतः कर्मका स्थान बाह्य सामग्री नहीं ले सकती। फिर भी अन्तरंगमें योग्यताके रहते हुए बाह्य सामग्रीके मिलनेपर न्यूनाधिक परिमाणमें कार्य तो होता ही है। इसलिये निमित्तोंकी परिगणनामें बाह्य सामग्रीकी भी गिनती हो जाती है। पर यह परम्परानिमित्त है इसलिये इसकी परिगणना नोकर्मके स्थानमें की गई है।

इतने विवेचनसे कर्मकी कार्य मर्यादाका पता लग जाता है। कर्मके निमित्तसे जीवकी विविध प्रकारकी अवस्था होती है और जीवमें ऐसी योग्यता आती है जिससे वह योग द्वारा यथायोग्य शरीर, बचन और मनके योग्य पुद्गलोंको ग्रहण कर उन्हें अपनी योग्यतानुसार परिणमता है।

कर्मकी कार्यमर्यादा यद्यपि उक्त प्रकारकी है तथापि अधिकतर विद्वानोंका विचार है कि बाह्य सामग्रीकी प्राप्ति भी कर्मसे होती है। इन विचारोंकी पुष्टिमें वे मोक्षमार्ग प्रकाशके निम्न उल्लेखोंको उपस्थित करते हैं—‘तर्हा वेदनीय करि ती शरीर विपै वा शरीर तै बाह्य नाना प्रकार सुख दुःखनिको कारण परद्रव्यका संयोग जुरै है ।’ पृ० ३५ ।

उसीसे दूसरा प्रमाण वे यों देते हैं—

‘बहु र कर्मनि विष्य वेदनीयके उदयकरि शरीर विष्य बाह्य सुख दुःखका वारण निपज है । शरीर विष्य आरोग्यपनी गेगीपनी सानितवानपनी दुबलपनी अर मुधा तुषा रोग खेद पीडा इत्यादि मुख दुःखनिके कारण ही है । बहुरि बाह्य विष्य मुहावना ऋतु पवनदिक वा इष्ट स्त्री पुत्रादिक वा मित्र वनादिक मुख दुःखके कारक हो है ।’ पृ० ५९ ।

इन विचारोंकी परम्परा यही तक नहीं जाती है किन्तु इससे पूर्ववर्ती बहुसे लेखकोंने भी ऐसे ही विचार प्रकट किये हैं । पुराणोंमें पुण्य और पापकी महिमा इसी आधारसे माई गई है । अमितिगतिके सुभाषित रत्नसन्दोहमें दैवनिरूपण नामका एक अधिकार है । उसमें भी ऐसा ही बतलाया है । वहाँ लिखा है कि पापी जीव समुद्रमें प्रवेश करनेपर भी रत्न नहीं पाता किन्तु पुण्यात्मा जीव तटपर बैठे ही उन्हें प्राप्त कर लेता है । यथा—

जलधिगतोऽपि न कश्चित्करिचत्तटगोऽपि रत्नमुपयाति ।

किन्तु विचार करनेपर उक्त कथन युक्त प्रतीत नहीं होता । लुलासा इस प्रकार है—

कर्मके दो भेद हैं—जीवविपाकी और पुद्गलविपाकी । जो जीवकी विविध अवस्था और परिमाणोंके होनेमें निमित्त होते हैं वे जीवविपाकी कर्म कहलाते हैं । और जिनसे विविध प्रकारके शरीर, बचन, मन और व्वासोच्छ्वासकी प्राप्ति होती है वे पुद्गलविपाकी कर्म कहलाते हैं । इन दोनों प्रकारके कर्मोंमें ऐसा एक भी कर्म नहीं बतलाया है जिसका काम बाह्य सामग्रीका प्राप्त करना हो । सातावेदनीय और असातावेदनीय वे स्वयं जीवविपाकी हैं । राजवातिकमें इनके कार्यका निर्देश करते हुए लिखा है—

‘यस्योदयाद् वादितिपु शारीरमानससुखप्राप्तिस्तद्वेद्यम् । यत्फलं दुःखमनेकाविधं तदस-
द्वेद्यम् ।’ पृष्ठ ३०४ ।

इन बातोंकी व्याख्या करते हुए वहाँ लिखा है—

‘अनेक प्रकारकी देवादि गतियोंमें जिन कर्मके उदयसे जीवोंके प्राप्त हुए द्रव्यके सम्बन्धकी अपेक्षा शारीरिक और मानसिक नाना प्रकारका सुखरूप परिणाम होता है वह साता वेदनीय है । तथा नाना प्रकारकी नरकादि गतियोंमें जिस कर्मके फलस्वरूप जन्म, जरा, मरण, इष्टविधाय, अनिष्टसयोग, व्याधि, वध और बन्धनादिसे उत्पन्न हुआ विविध प्रकारका मानसिक और कायिक दुःसह दुःख होता है वह असाता वेदनीय है ।’

सर्वांगिद्विमें जो साता वेदनीय और असाता वेदनीयके स्वरूपका निर्देश किया है । उससे भी उक्त कथन का पुष्टि होती है ।

श्वेताम्बर कामिक ग्रन्थोंमें भी इन कर्मोंका यही अर्थ किया है । ऐसी हालमें इन कर्मोंका अनुकूल व प्रतिकूल बाह्य-सामग्रीके सयोग-विधायमें निमित्त मानना उचित नहीं है । वास्तवमें बाह्य सामग्रीकी प्राप्ति अपने-अपने कारणोंसे होती है । इसकी प्राप्तिका कारण कोई कर्म नहीं है ।

उपर मोक्षमार्ग प्रकाशकके जिस मतको चर्चाकी उसके निवा दो मत और मिलते हैं जिनमें बाह्य सामग्रीकी प्राप्तिके कारणोंका निर्देश किया गया है । इनमेंसे पहला मत तो पूर्वोक्त मतसे ही मिलता-जुलता है । दूसरा मत कुछ भिन्न है । आगे इन दोनोंके आधारसे चर्चा कर लेना इष्ट है—

(१) पद्लक्षणागम चर्चिका अनुयोगद्वारमें प्रकृतिकोका नाम निर्देश करते हुए सूत्र १८ की टीकामें बीर-
सेन स्वामीने इन कर्मोंकी विस्तृत चर्चा की है । वहाँ सर्वप्रथम उन्होंने साता और असाता वेदनीयका वही स्वरूप

दिया है जो सर्वसिद्धि आदिमें बतलाया गया है। किन्तु शंका समाधानके प्रसंगसे उन्होंने सातावेदनीयको जीव-विपाकी और पुद्गलविपाकी उभयरूप सिद्ध करनेका प्रयत्न किया है।

इस प्रकरणके वाचनेसे ज्ञात होता है कि वीरसेन स्वामीका यह मत था कि सातावेदनीय और असाता वेदनीयका काम सुख दुःखको उत्पन्न करना तथा इनकी सामग्रीको जुटाना दोनों हैं।

(२) तत्त्वार्थसूत्र अध्याय २ सूत्र ४ की सर्वासिद्धि टीकामे बाह्य सामग्रीको प्राप्तिके कारणोंका निर्देश करते हुए लाभादिको उसका कारण बतलाया है। किन्तु सिद्धोंमें अतिप्रसंग देने पर लाभादिके साथ शरीर नाम-कर्म आदिकी अपेक्षा और लगा दी है।

ये दो ऐसे मत हैं जिनमें बाह्य सामग्रीकी प्राप्तिका क्या कारण है इसका स्पष्ट निर्देश किया है। आधु-निक विद्वान भी इनके आधारसे दोनों प्रकारके उत्तर देते हुए पाये जाते हैं। कोई तो वेदनीयको बाह्य सामग्रीकी प्राप्तिका निमित्त बतलाते हैं और कोई लाभान्तराय आदिके क्षय व क्षयोपशमको। इन विद्वानोंके ये मत उक्त प्रमाणोंके बलसे भले ही बने हों किन्तु इतने मात्रसे इनकी पुष्टि नहीं की जा सकती, क्योंकि उक्त कथन मूल कर्तव्यवस्थाके प्रतिकूल पड़ता है।

यदि थोड़ा बहुत इन मतोंको प्रश्रय दिया जा सकता है तो उपचारसे ही दिया जा सकता है। वीरसेन स्वामीने तो स्वर्ग, भोगभूमि और नरकमें सुख दुःखकी निमित्तभूत सामग्रीके साथ वहाँ उत्पन्न होनेवाले जीवोंके साता और असाताके उदयका सम्बन्ध देखकर उपचारसे इस नियमका निर्देश किया है कि बाह्य सामग्री साता और असाताका फल है। तथा पूज्यपादस्वामीने संसारी जीवमें बाह्य सामग्रीमें लाभादिरूप परिणाम लाभान्तराय आदिके क्षयोपशमका फल जानकर उपचारसे इस नियमका निर्देश किया है कि लाभान्तराय आदिके क्षय व क्षयोपशमसे बाह्य सामग्रीकी प्राप्ति होती है। तत्त्वतः बाह्य सामग्रीकी प्राप्ति न तो साता असाताका ही फल है और न लाभान्तराय आदि कर्मके क्षय व क्षयोपशमका ही फल है। बाह्य सामग्री इन कारणोंसे न प्राप्त होकर अपने-अपने कारणोंसे ही प्राप्त होती है। उद्योग करना, व्यवसाय करना, मजदूरी करना, व्यापारके साधन जुटाना, राजा महाराजा या सेठ साहूकारकी चाटुकारी करना, उनसे दोस्ती जोडना, अजित धनकी रक्षा करना, उसे व्याजपर लगाना, प्राप्त धनको विविध व्यवसायोंमें लगाना, खेती बाडी करना, झासा देकर ठगी करना, जेब काटना, चोरी करना, जुआ खेलना, भीख माँगना, धर्मादायको संचित कर पचा जाना आदि बाह्य सामग्रीकी प्राप्तिके साधन हैं। इन व अन्य कारणोंसे बाह्य सामग्रीकी प्राप्ति होती है उक्त कारणोंसे नहीं।

शंका—इन सब बातोंके या इनमेंसे किसी एकके करनेपर भी हानि देखी जाती है सो इसका क्या कारण है ?

समाधान—प्रयत्नकी कमी या बाह्य परिस्थिति या दोनों।

शंका—कदाचित् व्यवसाय आदिके नहीं करनेपर भी धनप्राप्ति देखी जाती है सो इसका क्या कारण है ?

समाधान—यहाँ यह देखना है कि वह प्राप्ति कैसे हुई है ? क्या किसीके देनेसे हुई या कही पड़ा हुआ धन मिलनेसे हुई है ? यदि किसीके देनेसे हुई है तो इसमें जिसे मिला है उसके विद्या आदि गुण कारण है या देनेवालेकी स्वार्थसिद्धि, प्रेम आदि कारण है। यदि कही पड़ा हुआ धन मिलनेसे हुई है तो ऐसी धनप्राप्ति पुण्योदयका फल कैसे कहा जा सकता है। यह तो चोरी है। अतः चोरीके भाव इस धन प्राप्तिमें कारण हुए न कि साताका उदय।

शंका—दो आदमी एक साथ एकसा व्यवसाय करते हैं फिर क्या कारण है कि एकको लाभ होता है और दूसरेको हानि ?

समाधान—व्यापार करनेमें अपनी-अपनी योग्यता और उस समयकी परिस्थिति आदि इसका कारण है, पाप पुण्य नहीं। संयुक्त व्यापारमें एकको हानि और दूसरेको लाभ हो तो कदाचित् हानि लाभ पाप पुण्य-का फल माना भी जाय। पर ऐसा होता नहीं, अतः हानि लाभको पाप पुण्यका फल मानना किसी भी हालतमें उचित नहीं है।

शंका—यदि बाह्य सामग्रीका लाभालाभ पुण्य पापका फल नहीं है तो फिर एक गरीब और दूसरा श्रीमान् क्यों होता है ?

समाधान—एकका गरीब और दूसरेका श्रीमान् होना यह व्यवस्थाका फल है, पुण्य पापका नहीं। जिन देशोंमें पूँजीवादी व्यवस्था है और व्यक्तिगत संपत्तिके जोड़नेकी कोई मर्यादा नहीं वहाँ अपनी-अपनी योग्यता व साधनोंके अनुसार लोग उसका सचय करते हैं और इसी व्यवस्थाके अनुसार गरीब-अमीर इन बर्गोंकी सृष्टि हुआ करता है। गरीब और अमीर इनको पाप पुण्यका फल मानना किसी भी हालतमें उचित नहीं है। रूसने बहुत कुछ अंशोंमें इस व्यवस्थाको तोड़ दिया है, इसलिये वहाँ इस प्रकारका भेद नहीं दिखाई देता है, फिर भी वहाँ पुण्य और पाप तो है ही। सचमुचमें पुण्य और पाप तो वह है जो इन बाह्य व्यवस्थाओंके परे है और वह है आध्यात्मिक। जैन कर्मशास्त्र ऐसे ही पुण्य पापका निर्देश करता है।

शंका—यदि बाह्य सामग्रीका लाभालाभ पुण्य पापका फल नहीं है तो सिद्ध जीवोंको इसकी प्राप्ति क्यों नहीं होती ?

समाधान—बाह्य सामग्रीका सद्भाव जहाँ है वही उसकी प्राप्ति सम्भव है। यों तो इसकी प्राप्ति जड़ चेतन दोनोंको होती है। क्योंकि तिजोड़ीमें भी धन रखा रहता है, इसलिये उसे भी धनकी प्राप्ति कही जा सकती है। किन्तु जड़के रागादि भाव नहीं होता और चेतनके होता है। इसलिये वहाँ उसमें ममकांक्ष और अहंकार भाव करता है।

शंका—यदि बाह्य सामग्रीका लाभालाभ पुण्य पापका फल नहीं है तो न मही पर सरोगता और नीरोगता यह तो पाप पुण्यका फल मानना ही पडता है ?

समाधान—सरोगता और नीरोगता यह पाप पुण्यके उदयका निमित्त भले ही हो जाय पर स्वयं यह पाप पुण्यका फल नहीं है। जिस प्रकार बाह्य सामग्री अपने-अपने कारणोंसे प्राप्त होती है उसी प्रकार सरोगता और नीरोगता भी अपने-अपने कारणोंसे प्राप्त होती है। इसे पाप पुण्यका फल मानना किसी भी हालतमें उचित नहीं है।

शंका—सरोगता और नीरोगताके क्या कारण हैं ?

समाधान—अस्वास्थ्यकर आहार, विहार व संगति करना आदि सरोगताके कारण है और स्वास्थ्य-वर्धक आहार, विहार व संगति करना आदि नीरोगताके कारण है।

इस प्रकार कर्मकी कार्यमर्यादाका विचार करनेपर यह स्पष्ट हो जाता है कि कर्म बाह्य सम्पत्तिके संयोग वियोगका कारण नहीं है। उसकी तो मर्यादा उतनी ही है जिसका निर्देश हम पहले कर आये हैं। हाँ जीवके विविध भाव कर्मके निमित्तसे होते हैं और वे कहीं कहीं बाह्य सम्पत्तिके अर्जन आदिमें कारण पड़ते हैं इतनी बात अवश्य है।

नैयामिक दर्शन—यद्यपि स्थिति ऐसी है तो भी नैयामिक कार्यमानके प्रति कर्मको कारण मानते हैं। वे कर्मको जीवनिष्ठ मानते हैं। उनका मत है कि चेतनगत जितनी विषमताएँ हैं उनका कारण कर्म तो है ही। साथ ही वह अचेतनगत सब प्रकारकी विषमताओंका और उनके न्यूनाधिक संयोगोका भी जनक है। उनके

मतसे जगतमें द्रव्यणुक आदि जितने भी कार्य होते हैं वे किसी न किसीके उपभोगके योग्य होनेसे उनका कर्ता कर्म ही है ।

नैयायिकोंने तीन प्रकारके कारण माने हैं—समवायीकारण, असमवायीकारण और निमित्तकारण। जिस द्रव्यमें कार्य पैदा होता है वह द्रव्य उस कार्यके प्रति समवायीकारण है। संयोग असमवायीकारण है। तथा अन्य सहकारी सामग्री निमित्तकारण है। इसमें भी काल, दिशा, ईश्वर और कर्म ये कार्यमात्रके प्रति निमित्तकारण हैं। इनकी सहायताके बिना किसी भी कार्यकी उत्पत्ति नहीं होती।

ईश्वर और कर्म कार्यमात्रके प्रति साधारण कारण क्यों है इसका खुलासा उन्होंने इस प्रकार किया है कि जितने कार्य होते हैं वे सब चेतनाधिष्ठित ही होते हैं, इसलिये ईश्वर सबका साधारण कारण है।

इसपर यह प्रश्न होता है कि जब सबका कर्ता ईश्वर है तब फिर उसने सबको एक-सा क्यों नहीं बनाया। वह सबको एकसे सुख, एकसे भोग और एक-सी बुद्धि दे सकता था। स्वर्ग मोक्षका अधिकारी भी सबको एकसा बना सकता था। दुखी, दरिद्र और निवृष्ट योनिवाले प्राणियोंको उसे रचना ही नहीं करनी थी। उसने ऐसा क्यों नहीं किया ? जगतमें तो विषमता ही विषमता दिखाई देती है। इसका अनुभव सभीको होता है। क्या जीवधारी और क्या जड़ जितने भी पदार्थ हैं उन सबको आकृति, स्वभाव और जाति जुड़ी-जुड़ी है। एकका मेल दूसरेसे नहीं खाता। मनुष्यको ही लीजिए। एक मनुष्यसे दूसरे मनुष्यमें बड़ा अन्तर है। एक मुर्खी है तो दूसरा दुखी। एकके पास सम्पत्तिका विपुल भण्डार है तो दूसरा दाने-दानेको मटकता-फिरता है। एक सातियाय बुद्धिवाला है तो दूसरा निरा मूर्ख। मात्स्यन्यायका तो सर्वत्र ही बोलबाला है। बड़ी मछली छोटी मछलीको निगल जाना चाहती है। यह भेद यही तक सीमित नहीं है, धर्म और धर्मायतनोंमें भी इस भेदने अड़हा जमा लिया है। यदि ईश्वरने मनुष्यको बनाया है और वह मन्दिरमें बैठा है तो उस तक सबको क्यों नहीं जाने दिया जाता है। क्या उन दलालोंका, जो दूसरेको मन्दिरमें जानेसे रोकते हैं, उसीने निर्माण किया है ? ऐसा क्यों है ? जब ईश्वरने ही इस जगतको बनाया है और वह कल्याणमय तथा सर्व-शक्तिमान है तब फिर उसने जगतकी ऐसी विषम रचना क्यों की ? यह एक ऐसा प्रश्न है जिसका उत्तर नैयायिकोंने कर्मको स्वीकार करके दिया है। वे जगतकी इस विषमताका कारण कर्म मानते हैं। उनका कहना है कि ईश्वर जगतका कर्ता है तो सही, पर उसने इसकी रचना प्राणियोंके कर्मानुसार की है। इसमें उसका रत्ती भर भी दोष नहीं है। जीव जैसा कर्म करता है उसीके अनुसार उसे योनि और भोग मिलते हैं। यदि अच्छे कर्म करता है तो अच्छी योनि और अच्छे भोग मिलते हैं और बुरे कर्म करता है तो बुरी योनि और बुरे भोग मिलते हैं। इसीसे कविवर तुलसीदासजीने अपने रामचरितमानसमें कहा है—

करम प्रधान विद्व करि राखा ।

जो जस करहि सो तस फल चाखा ॥

ईश्वरवादको मानकर जो प्रश्न उठ खड़ा होता है, तुलसीदासजीने उस प्रश्नका इस छन्दके उत्तरार्थ द्वारा समर्थन करनेका प्रयत्न किया है।

नैयायिक जन्ममात्रके प्रति कर्मको साधारण कारण मानते हैं। उनके मतमें जीवात्मा ब्यापक है इसलिये जहाँ भी उसके उपभोगके योग्य कार्यकी सृष्टि होती है वहाँ उसके कर्मका संयोग होकर ही पैदा होता है। अमेरिकामें बननेवाली जिन मोटरों तथा अन्य पदार्थोंका भारतीयों द्वारा उपभोग होता है वे उनके उपभोक्ताओंके कर्मानुसार ही निर्मित होते हैं। इसीसे वे अपने उपभोक्ताओंके पास लिखे चले आते हैं। उपभोग योग्य वस्तुओंका इसी हिसाबसे विभागीकरण होता है। जिसके पास विपुल सम्पत्ति है वह उसके कर्मानुसार है

और जो निर्धन है वह भी अपने कर्मानुसार है। कर्म बटवारेमें कभी भी पक्षपात नहीं होने देता। गरीब और अमीरका भेद तथा स्वामी और सेवकका भेद मानवकृत नहीं है। अपने-अपने कर्मानुसार ही ये भेद होते हैं।

जो जन्मसे ब्राह्मण है वह ब्राह्मण ही बना रहता है और जो शूद्र है वह शूद्र ही बना रहता है। उनके कर्म ही ऐसे हैं जिससे जो जाति प्राप्त होती है जीवन भर वही बनी रहती है।

कर्मवादके स्वीकार करनेमें यह नैयायिकोंकी युक्ति है। वैशेषिकोंको युक्ति भी इसमें मिलती जुलती है। वे भी नैयायिकोंके समान चेतन और अचेतन गत सब प्रकारकी विषमताका साधारण कारण कर्म मानते हैं। यद्यपि इन्होंने प्रारम्भमें ईश्वरवादपर जोर नहीं दिया। पर परवर्ती कालमें इन्होंने भी उसका अस्तित्व स्वीकार कर लिया है।

जैन दर्शनका मन्तव्य—किन्तु जैनदर्शनमें बतलाये गये कर्मवादसे इस मतका समर्थन नहीं होता। वहाँ कर्मवादकी प्राणप्रतिष्ठा मुख्यतया आ-यात्मिक आधारोंपर की गई है।

ईश्वरको तो जैनदर्शन मानता ही नहीं। वह निमित्तको स्वीकार करके भी कार्यके आध्यात्मिक विस्तरे-षणपर अधिक जोर देता है। नैयायिक-वैशेषिकोंने कार्य कारण भावकी जो रेखा खींची है वह उसे मान्य नहीं। उसका मत है कि पर्यायक्रमसे उत्पन्न होना, नष्ट होना और ध्रुव रहना यह प्रत्येक वस्तुका स्वभाव है। जितने प्रकारके पदार्थ हैं उन सबमें वह क्रम चालू है। किसी वस्तुमें भी इसका व्यतिक्रम नहीं देखा जाता। बनादि कालसे यह क्रम चालू है और अनन्त कालतक चालू रहेगा। इसके मतमें जिस कालमें वस्तुको जैसी योग्यता होती है उसीके अनुसार कार्य होता है। जो द्रव्य, क्षत्र, काल और भाव जिस कार्यके अनुकूल होता है वह उसका निमित्त कहा जाता है। कार्य अपने उपादानसे होता है किन्तु कार्यनिष्पत्तिके समय अन्य वस्तुकी अनुकूलता ही निमित्तताकी प्रयोजक है। निमित्त उपकारी कहा जा सकता है, कर्ता नहीं। इसलिये ईश्वरको स्वीकार करके कार्यमात्रके प्रति उसको निमित्त मानना उचित नहीं है। इसीमें जैन दर्शनने जगत्को अकृत्रिम और अनादि बतलाया है। उक्त कारणसे वह यावत् कार्योंमें बुद्धिमानकी आवश्यकता स्वीकार नहीं करना। घटादि कार्य में यदि बुद्धिमान् देखा भी जाता है तो हमसे सर्वत्र बुद्धिमानको निमित्त मानना उचित नहीं है ऐसा इसका मत है।

यद्यपि जैन दर्शन कर्मको मानता है तो भी वह यावत् कार्योंके प्रति उसे निमित्त नहीं मानता। वह जीवकी विविध अवस्थाएँ शरीर, इन्द्रिय, श्वासोच्छ्वास वचन और मन इन्हींके प्रति कर्मको निमित्त कारण मानता है। उसके मतसे अन्य कार्य अपने-अपने कारणोंसे होते हैं। कर्म उनका कारण नहीं है। उदाहरणार्थ पुत्रका प्राप्त होना, उसका मर जाना, रोजगारमें नफ़ा नुकसानका होना, दूसरोंके द्वारा अपमान या सम्मानका किया जाना, अकस्मात् मकानका गिर पड़ना, फसलका नष्ट हो जाना, शत्रुका अनुकूल प्रतिकूल होना, अकाल या सुकालका पड़ना, रास्ता चलते चलते अपघातका हो जाना, किसीके ऊपर बिजलीका गिरना, अनुकूल व प्रतिकूल विविध प्रकारके संयोगोंका मिलना आदि ऐसे कार्य हैं जिनका कारण कर्म नहीं है। भ्रमसे इन्हें कर्मा-का कार्य समझा जाता है। पुत्रकी प्राप्ति होने पर मनुष्य भ्रमवश उसे अपने शुभ कर्मका कार्य समझता है और उसके मर जाने पर भ्रमवश उसे अपने अशुभ कर्मका कार्य समझता है। पर क्या पिताके अशुभोदयसे पुत्रकी मृत्यु या पिताके शुभोदयसे पुत्रकी उत्पत्ति सम्भव है? कभी नहीं। सच तो यह है कि ये इष्टसंयोग या

इष्टवियोग आदि जितने भी कार्य हैं वे अच्छे बुरे कर्मोंके कार्य नहीं । निमित्त और बन्त हैं तथा कार्य और बात । निमित्तको कार्य कहना उचित नहीं है ।

गोमन्तसार कर्मकाण्डमें एक नोकर्म प्रकरण आया है । उससे भी उक्त कथनकी ही पुष्टि होती है । वहाँ मूल और उत्तर कर्मोंके नोकर्म बतलाते हुए 'इष्ट अन्न पान आदिको असाता वेदनीयका, विद्वैक या बहुरूपियाको हास्यकर्मका, सुपुत्रको रतिकर्मका, 'इष्टवियोग और अनिष्ट संयोगको अरति कर्मका, पुत्रमरणको शोक कर्मका, सिंह आदिको भय कर्मका और ग्लानिकर पदार्थोंको जुगुप्सा कर्मका नोकर्म द्रव्यकर्म बतलाया है ।

गोमन्तसार कर्मकाण्डका यह कथन तभी बनता है जब धन सम्पत्ति और दरिद्रता आदिको शुभ और अशुभ कर्मोंके उदयमें निमित्त माना जाता है ।

कर्मोंके अवान्तर भेद करके उनके जो नाम गिनाये गये हैं उनको देखनेसे भी ज्ञात होता है कि बाह्य सामग्रियोंकी अनुकूलता और प्रतिकूलतामें कर्म कारण नहीं है । बाह्य सामग्रियोंकी अनुकूलता और प्रतिकूलता या तो प्रयत्नपूर्वक होती है या सहज ही हो जाती है । पहले साता वेदनीयका उदय होता है और तब जाकर इष्ट सामग्रियोंकी प्राप्ति होती है ऐसा नहीं है । किन्तु इष्ट सामग्रियोंका निमित्त पाकर साता वेदनीयका उदय होता है ऐसा है ।

रेलगाड़ीसे सफर करने पर हमें कितने ही प्रकारके मनुष्योंका समागम होता है । कोई हँसता हुआ मिलता है तो कोई रोता हुआ । इनसे हमें सुख भी होता है और दुःख भी । तो क्या ये हमारे शुभाशुभ कर्मोंके कारण रेलगाड़ीमें सफर करने आये हैं ? कभी नहीं । जैसे हम अपने कामसे सफर कर रहे हैं वेते वैसे भी अपने-अपने काममें सफर कर रहे हैं । हमारे और उनके संयोग और वियोगमें न हमारा कर्म कारण है और न उनका ही कर्म कारण है । यह संयोग या वियोग या तो प्रयत्नपूर्वक होता है या काकतानीय न्यायसे सहज होता है । इसमें किसीका कर्म कारण नहीं है । फिर भी यह अच्छे बुरे कर्मोंके उदयमें सहायक होता रहता है ।

नैयायिक दर्शनकी आलोचना—इस व्यवस्थाको ध्यानमें रखकर नैयायिकोंके कर्मवादकी आलोचना करने पर उसमें अनेक दोष दिखाई देने हैं । वास्तवमें देखा जाय तो आजकी सामाजिक व्यवस्था, आर्थिक व्यवस्था और एकतन्त्रके प्रति नैयायिकोंका ईश्वरवाद और कर्मवाद ही उत्तरदायी है । इसीने भारतवर्षको चालू व्यवस्थाका गुलाम बनाना सिखाया । जातीयताका पहाड़ लाद दिया । परिग्रहवादियोंको परिग्रहके अधिकाधिक संग्रह करनेमें मदद दी । गरीबोंको कर्मका दुविपाक बताकर सिर न उठाने दिया । स्वामी सेवक भाव पैदा किया । ईश्वर और कर्मके नाम पर यह हमसे कराया गया । धर्ममें भी इसमें मदद की । विचारा कर्म तो बदनाम हुआ ही, धर्मको भी बदनाम होना पड़ा । यह रोग भारतवर्षमें ही न रहा । भारतवर्षके बाहर भी फैल गया ।

यद्यपि जैन कर्मवादकी शिक्षाओं द्वारा जनताको यह बतलाया गया कि जन्मसे न कोई छूत होता है और न अछूत । यह भेद मनुष्यकृत है । एकके पास अधिक पूँजीका होना और दूसरेके पास एक दमड़ीका न होना, एकका मोटरोंमें घूमना और दूसरेका भीख माँगते हुए डोलना यह भी कर्मका फल नहीं है, क्योंकि यदि अधिक पूँजीको पुण्यका फल और पूँजीके न होनेको पापका फल माना जाता है तो अल्पमंताओं और साधु दोनों ही पापी ठहरेंगे । किन्तु इन शिक्षाओंका जनता और साहित्य पर स्थायी असर नहीं हुआ ।

अजैन लेखकोंने तो नैयायिकोंके कर्मवादका समर्थन किया ही, किन्तु उत्तरकालवर्ती जैन लेखकोंने जो कथा-साहित्य लिखा है उससे भी प्रायः नैयायिक कर्मवादका ही समर्थन होता है । वे जैन कर्मवादके अध्या-

रिक्त रहस्यको एक प्रकारसे भूलते ही गये और उनके ऊपर नैययिक कर्मवादका गहरा रंग चढता गया । अजैन लेखकों द्वारा लिखे गये कथा साहित्यको पढ जाइये और जैन लेखकों द्वारा लिखे गये कथा साहित्यको पढ जाइये पुण्य पापके वर्णन करनेमें दोनोंने कमाल किया है । दोनों ही एक दृष्टिकोणसे विचार करते हैं । अजैन लेखकोंके समान जैन लेखक भी बाह्य आधारोंको लेकर चलते हैं । वे जैन मान्यताके अनुसार कर्मके बर्णिकरण और उनके अबान्तर भेदोंको सर्वथा भूलते गये । जैन दर्शनमें यद्यपि कर्मके पुण्य कर्म और पापकर्म ऐसे भेद मिलते हैं, पर इससे गरीबी पापकर्मका फल है और सम्पत्ति पुण्य कर्मका फल है यह नहीं सिद्ध होता । गरीब होकरके भी मनुष्य सुखी देखा जाता है और सम्पत्तिवाला होकरके भी वह दुखी देखा जाता है । पुण्य और पापकी व्याप्ति सुख और दुखसे की जा सकती है, गरीबी अमीरीसे नहीं । इसीमें जैनदर्शनमें सातात्रेयनीय और असातात्रेयनीयका फल सुख-दुख बतलाया है, अमीरी गरीबी नहीं । जैन साहित्यमें यह दोष बराबर चालू है । इसी दोषके कारण जैन जनताको कर्मकी अप्राकृतिक और अवास्तविक उलझनमें फँसना पडा है । जब वे कथा ग्रन्थोंमें और सुभाषितोंमें यह पढ़ते हैं कि 'पुरुषका' भाग जागने पर घर बैठे ही रत्न मिल जाते हैं और भाग्यके अभावमें समुद्रमें पैठने पर भी उनकी प्राप्ति होती नहीं । 'सर्वत्र' भाग्य ही फलता है, विद्या और पीरुष कुछ काम नहीं आता । तब वे कर्मके सामने अपना मस्तक टेक देते हैं । वे जैन कर्मवादके आध्यात्मिक रहस्यको सदाके लिये भूल जाते हैं ।

•



१. सुभाषितरत्नसन्दोह, पृ० ४७ श्लोक २५७ ।

२. भाग्यं फलति सर्वत्र न च विद्या न च पीरुषम् ।

समाज एवं संस्कृति



१. जैन समाजकी वर्तमान सांस्कृतिक परम्परा
२. जिनागमके परिप्रेक्ष्यमें जिनमंदिर प्रवेश
३. सोनगढ़ और जैन तत्त्वमीमासा
४. धर्म और देवद्रव्य
५. मूलमंत्र शुद्धाम्नायका दूसरा नाम तेरा पन्थ है
६. वर्ण व्यवस्थाका आन्तर रहस्य
७. महिलाओं द्वारा प्रक्षाल करना योग्य नहीं
८. शिक्षा और धर्मका मेल
९. अध्यात्म-समाजवाद
१०. बुन्देलखण्डका सांस्कृतिक वैभव
११. महिला मुक्ति-गमन की पात्र नहीं



जैन समाजकी वर्तमान सांस्कृतिक परम्परा

सांस्कृतिक और सामाजिक कार्योंकी दृष्टिसे विद्वानोंका इतिहास गौरवमय है। इस समय विविध भाषाओंमें उत्तरकालवर्ती जो भी जैनसाहित्य उपलब्ध होता है, उसकी रचनामें इनका बहुत बड़ा हाथ है। अपने पूर्ववर्ती विद्वानोंका स्मरण करने समय सबसे पहले हमारा ध्यान पण्डितप्रवर आशाधरजीकी ओर जाता है। गृहस्थ होते हुए भी उनके पास मृनि तक शिक्षा लेनेके लिए आते थे। उन्होंने धर्मशास्त्र, न्याय और साहित्य आदि अनेक विषयोंपर उच्चकोटिकी मौलिक रचनाएँ की। कविवर मेधावी और अपभ्रंश भाषामें विविध विषयोंके रचयिता कविवर रङ्गू भी गृहस्थ ही थे। आगे चलकर भाषा-साहित्यकी दृष्टिसे कविवर बनारसी-दामजी, भगवतीदासजी, टोडरमल्लजी, दौलतरामजी और जयचन्दजी आदि विद्वानोंने जो कार्य किये हैं, वे स्वर्णाक्षरोंमें अङ्कित करने लायक हैं। वस्तुतः इस समय जैनधर्मका जो भी प्रवाह दिखाई देता है, वह उनकी पुनीत ग्रन्थ-रचनाओं और मामाजिक सेवाओका ही फल है। यदि हम वर्तमान युगका ही विचार करें, तो भी हमें निराश होनेका कोई कारण नहीं दिखाई देता। वर्तमान युगके विद्वानोंकी यह परम्परा पूज्यपाद गुरुवर्य्य पं० गोपालदामजी और पूज्यपाद श्री १०५ गुरुवर्य्य पं० गणेशप्रसादजी वर्णोंसे प्रारम्भ होती है। ये दोनों इस युगके ऐसे प्रकाशमान नक्षत्र हैं जिनके पुनीत प्रकाशसे धर्म और समाजकी चहुँ मूली उन्नति हुई और हो रही है। हमारी सांस्कृतिक और सामाजिक परम्पराके प्रतीक पूज्य गुरु पं० देवकीनन्दनजी सा० तो आज हमारे बीचमें नहीं हैं, पर जानवृद्ध पूज्य गुरु पं० वंशीधरजी सा० आदि जो दूसरे विद्वान् प्रत्येक क्षेत्रमें कार्य कर रहे हैं, उनकी सेवाएँ क्या कम हैं? वस्तुतः इन सब विद्वानोंकी तपस्चर्याका ही यह फल है कि समाज आज प्रत्येक अनुकूल-प्रतिकूल परिस्थितिमें अपनेको खड़ा हुआ पाता है।

संगठनको दृढ़ करनेके मूलभूत आधार

इतना सब होते हुए भी हमें यहाँ एक ऐसे विषयपर गहराईसे विचार करना है जो हमारे सांस्कृतिक और सामाजिक जीवनमें सम्बन्ध रखता है। वह विषय है हमारा संगठन। इसके पहले भी विद्वानोंका एक संगठन था, किन्तु उसके ढीला पडनेपर विद्वत्परिषद्के रूपमें पुनः सब विद्वानोंने मिलकर यह संगठन बनाया है। इस संगठनको स्थापित हुए भी लगभग ११ वर्ष हो गये हैं। इस बीच इसके द्वारा दो बार शिक्षणसिखि मंचालित किये गये हैं—एक मथुरामें और दूसरा सागरमें। इनसे कुछ विद्वानोंका अपनी योग्यता बढ़ानेमें सहायता तो मिली ही। साथ ही एक दूसरेके सम्पर्कमें आनेसे हमें एक-दूसरेको समझने और अपनी गुणोन्नति करनेमें भी सहायता मिली है। शिक्षणसिखिरेके अतिरिक्त विद्वत्परिषद्ने कुछ और भी उपयोगी कार्य किये हैं जो इसके शुभारम्भको सूचित करनेके लिए पर्याप्त है। तथापि हमें इतने मात्रसे संतुष्ट नहीं होना चाहिए। किन्तु हमें उन बातोंपर भी विचार करना चाहिए जो संगठनको दृढ़ करनेके लिए आवश्यक होती हैं।

संगठनको दृढ़ करनेके मुख्य आधार ये हैं—एक दूसरेके हितके लिए कार्य करना, परिचित या अपरिचित अपने किसी साथीपर किसी प्रकारकी आपत्ति आनेपर यथासम्भव योग्य सहायता द्वारा उसके परिहारके लिए प्रयत्नशील होना, योग्यता और निष्ठाके आधारपर सामाजिक कार्यकर्ताके रूपमें प्रत्येक विद्वान्को आगे

१. श्री भारतवर्षीय दि० जैन विद्वत्परिषद्के तत्त्वावधानमें द्रोणगिरि (म० प्र०) में सन् १९५५ में हुए मन्त्रम अधिवेशनमें पं० फूलचन्द्रजी मिश्रान्तशास्त्री, वाराणसीके अध्यक्षीय भाषणका सार प्रस्तुत है।

बढ़ानेमें सहायता करना और जिन कार्योंके करनेसे एक विद्वान्को दूसरे विद्वान्के विषयमें शंका उत्पन्न होना सम्भव है उन कार्योंसे अपनेको दूर रखना आदि ।

ये संगठनके कुछ आधारभूत सिद्धान्त हैं जो व्यक्तिके जीवनमें तो उपयोगी हैं ही, सार्वजनिक क्षेत्रमें भी उपयोगी हैं। इनको जीवनमें स्वीकार कर लेने पर भी अधिकतर मनोवियों द्वारा कार्यक्षेत्रमें कुछ ऐसी मूर्खें होती हैं जो परस्परके मनोमालिन्यका कारण बन जाती हैं। मेरी ममत्तसे यहाँ उनकी स्पष्ट चर्चा कर लेना अनुचित न होगा ।

१. प्रायः कुछ व्यक्तियोंमें यह मनोवृत्ति देखी जाती है कि जिस संस्थासे उनका निकट सम्बन्ध होता है, मात्र उसीके लिए वे प्रयत्न करते हैं। वे उस संस्थाकी उन्नतिमें लगे रहे, यहाँ तक तो ठीक है, क्योंकि उसकी उन्नति और सञ्चालनका भार उनपर अवलम्बित है। परन्तु इसके साथ वे दूसरा कार्य यह करने लगते हैं कि यदि उनकी उपस्थितिमें अन्य संस्थाके लिए कोई प्रयत्न होता है, तो वे प्रत्यक्ष या परोक्षमें किसी-न किसी प्रकारसे उसको धक्का पहुँचानेमें जरा भी संकोच नहीं करते। मेरी समझमें इस प्रकारकी मनोवृत्ति सांस्कृतिक क्षेत्रमें हितावह नहीं मानी जा सकती। वस्तुतः जितनी भी सार्वजनिक संस्थाएँ कार्य कर रही हैं वे सब एक ही सांस्कृतिक उद्देश्यकी पूर्तिके लिए स्थापित की गई हैं, इसलिए वे एक हैं। यदि हम किसी अन्य संस्था या उसके कार्यकर्ताकी निन्दा करने हैं, तो वह केवल उस संस्थाकी निन्दा न होकर हमारे सांस्कृतिक उद्देश्यकी ही निन्दा होती है। ऐसा कौन विद्वान् होगा जो पूज्य श्री १०८ मुनि समन्तभद्रजी महाराज और पूज्य श्री १०५ क्षुल्लक गणेशप्रसादजी वर्णाको नहीं जानता होगा। इन दोनों महानुभावोंमें जो हमें सबसे बड़ी विशेषता दिखाई देती है वह यह कि इन दोनोंने अपने जीवनमें कभी भी एक संस्थासे दूसरी संस्थामें भेद नहीं होने दिया। यदि जैनत्वके प्राणस्वरूप एक मन्दिरसे दूसरे मन्दिरमें भेद नहीं किया जा सकता, तो फिर संस्कृति का संरक्षण और संवर्द्धन करनेवाली एक संस्थासे दूसरी संस्थामें भेद कैसे हो सकता है? यदि समाजके कुछ व्यक्ति इस प्रकारका भेद करते हैं तो करें, पर जिन विद्वानोंपर संस्कृति और समाजके संचालनका उत्तरदायित्व है वे ऐसे हल्के विचारसे अपनेको बचाकर चले, यही संस्कृति और समाजके हितमें उचित प्रतीत होता है।

२. प्रायः विद्वानोंमें कई विषयोंमें मतभेद दिखाई देता है। किसी मतभेदका सम्बन्ध केवल आगमसे होता है और किसीका सम्बन्ध आगम और समाज दोनोंसे। जिसका सम्बन्ध मात्र आगमसे होता है, उसे तो हम सह्य लेते हैं। अथवा वह विशेष बुराईका कारण नहीं बनता। वस्तुतः मतभेद वहाँ पर उग्र रूप धारण करता है जिसकी प्रतिक्रिया स्पष्टतः समाजमें दिखाई देती है। ऐसे समयमें अधिकतर विद्वान् अपने संतुलनको खो बैठते हैं और अपने साधियोंपर आग बरसाना प्रारम्भ कर देते हैं। हम यह तो मानते हैं कि जो विचार नया प्रतीत होता है, उसकी आलोचना होनी चाहिए। इतना ही नहीं, वह विचार सहसा कार्यन्वित न हो सके, इसके लिए प्रयत्न भी होना चाहिए। हमें इस विषयमें पूज्य पं० देवकीनन्दनजी शा० का स्मरण होता है। उनके जीवनमें हमें बड़ी बिलक्षणता देखनेमें आ। वे विचारक थे और सामाजिक कार्यकर्ता भी। जहाँ तक विचारका सम्बन्ध था, वे नाक-मुँह सिकोड़ना और इस आधारसे समाजको भड़काना जानते ही नहीं थे। विचारकके लिए उनके हृदयमें जो उच्च स्थान था, उसमें कहीं अधिक वे सामाजिक कर्तव्यका अनुवर्तन करते थे। तत्काल समाजका बाँचा क्या हो? इस विषयके ऊहापोहमें न पड़ कर हम इतना तो स्वीकार करते हैं कि द्रव्य, क्षेत्र और कालके अनुसार उसमें जो भी परिवर्तन हो वह सोच-समझकर होना चाहिए। इसलिए हमारी समझमें समाजके लिये दोनों प्रकारके मनुष्योंकी आवश्यकता है। एक वे जो मार्गदर्शन कराकर समाजको

आगे बढ़ानेमें सहायक होते हैं और दूसरे वे जो समाजको उच्छ्वसल होनेसे बचाकर उसकी सीमाओंकी रक्षा करते हैं ।

३. लौकिक ख्याति एक बला है । इसके प्रलोभनमें पड़ कर कभी-कभी एक विद्वान् अपने दूसरे साथी को पीछे धकेलता हुआ देखा जाता है । यह हम अच्छी तरहसे जानते हैं कि ऐसी वृत्तिसे स्थायी लाभ नहीं होता, प्रत्युत कालान्तरमें यह विस्फोटका बहुत बड़ा कारण बन जाता है । यह तो हम मानते हैं कि जो व्यक्ति कर्तव्यशील है, व्याख्याता है और नेतृत्व करनेकी क्षमता रखता है, उसे आगे बढ़नेसे कोई भी शक्ति नहीं रोक सकती । पर व्यक्तित्वकी एक मर्यादा होती है । यदि कोई व्यक्ति उस मर्यादाका उल्लंघन करता है, तो ये समस्त गुण दोषमें परिणत हो जाते हैं । वर्तमान कालमें प्रायः सब विद्वानोंमें पूज्य १०५ गुणव्यं प० गणेशप्रसादजी वर्णाका नेतृत्व स्वीकार किया है । इसलिए हमें आँसू खोलकर देखना चाहिए कि उनमें वह कौन-सा गुणविशेष है जिसके कारण हम उन्हें अपना केन्द्र बनाते हैं । जहाँ तक हमने उनके दैनिक व्यवहारको देखा है वे किसी भी सामाजिक कार्यकर्ता या विद्वान्के उनके समक्ष पहुँचने पर उसे हर प्रकारसे समाजके सम्पर्कमें लानेका प्रयत्न करते हैं । इतना ही नहीं, उसमें यदि कोई अच्छाई उन्हें दिखाई देती है, तो वे उसे जनताके समक्ष रखनेमें भी नहीं हिचकिचाते । वह किम मतको माननेवाला है, इस बातको वे अपने जीवनमें स्थान नहीं देते हैं ।

४. हममें कुछ ऐसे भी मनोषी है जो विवेकको छोड़कर मात्र समाजके अनुवर्तनमें अपना लाभ देखते हैं । नेतृत्व किसके हाथमें रहे, इसके लिए सदासे प्रयत्न होता आया है । आज भी यह समस्या सबके सामने है । इस समय साधन और श्रमके मध्य नेतृत्वकी जो होड़ चल रही है, उसका अन्तिम परिणाम क्या होगा, हम नहीं कह सकते । पर जहाँ तक हमारे सांस्कृतिक दृष्टिकोणका प्रश्न है, सब मामलोंमें त्याग और विवेकसे काम लिए जानेकी आवश्यकता है । इसलिए हमें साधन और श्रमका उचित आदर करते हुए विवेकको ही प्राधान्य देना है और यह तभी हो सकता है जब ऐसे विद्वान् अपना दृष्टिकोण बदलें । विद्वान् समाजके मुख और हाथ-पाँव सब कुछ है । इन बदली हुई परिस्थितिमें तो उन्हें इस मामलेमें और भी गम्भीरतापूर्वक विचार करना है । ऐसा न हो कि हममेंमें कतिपय विद्वानोंके समाजका अस्थानुकरण करनेके कारण विवेकका बल उत्तरोत्तर घटता जाय और त्याग तथा विवेकमय इस परम्पराके अन्त होनेका दुःख हमें देखना पड़े ।

५. हममें एक दोष गुटबन्दीका भी दिखाई देता है । समाज और संस्कृतिके हितमें किसी कार्यक्रमको पूरा करनेके लिए संगठनकी आवश्यकताको हम अनुभव करते हैं । किन्तु जब कार्यक्रमके विषयमें किसी प्रकार का मतभेद न होने पर भी हम गुटबन्दी करते हैं और अपन गुटके व्यक्तिको छोड़ कर अन्यका अनादर करने पर उतारू हो जाते हैं, तब उसे शुद्ध स्वार्थपूर्तिके सिवाय और क्या कहा जा सकता है । इस दोषके कारण हमारी सांस्कृतिक और सामाजिक प्रवृत्तिको ओ हानि पहुँच रही है, वह किसीसे छिपी हुई नहीं है । इस कारण विद्वानोंका बल घटता है, यह बात स्पष्ट है ।

ये चन्द ऐसे दोष हैं जो हमारे संगठनको पूरा नहीं होने देते हैं । प्रत्येक विद्वान्का ध्यान इस ओर जाय और वह इन दोषोंको दूर करनेमें सक्रिय सहयोग करके विद्वत्परिषद्के संगठनको दृढ़ करनेमें सहायक बने, इस पुनील अभिप्रायको ध्यानमें रखकर ही हमने यहाँ इनकी विस्तृत चर्चाकी है । क्योंकि हम यह बहुत ही अच्छी तरह जानते हैं कि वर्तमान कालमें विश्वकी बात छोड़िए, भारतवर्षमें जो सामाजिक और सांस्कृतिक क्रान्तिके होनेके लक्षण दिखाई दे रहे हैं, उनमें हमें समुचित स्थान ग्रहण करनेके लिए प्रयत्नशील होना है ।

यह कितनी बड़ी विडम्बनाकी बात है कि भारतवर्षको भ्रष्टराज्य दिलानेमें हमारा सांस्कृतिक कार्यक्रम सफल रहा और विश्वके आर्थिक, सामाजिक व राजनैतिक प्रबन्धको मुलझानेमें भारतवर्ष उसी सह-अस्तित्वमूलक आर्थिक व अनेकान्तात्मक दृष्टिकोणसे काम ले रहा है, फिर भी उसका श्रेय हमें यत्किंचित् भी नहीं मिल रहा है। यद्यपि हम श्रेयके भूखे नहीं हैं, पर पूरे तथ्य जनताके समक्ष न आ सकनेके कारण कदाचित् सारी परिस्थिति के उलटनेका भय है। हमारे यहाँ अकम्पन आदि ७-७ मुनियोंकी क्या आती है। बलि राजा द्वारा उनकी धार्मिक स्वतन्त्रताके छीननेका प्रयत्न करने पर उन्होंने अहिंसक सत्याग्रह द्वारा ही तो उसका प्रतीकार किया था। क्या हमें इस घटना या इसी प्रकारकी अन्य घटनाओंके आधार पर सत्यको उद्घाटित करनेका प्रयत्न नहीं करना चाहिए, जो आज भारतवर्षको राष्ट्रीय धानी मानी जाने लगी है। हमारा विश्वास है कि हमारे सब साथी व समाज इन तथ्योंको ध्यानमें रखकर अपने दृष्टिकोणमें न केवल विशालता लावेंगे, अपितु वे और अधिक संगठित होकर उसका समुचित उपयोग करनेकी दिशामें योग्य कदम उठानेका भी प्रयत्न करेंगे।

समाजके प्रति

अपने भाषणको समाप्त करनेके पहले यदि हम समाजमें दो शब्द कहे, तो अनुचित न होगा। बात यह है कि विद्वान् समाजके एक अङ्ग है। वे जो भी कार्य अपने हाथमें लेते हैं, उसे पूरा करनेके लिए उन्हें समाजका बाह्य सहयोग अपेक्षित है। अतः समाजका भी कर्त्तव्य है कि वह वर्तमान गतिविधियों देखते हुए अपने दृष्टिकोणमें मौलिक परिवर्तन करे। प्रथम तो उसे दिक्काऊ कार्योंकी अपेक्षा स्वाधीन कार्योंके सञ्चालनकी ओर विशेष ध्यान देना चाहिए। दूसरे, उसे विद्वानोंके प्रति अपने स्वयंसेवकतापूर्ण व्यवहार करना चाहिये, क्योंकि ये समाजके सक्रिय कार्यकर्त्ता हैं, धेननभोगी नहीं। यह तो अपनी सांस्कृतिक परम्पराके अनुरूप विद्वानों का पुरोहित-वर्तिको न स्वीकार करनेका फल है, जिससे उन्हें इस स्थितिको स्वीकार कर निर्वाह करना पड़ रहा है। वस्तुतः यह उनके बड़प्पनका सूचक है; हीनवृत्तिका सूचक नहीं। यदि समाज कार्यकर्त्ताके रूपमें उनके प्रति सम्मूचित आदर व्यक्त करनी है, तो इससे समाजका ही हित है। यह इतिहाससिद्ध बात है कि जो समाज अपने कार्यकर्त्ताका आदर करना भूल जाता है, उसको भगवान् ही रखा करते हैं। तीसरे, वह ऐसे लोगोंके (चाहे वे त्यागी हों या अन्य कोई भी) बहकावेमें न आवे जो मतभेदकी या दूसरे प्रकारकी बातें आगे रखकर मर्यादोंको प्रगतिमें बाधक बनने लगे। वर्तमान कालमें समाजको यह अनुभव करना है कि हमारी परम्पराकी यह गाड़ी विद्वानोंको सारथी बनाये बिना आगे नहीं बढ़ाई जा सकती। यदि यह भाव उसके चित्तमें अङ्कित हो जाता है, तो सब समस्या सुलभ जाती है और विद्वान् व समाज दोनों मिलकर इस महान् परम्पराको आगे ले चलनेमें समर्थ होते हैं जो कि दोनोंका ध्येय है।

जिनागमके परिप्रेक्ष्यमें जिनमन्दिर-प्रवेश

शूद्र जिनमन्दिरमें जाएँ इसका कहीं निषेध नहीं

आगम और युक्तिसे यह सिद्ध है कि अन्य वर्णवाले मनुष्योंके समान शूद्रवर्णके मनुष्य भी जिनमन्दिरमें आकर दर्शन और पूजन करनेके अधिकारी हैं। जिस धर्ममें मन्दिरमें जाकर दर्शन और पूजन करनेकी योग्यता तिर्यञ्चोंमें मानी गई हो, उसके अनुसार शूद्रोंमें इस प्रकारकी योग्यता न मानी जाये, यह नहीं हो सकता। कुछ समय पूर्वतक दस्साओंको मन्दिरमें जानेका निषेध था। किन्तु सत्य बात जनताकी समझमें आ जानेसे यह निषेधाज्ञा उठा ली गई है। जब निषेधाज्ञा थी, तब दस्साभाई मन्दिरमें जाकर पूजा करनेका पात्रता नहीं रखते थे, यह बात नहीं है। यह वास्तवमें धार्मिक विधि न होकर एक सामाजिक बन्धन था जो दूसरोंकी देखादेखी जैनाचारमें भी सम्मिलित कर लिया गया था। किन्तु यह ज्ञात होनेपर कि इससे न केवल दूसरोंके नैसर्गिक अधिकारका अपहरण होता है, अपितु धर्मका भी घात होता है, यह बन्धन उठा लिया गया है। इसी प्रकार शूद्र मन्दिरमें नहीं जा सकें यह भी सामाजिक बन्धन है, योग्यतामूलक धार्मिक विधि नहीं। इसका तात्पर्य यह है कि आगमके अनुसार तो सबके लिए समवसरणके प्रतीकरूप जिनमन्दिरका द्वार खुला हुआ है। वह न कभी बन्द होता है और न कभी बन्द किया जा सकता है, क्योंकि जिनमन्दिरमें जाकर और जिनदेवके दर्शन कर अन्य मनुष्यों और तिर्यञ्चोंके समान वे भी जिनदेवके दर्शन द्वारा आत्मानुभूति कर सकते हैं। यही कारण है कि आगममें कहीं भी शूद्रोंके मन्दिर प्रवेशके निषेधरूप बन्धन नहीं मिलता।

वैदिक परम्परामें शूद्रोंको धर्माधिकारसे बञ्चित क्यों किया गया है, इसका एक कारण है। बात यह है कि आर्योंके भारतवर्षमें आनेपर यहाँके मनुष्योंको जीत कर जिनको उन्होंने दास बनाया था उनको ही उन्होंने शूद्र शब्द द्वारा सम्बोधित किया था। वे आर्योंकी बराबरीमें सामाजिक अधिकार प्राप्त न कर सकें, इसलिए उन्हें धर्माधिकार (सामाजिक धर्माधिकार) से बञ्चित किया गया था।^१ किन्तु जैनधर्म न तो सामाजिक धर्म है और न ही इसका दृष्टिकोण किसीको दासभावसे स्वीकार करनेका ही है। यद्यपि तत्त्वार्थसूत्रमें परिग्रहपरिमाणव्रतका निर्देश करनेके प्रसङ्गसे दास और दासी ये शब्द आये हैं और इस व्रतमें उनका परिमाण करनेकी भी बात कही गई है। किन्तु उसका तात्पर्य किसीको दास-दासी बनानेका नहीं है। जो मनुष्य पहले दास-दासी रखे हुए थे, वे जैन उपासककी दीक्षा लेते समय परिग्रहके समान उनका भी परिमाण कर ले और शेषको दास-दासीके कार्यसे मुक्त कर नागरिकताके पूरे अधिकार दे दें। साथ ही वे ही गृहस्थ जब समस्त परिग्रहका त्याग करें या परिग्रहत्याग-प्रतिमा पर आरोहण करने लगे, तब चाहे दासी-दास हो या अन्य कोई सबको समान भावसे नागरिक समझें और धर्ममें उच्चसे उच्च नागरिकका जो अधिकार है, वही अधिकार सबका माने यह भी उसका तात्पर्य है। प्राचीन कालमें जो नागरिक सामाजिक अपराध करते थे उनमेंसे अधिकतर दण्डके भयसे घर छोड़कर धर्मकी शरणमें चले जाते थे, यह प्रथा प्रचलित थी। ऐसे व्यक्तियोंको या तो बौद्धधर्ममें शरण मिलती थी या जैनधर्ममें। बुद्धदेवके सामने इस प्रकारका प्रश्न उपस्थित होने पर उत्तरकालमें उन्होंने तो यह व्यवस्था दी कि यदि कोई सैनिक सेनामेंसे भाग आवे या कोई सामाजिक अपराध

१. देखो मनुस्मृति अ० ४ श्लोक ८० आदि।

करनेके बाद धर्मकी शरणमें आया हो तो उसे बुद्धधर्ममें दीक्षित न किया जाय, परन्तु जैनधर्ममें व्यक्तिके इस नागरिक अधिकारपर भूलकर भी प्रतिबन्ध नहीं लगाया है। इसका कारण यह नहीं है कि वह दोषको प्रश्रय देना चाहता है। यदि कोई इस परसे ऐसा निष्कर्ष निकाले भी तो यह उसकी सबसे बड़ी भूल होगी। वृक्षको काटनेवाला व्यक्ति यदि आतपसे अपनी रक्षा करनेके लिए उसी वृक्षकी छायाकी शरण लेता है, तो यह वृक्षका दोष नहीं माना जा सकता। ठीक यही स्थिति धर्मकी है। काम, क्रोध, मद, मात्सर्य और मिथ्यात्वके कारण पराधीन हुए जितने भी संसारी प्राणी हैं, वे सब धर्मकी जड़ काटनेमें लगे हुए हैं। जो तथाकथित शूद्र हैं वे तो इस दोषसे बरी माने ही नहीं जाते, लौकिक दृष्टिसे जो उच्चवर्णी मनुष्य हैं वे भी इस दोषसे बरी नहीं हैं। तीर्थङ्करोंने व्यक्तिके जीवनमें बास करनेवाले इस अन्तरङ्ग मलको देखा था। फलस्वरूप उन्होंने उसीको दूर करनेका उपाय बतलाया था। शरीर और वस्त्रादिमें लगे हुए बाह्यमलका धोषन तो पानी, घुप, हवा और साबुन आदिसे भी हो जाता है। परन्तु आत्मामें लगे हुए उस अन्तरङ्ग मलको धोनेका यदि कोई उपाय है तो वह एकमात्र धर्म ही है। ऐसे अवस्थामें कोई तीर्थङ्कर यह कहे कि हम इस व्यक्तिके अन्तरङ्ग मलको धोनेके लिए इस व्यक्तिको तो अपनी शरणमें आने देगे और इस व्यक्तिको नहीं आने देगे, यह नहीं हो सकता। स्पष्ट है कि जिस प्रकार ब्राह्मण आदि उच्च वर्णवाले मनुष्योंको जिनमन्दिरमें जाकर पञ्चपरमेस्ठीकी आराधना करनेका अधिकार है, उसी प्रकार शूद्रवर्णके मनुष्योंको भी किसी भी धर्मागतमें जाकर सामायिक, प्रमुख भगवद्भक्ति, स्तवन, पूजन और स्वाध्याय आदि करनेका अधिकार है। यही कारण है कि बहुत प्रयत्न करनेके बाद भी हमें किसी भी शास्त्रमें 'शूद्र जिनमन्दिरमें जानेके अधिकारी नहीं हैं' इसका समर्थन करनेवाला वचन उपलब्ध नहीं हो सका।

हरिवंशपुराणका उल्लेख

यह जैनधर्मका हार्द है। अब हम हरिवंशपुराणका एक ऐसा उल्लेख उपस्थित करते हैं जिसमें इसकी पुष्टि होनेमें पूरी सहायता मिलती है। बलभद्र विविध देशोंमें परिभ्रमण करते हुए विद्याधर लोकमें जाते हैं और वहाँ पर बलि विद्याधरके वशमें उत्पन्न हुए विद्युद्देवकी पुत्री मदनवेगाके साथ विवाह कर सुखपूर्वक जीवन-यापन करने लगते हैं। इसी बीच सब विद्याधरोंका विचार सिद्धकूट जिनालयकी बन्दनाका होता है। यह देखकर बलदेव भी मदनवेगाको लेकर सबके साथ उसकी बन्दनाके लिए जाते हैं। जब सब विद्याधर जिनपूजा और प्रतिमा-गृहकी बन्दना कर अपने-अपने स्थान पर बैठ जाते हैं, तब बलदेवके अनुरोध करने पर मदनवेगा सब विद्याधर निकायोंका परिचय कराती है। वह कहती है— 'जहाँ हम और आप बैठे हैं इस स्तम्भके आश्रयसे बैठे हुए तथा हाथमें कमल लिए हुए और कमलोकी माला पहिने हुए ये गौरक नामके विद्याधर हैं। लाल मालाको धारण किये हुए और लाल वस्त्र पहिने हुए ये गान्धार विद्याधर गान्धार नामक स्तम्भके आश्रयमें बैठे हैं। नाना प्रकारके रंगवाले सोनेके रंगके और पीत रंगके देशमी वस्त्र पहिने हुए ये मानवपुत्रक निकायके विद्याधर मानव नामक स्तम्भके आश्रयसे बैठे हैं। कुछ आरक्त रंगके वस्त्र पहिने हुए और मणियोंके आभूषणोंसे सुसज्जित ये मनुष्यक निकायके विद्याधर मान नामक स्तम्भके आश्रयमें बैठे हैं। नाना प्रकारकी औषधियोंको हाथमें लिए हुए तथा नाना प्रकारके आभरण और मालाओंको पहिने हुए ये मूलवीर्य निकायके विद्याधर औषधि नामक स्तम्भके आश्रयसे बैठे हैं। सब ऋतुओंके फूलोंसे सुवासित स्वर्णमय आभरण और मालाओंको पहिने हुए ये अन्तर्भूमिचर निकायके विद्याधर भूमिमण्डक नामक स्तम्भके आश्रयमें बैठे हैं। नाना प्रकारके कुण्डलों और नागाङ्गुलों तथा आभूषणोंसे सुशोभित ये शंकुक निकायके विद्याधर शंकु नामक स्तम्भके आश्रयसे बैठे हैं। मुकुटोंको स्पर्श करनेवाले मणि-कुण्डलोंसे सुशोभित ये कौशिक निकायके विद्याधर कौशिक नामक स्तम्भके

आश्रयसे बैठे हैं। ये सब आर्य विद्याधर हैं। इनका मैंने संक्षेपमें कथन किया। हे स्वामिन् ! अब मैं मातङ्ग (चाण्डाल) निकायके विद्याधरोंका कथन करती हूँ। सुनो ! नीले मेघोंके समान नील वर्ण तथा नीले वस्त्र और माला पहिने हुए ये मातङ्ग निकायके विद्याधर मातङ्ग नामक स्तम्भके आश्रयसे बैठे हैं। श्मशानमें प्राप्त हुई हुई और चमड़ेके आभूषण पहिने हुए तथा शरीरमें भस्म पोते हुए ये श्मशाननिलय निकायके विद्याधर श्मशान नामक स्तम्भके आश्रयसे बैठे हैं। नील वैडूर्य रंगके वस्त्र पहिने हुए ये पाण्डुरनिकायके विद्याधर पाण्डुरनामक स्तम्भके आश्रयसे बैठे हैं। कालहिरणके चर्मके वस्त्र और माला पहिने हुए ये काल-स्वपाकी निकायके विद्याधर कालनामक स्तम्भके आश्रयसे बैठे हैं। पिङ्गल केशवाले और तप्त सोनेके रंगके आभूषण पहिने हुए ये स्वपाकी निकायके विद्याधर स्वपाकीनामक स्तम्भके आश्रयसे बैठे हैं। पर्णपत्रोंसे आच्छादित मुकुटमें लगी हुई नानाप्रकारकी मालाओंको धारण करनेवाले ये पार्वतय निकायके विद्याधर पार्वत नामक स्तम्भके आश्रयसे बैठे हैं। बाँसेके पत्तोंके आभूषण और सब ऋतुओंमें उत्पन्न होनेवाले फूलोंकी मालाएँ पहिने हुए ये वंशालय निकायके विद्याधर वंशानामक स्तम्भके आश्रयसे बैठे हैं। महाभुजगोसे शोभायमान उत्तम आभूषणोंको पहिने हुए ये ऋक्षमूक निकायके विद्याधर ऋक्षमूलकनामक स्तम्भके आश्रयसे बैठे हैं।'

यह हरिवंशपुराणका उल्लेख है। इसमें ऐसे विद्याधर निकायोंकी भी चर्चा की गई है जो आर्य होनेके साथ-साथ सम्यग् मनव्योचित उचित वेशभूषाको धारण किये हुए थे और ऐसे विद्याधर निकायोंकी भी चर्चा की गई है जो अनार्य होनेके साथ-साथ चाण्डाल कर्मसे भी अपनी आजीविका करते थे तथा हड्डियों और चमड़ों तकके वस्त्राभूषण पहिने हुए थे। यह तो स्पष्ट है कि विद्याधर-लोकमें सदा कर्मभूमि रहती है, इसलिए वहाँके निवासी अंसि आदि पदकर्मसे अपनी आजीविका तो करते ही हैं। साथ ही उनमें कुछ ऐसे विद्याधर भी होते हैं जो श्मशान आदिमें शवदाह आदि करके, मरे हुए पशुओंकी खाल उतारकर और हड्डियोंका व्यापार करके तथा इसी प्रकारके और भी निकृष्ट कार्य करके अपनी आजीविका करते हैं। इतना मव होने हुए भी वे दूसरे विद्याधरोंके साथ जिनमन्दिरमें जाते हैं, सब मिलकर पूजा करते हैं और अपने-अपने मुखियोंके साथ बैठकर परस्परमें धर्मचर्चा करते हैं। यह सब क्या है ? क्या इससे यह सूचित नहीं होता कि किसी भी प्रकारकी आजीविका करनेवाला तथा निकृष्टसे निकृष्ट वस्त्राभूषण पहिनेवाला व्यक्ति भी मोक्षमार्गके अनुरूप धार्मिक प्राथमिक कृत्य करनेमें आजाद है। उसकी जाति और वेशभूषा उसमें बाधक नहीं होती। जिन आचार्योंने सम्यग्दर्शनको धर्मका मूल कहा है और यह कहा है कि जो ब्रह्म और स्यावर बधमें विरत न होकर भी जिनोक्त आज्ञाका श्रद्धान करता है, वह सम्यग्दृष्टि है। उनके उस कथनका एकमात्र यही अभिप्राय है कि केवल किसी व्यक्तिकी आजीविका, वेश-भूषा और जातिके आधारपर उसे धर्मका आचरण करनेसे नहीं रोका जा सकता। यह दूसरी बात है कि वह आगे-आगे जिस प्रकार ब्रत, नियम और यमको स्वीकार करता जाता है, उसी प्रकार उत्तरोत्तर उसका हिसाकर्म छूटकर विशुद्ध आजीविका होती जाती है, तथा अन्तमें वह स्वयं पाणिपात्रमोजी बनकर पूरी तरहसे आत्मकल्याण करने लगता है और अन्य प्राणियोंको आत्मकल्याण करनेका मार्ग प्रशस्त करता है। वे पुरुष जिन्होंने जीवन भर हिसादि कर्म करके अपनी आजीविका नहीं की है, सबके लिए आदर्श और बन्धनीय तो हैं ही। किन्तु जो पुरुष प्रारम्भमें हिसादि कर्म करके अपनी आजीविका करते हैं और अन्तमें उससे विरक्त हो मोक्षमार्गके पथिक बनते हैं, वे भी सबके लिए आदर्श और बन्धनीय हैं।

अन्य प्रमाण

इस प्रकार 'हरिवंशपुराण'के आधारसे यह ज्ञात हो जानेपर भी कि चाण्डालसे लेकर ब्राह्मण तक

प्रत्येक मनुष्य जिन मन्दि-रमें प्रवेश कर जिनपूजा आदि धार्मिक कृत्य करनेके अधिकारी है, यह जान लेना आवश्यक है कि क्या मात्र 'हरिवंशपुराण'के उक्त उल्लेखसे इसकी पुष्टि होती है या कुछ अन्य प्रमाण भी उपलब्ध होते हैं जो इसकी पुष्टिमें सहायक माने जा सकते हैं। यह तो स्पष्ट है कि 'महापुराणकी' रचनाके पूर्व किसीके सामने इस प्रकारका प्रश्न हा उपस्थित नहीं हुआ था, इसलिए महापुराणके पूर्ववर्ती किसी आचार्यने इस दृष्टिसे विचार भी नहीं किया है। शूद्र सम्यग्दर्शनपूर्वक श्रावक-धर्मको तो स्वीकार करे, किन्तु वह जिनमन्दिरमें प्रवेश कर जिनेन्द्रदेवकी पूजन-स्तुति न कर सके, यह बात बुद्धिप्राप्त तो नहीं है। फिर भी, जब महापुराणके कर्ता आचार्य जिनसेनने जैनधर्मको वर्णाश्रमधर्मके साथैमे ढालकर यह विधान किया कि इत्यादि षट्कर्म करनेका अधिकार एकमात्र तीन वर्णके मनुष्यको है, शूद्रको नहीं; तब उत्तरकालीन कतिपय लेखकोंको इस विषयपर विशेष ध्यान देकर कुछ-न-कुछ अपना मत बनाना ही पडा है। उत्तरकालीन साहित्य-कारोंमें इस विषयको लेकर जो दो मत दिखलाई देने हैं, उसका कारण यही है। सन्तोषकी बात इतनी ही है कि उनमेंसे अधिकतर साहित्यकारोंने देवपूजा आदि धार्मिक कार्योंको तीन वर्णके कर्तव्योंमें परिगणित न करके श्रावक धर्मके कार्योंमें ही परिगणित किया है और इस तरह उन्होंने आचार्य जिनसेनके कथनके प्रति अपनी असहमति ही व्यक्त की है। सोमदेवसूरी नीतिवाक्यामृतमें कहते हैं—

आचारानवद्यत्वं शुचिरुपस्करः शारीरी च विशुद्धिः करोति शूद्रमपि देवद्विजतपस्विपरिकर्मसु योग्यम् ।

तात्पर्य यह है कि जिस शूद्रका आचार निर्दोष है तथा घर, पात्र और शरीर शुद्ध है, वह देव, द्विज और तपस्वियोंकी भक्ति पूजा आदि कर सकता है।

नीतिवाक्यामृतके टीकाकार एक अजैन विद्वान् है। उन्होंने भी उक्त वचनकी टीका करते हुए एक श्लोक उद्धृत किया है। श्लोक इस प्रकार है—

गृहपात्राणि शुद्धानि व्यवहारः मुनिर्मलः ।
कायशुद्धिः करोत्येव याग्यं देवादिपूजने ॥

श्लोकका अर्थ वही है जो नीतिवाक्यामृतके वचनका कर आये है। इस प्रकार सोमदेवसूरीके सामने यह विचार उपस्थित होनेपर कि शूद्र जिनमन्दिरमें जाकर देवपूजा आदि कार्य कर सकता है या नहीं? उन्होंने अपना निश्चित मत बनाकर यह सम्मति दी थी कि यदि उसका व्यवहार सरल है और उसका घर, वस्त्र तथा शरीर आदि शुद्ध है, तो वह मन्दिरमें जाकर देवपूजा आदि कार्य कर सकता है।

यहाँपर इतना स्पष्ट जान लेना चाहिए कि सोमदेवसूरीने इस प्रश्नको धार्मिक दृष्टिकोणसे स्पर्श न करके ही यह समाधान किया है, क्योंकि धार्मिक दृष्टिसे देवपूजा आदि कार्य कोन करे, यह प्रश्न ही उपस्थित नहीं होता। कारण कि कोई मनुष्य ऊपरसे चाहे पवित्र हो और चाहे अपवित्र हो, वह पञ्चपरमेष्ठीकी भक्ति, विनय और पूजा करनेका अधिकारी है। यदि किसीने पञ्चपरमेष्ठीकी भक्ति, विनय और पूजा की है, तो वह भीतर और बाहर सब तरफसे शुद्ध है और नहीं की है, तो वह न तो भीतरसे शुद्ध है और न बाहरसे ही शुद्ध है। हम भगवद्भक्ति या पूजाके प्रारम्भमें 'अपवित्रः पवित्रो वा' इस आशयके दो श्लोक पढ़ते हैं, वे केवल पाठमात्रके लिए नहीं पढ़े जाते हैं! स्पष्ट है कि धार्मिक दृष्टिकोण इसमें भिन्न है। वह न तो व्यक्तिके कर्मको देखता है और न उसकी बाहरी पवित्रता और अपवित्रताको ही देखता है। यदि वह देखता है तो एकमात्र व्यक्तिकी श्रद्धाको, जिसमेंसे भक्ति, विनय, पूजा और दान आदि सब धार्मिक

कर्म उद्भूत होते हैं। आचार्य अमिसिगतिने इस सत्यको हृदयंगम किया था। तभी तो उन्होंने आचार्य जिनसेन द्वारा प्रकल्पित छह कर्मोंसे वातकि स्थानमें गुरुपास्ति रखकर यह सूचित किया कि ये तीन वर्णके कार्य न होकर गृहस्थोंके कर्तव्य हैं। उन्होंने गृहस्थके जिन छह कर्मोंकी सूचना दी है वे हैं—

देवपूजा गुरुपास्तिः स्वाध्यायः संयमस्तप ।

दानं चैति गृहस्थानां षट्कर्माणि दिने-दिने ॥

पण्डितप्रवर आशाधरजीने अपने सागारधर्माभूत, (अध्याय १ श्लो० १८) में इस प्रकारका संशोधन तो नहीं किया है। उन्होंने वातकि स्थानमें उसे ही रहने दिया है। परन्तु उसे रखकर भी वे उससे केवल अति, मधि, कृषि और वाणिज्य इन चार कर्मोंसे अपनी आजीविका करनेवालोंको ग्रहण न कर सेवाके साथ छहों कर्मोंसे अपनी आजीविका करनेवालोंको स्वीकार कर लेते हैं। और इस प्रकार इस संशोधन द्वारा वे भी यह सूचित करते हैं कि देवपूजा आदि कार्य तीन वर्णके कर्तव्य न होकर गृहस्थधर्मके कर्तव्य हैं। फिर चाहे वह गृहस्थ किसी भी कर्मसे अपनी आजीविका क्यों न करता हो। इस प्रकार हम देखते हैं कि उत्तरकालवर्ती जितने भी साहित्यकार हुए हैं, प्रायः उन्होंने भी यही स्वीकार किया है कि जिनमन्दिरमें जाकर देवपूजा आदि कार्य जिस प्रकार ब्राह्मण आदि तीन वर्णका गृहस्थ कर सकता है, उसी प्रकार चाण्डाल आदि शूद्र गृहस्थ भी कर सकता है। आगममें इसमें किसी प्रकारकी बाधा नहीं आती। और यदि किसीने कुछ प्रतिबन्ध लगाया भी है, तो उसे सामयिक परिस्थितिको ध्यानमें रखकर सामाजिक ही समझना चाहिए। आगमकी मनसा इस प्रकारकी नहीं है, यह सुनिश्चित है।

इस प्रकार शास्त्रीय प्रमाणोंके प्रकाशमें विचार करनेपर यह स्पष्ट हो जाता है कि शूद्रोंको श्री जिनमन्दिरमें जाने और पूजन-पाठ करनेका कहीं कोई निषेध नहीं है। महापुराणमें इत्या आदि षट्कर्म करनेका अधिकार जो तीन वर्णके मनुष्योंको दिया गया है, उसका रूप सामाजिक है धार्मिक नहीं और उद्देश्य व अभिप्रायकी दृष्टिसे सामाजिक विधिविधान तथा धार्मिक विधिविधानमें बड़ा अन्तर है, क्योंकि क्रिया एक प्रकारकी होनेपर भी दोनोंका फल अलग-अलग है। ऐसी अवस्थामें आचार्य जिनसेन द्वारा महापुराणमें कौलिक दृष्टिसे किये गये सामाजिक विधिविधानको आत्मशुद्धिमें सहायक मानना तत्त्वका अपलाप करना है। यद्यपि इस दृष्टिसे भगवद्भक्ति करते समय भी पूजक यह भावना करता हुआ देखा जाता है कि मेरे दुःखोंका क्षय हो, कर्मोंका क्षय हो, समाधिमरण हो, रत्नत्रयकी प्राप्ति हो और मैं उत्तम गति जो मोक्ष उसे प्राप्त करूँ। जलादि द्रव्यसे अर्चा करते समय वह यह भी कहता है कि जन्म, जरा और मृत्युका नाश करनेके लिए मैं जलको अर्पण करता हूँ, आदि। किन्तु ऐसी भावना व्यक्त करने मात्रसे वह क्रिया मोक्षमार्गका अङ्ग नहीं बन सकती, क्योंकि जो मनुष्य उक्त विधिसे पूजा कर रहा है, उसकी आध्यात्मिक भूमिका क्या है, प्रकृतमें यह बात मुख्यरूपसे विचारणीय हो जाती है।

यदि भगवद्भक्ति करनेवाला कोई व्यक्ति इस अभिप्रायके साथ जिनेन्द्रदेवकी उपासना करता है कि 'यह मेरा कौलिक धर्म है, मेरे पूर्वज इस धर्मका आचरण करते आये हैं, इसलिए मुझे भी इसका अनुसरण करना चाहिए। मेरा ब्राह्मण, क्षत्रिय और वैश्य कुलमें जन्म हुआ है, अतः मैं ही इस धर्मको पूर्णरूपसे पालन करनेका अधिकारी हूँ। जो शूद्र है वे इस धर्मका उस रूपसे पालन नहीं कर सकते, क्योंकि वे नीच हैं। यह मन्दिर भी मेने या मेरे पूर्वजोंने बनवाया है, इसलिए मैं इसमें मेरे समान आजीविका करनेवाले तीन वर्णके मनुष्योंको ही प्रवेश करने दूँगा, अन्यको नहीं। अन्य व्यक्ति यदि भगवद्भक्ति करना ही चाहते हैं, तो वे मन्दिरके बाहर

रहकर मन्दिरकी शिखरोंमें या दरवाजोंके चौखटोंमें स्थापित की गई जिनप्रतिमाओंके दर्शन कर उसकी पूति कर सकते हैं। मन्दिरोंके सामने जो मानस्तम्भ निर्मापित किये गये हे, उनमे स्थापित जिनप्रतिमाओंके दर्शन करके भी वे अपनी धार्मिक भावनाकी पूति कर सकते हे। परन्तु मन्दिरोंके भीतर प्रवेश करके उन्हें भगवद्भक्ति करनेका अधिकार कभी भी नहीं दिया जा सकता।' तो उसका यह अभिप्राय मोक्षमार्गकी पुष्टिमें और उसके जीवनके सुधारमे सहायक नहीं हो सकता। भले ही वह लौकिक दृष्टिसे धर्मात्मा प्रतीत हो, परन्तु अन्तरङ्ग धर्मकी प्राप्ति इन विकल्पोंके त्यागमें ही होती है, यह निश्चित है। क्योंकि प्रथम तो यहाँ यह विचारणीय है कि कौलिक दृष्टिसे की गई यह क्रिया क्या संसारबन्धनका उच्छेद करनेमे सहायक हो सकती है? एक तो ऐसी क्रियामें बैसे ही रागभावकी मुख्यता रहती है, क्योंकि उसके बिना अन्य पदार्थके आलम्बनसे प्रवृत्ति नहीं हो सकती, इसलिए आगममें इसका मुख्य फल पुण्यबन्ध ही बतलाया है, संसारका उच्छेद नहीं। यदि कही पर इसका फल संसारका उच्छेद कहा भी है, तो उसे उपचार कथन ही जानना चाहिए। और यह स्पष्ट है कि उपचार कथन मुख्यका स्थान नहीं ले सकता। उपचारका स्पष्टीकरण करते हुए अन्यत्र कहा भी है—

मुख्याभावे सति प्रयोजने च उपचार प्रवर्तते।

आशय यह है कि मुख्यके अभावमे प्रयोजन विशेषकी सिद्धिके लिए उपचार कथनकी प्रवृत्ति होती है। इसलिए इतना स्पष्ट है कि अन्य पदार्थके आलम्बनसे प्रवृत्तिरूप जो भी क्रिया की जाती है, वह उपचारधर्म होनेसे मुख्य धर्मका स्थान नहीं ले सकता। यद्यपि यह हम मानते हैं कि गृहस्थ अवस्थामें ऐसे धर्मकी ही प्रधानता रहती है। किन्तु इसका यह तात्पर्य नहीं कि गृहस्थ मुख्य धर्मसे अपनी चित्तवृत्तिको हटाकर इसे ही साक्षात् मोक्षका साधन मानने लगता है। स्पष्ट है कि जब मोक्षके अभिप्रायसे किया गया, व्यवहारधर्म भी साक्षात् मोक्षका साधन नहीं हो सकता। ऐसी अवस्थामें जो आचार कौलिक दृष्टिसे किया जाता है, वह धर्मका स्थान कैसे ले सकता है? उसे तो व्यवहारधर्म कहना भी धर्मका परिहास करना है। अतएव निष्कर्षरूपमें यही समझना चाहिए कि धर्ममे वर्णादिकके भेदसे विचारके लिए रञ्चमात्र भी स्थान नहीं है और यही कारण है कि जैनधर्मने व्यक्तिकी योग्यताके आश्रयसे उसका विचार किया है, वर्ण और जातिके आश्रयसे नहीं। जब यह वस्तुस्थिति है तो ऐसी अवस्थामें अन्य वर्णवालोंके समान शूद्र भी जिन मन्दिरमे जाकर जिनदेवकी अर्चा बन्धना करें, यह मानना आगम सम्मत होनेसे उचित ही है।



सोनगढ़ और जैनतत्त्वमीसांसा

सोनगढ़को लक्ष्य कर सोनगढ़के विरोधी कतिपय पत्रोंमें टीका-टिप्पणी होती रहती है। इसके अन्य कई कारण हैं, पर मैं उन सबकी इस लेखमें चर्चा नहीं करूँगा। जहाँ तक शास्त्रीय दृष्टिसे विचार करनेकी बात है उसके ये तीन मुख्य कारण प्रतीत होते हैं—

१. सोनगढ़ कार्य-कारण भावको स्वीकार नहीं करता।
२. सोनगढ़ व्यवहार धर्मको रागरूप बतलाता है।
३. सोनगढ़ व्यवहार धर्मका निषेध करता है।

यहाँ सोनगढ़को दृष्टिमें रखकर इन्ही तीनों बातों पर विचार करना है—

१. परमागममें कार्य-कारण भावका ऊहापोह दो प्रकारसे किया गया है—उपादान-उपादेय दृष्टिसे और निमित्त-नैमित्तिक दृष्टिसे। विरोधी पत्रोंमें अभी तक जितने भी लेख मेरे देखनेमें आये हैं, उनमें उपादान-उपादेय भावको तो प्रायः स्पष्ट ही नहीं किया जाता है यदि कार्य-कारण भावका ऊहापोह करते समय बाह्य और आत्म्यन्तर दोनों प्रकारकी सामग्रीके आधारसे कार्यका विचार किया जाय तो रूपयामें पन्द्रह आना समस्या सुलझ जाय। तब केवल एक मात्र इतना ही विचार करना शेष रह जाय कि बाह्य सामग्रीके रहते हुए भी जीवनमें ऐसी क्या कमी रह जाती है जिससे स्वयं जीव उपादान बनकर मिथ्यात्वादिके अभावपूर्वक सम्यग्दर्शन-नादि परिणामको नहीं उत्पन्न कर पाता।

मोक्षमार्गका प्रारम्भ अबुद्धिपूर्वक होता है इसे मेरे ख्यालमें न तो परमागम ही स्वीकार करता है और न विरोधी विद्वान् ही मानते होंगे। चाहे देव, गुरु और शास्त्र आदिकी भक्ति आदि रूप कार्य हों, चाहे निश्चय रत्नत्रयकी प्राप्तिरूप कार्य हो, होता है इन दानोंका प्रारम्भ बुद्धि पूर्वक ही। अब विचार कीजिए कि कुदेवादिकी भक्ति-पूजा आदिरूप गृहीत मिथ्यात्वका बुद्धिपूर्वक त्यागकर मात्र सच्चे देवादिकी ही धारण स्वीकार करता है, या उसके साथ गृहस्थ और मुनिके आचारको सम्यक प्रकारसे पालता है उसे निश्चय सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञानकी या श्रावक और मुनिके अनुरूप निश्चय रत्नत्रयकी प्राप्ति उस बाह्य कारणोंके होनेपर भी नियमसे क्यों नहीं होती? यह अनियम होनेका कारण क्या है? यदि विरोधी विद्वान् इस लक्ष्यपर गम्भीरतासे विचार करने लगे और इस मुख्य कारणको दृष्टि ओझल न कर उक्त कारणके अनुसन्धानमें लग जायें तो उन्हें सोनगढ़की प्ररूपणाकी यथार्थता भी समझमें आने लगे।

निश्चय रत्नत्रय जीवका स्वाश्रित भाव है और व्यवहार रत्नत्रय जीवका पराश्रित भाव है। आशय यह है कि जब यह जीव बुद्धिपूर्वक होनेवाले पराश्रित शुभाशुभ अन्य सब विकल्पोंसे निवृत्त होकर भी धी समयसार आदि द्रव्यानुयोगमें बतलाए गए निज स्वरूपकी ओर अपने उपयोगको मोड़कर उसमें उपयुक्त होता है, तब उसे यथायोग्य निश्चय रत्नत्रयकी प्राप्ति होती है। यदि उक्त जीव गृहीत मिथ्यात्वका बुद्धिपूर्वक त्यागकर तथा सच्चे देव, शास्त्र, गुरु की श्रद्धा सम्पन्न होकर अत्रती श्रावकके अनुरूप जैनाचारका पालन करने वाला है तो स्वात्मोन्मुख होनेपर वह स्वानुभूति स्वरूप निश्चय सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञानको प्राप्त करता है, इसके अनन्तानुबन्धी क्रोध, मान, माया और लोभका अभाव हो जानेसे अंशतः बीतरागता भी प्रगट हो जाती है। यदि उक्त जीव चरणानुयोगके अनुसार अणुव्रतोंका पालन करने वाला है तो स्वात्मोन्मुख होनेपर

बहु निश्चय सम्यग्दर्शन और निश्चय सम्यग्ज्ञानके साथ विरताविरत गुणस्थानको प्राप्त कर लेता है और यदि उक्त जीव चरणानुयोग परमागममें प्रतिपादित विधिसे अट्टाईस मूलगुणोंका धारी है तो स्वात्मोन्मुख होने पर बहु निश्चय सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञानके साथ सातवे गुणस्थानको प्राप्त हो जाता है। मोक्षमार्गमें आरूढ़ होनेका एक मात्र यही मार्ग है, इसके सिवा अन्य मार्ग नहीं है। जो इस विधिसे मोक्षमार्गपर आरूढ़ होता है उसके यथायोग्य निश्चय रत्नत्रयकी प्राप्ति होते समय करणानुयोगके अनुसार तदनु रूप क्रमोंकी उपशमादि क्रिया भी अवश्य होती है। इसीमें तीनों अनुयोगोंकी प्ररूपणा की सार्थकता है। कार्य-कारण भावको स्वीकार करनेकी आवश्यकता भी इसीमें है।

परमागम ही इसे स्वीकार करता है कि व्यवहार रत्नत्रय पराश्रित भाव है। क्योंकि उसकी प्राप्ति बुद्धिमें परका आलम्बन लेने पर ही होती है। इसमें गृहीत मिथ्यादर्शन-ज्ञान-चारित्र्यके त्यागपूर्वक परमार्थ स्वरूप-देव-गुरु-शास्त्र और व्रतोंका अवलम्बन लेकर मन, वचन और कर्मकी प्रवृत्ति करना मुख्य है। उक्त सच्चे देवादिकका अपने उपयोगमें अवलम्बन लिए बिना व्यवहार रत्नत्रयकी प्राप्ति हो जाय, यह त्रिकालमें सम्भव नहीं है। इसीलिए परमागममें व्यवहार रत्नत्रयको प्रशस्त रागरूप स्वीकार किया है। बुद्धिपूर्वक ऐसा प्रशस्त राग प्रसन्न संयत गुणस्थान तक पाया जाता है, इसलिए, वही तक व्यवहार रत्नत्रयकी प्राप्ति, पालन और सम्हालका विकल्प होता है। अपने उक्त प्रकारके विकल्पका अभाव होकर दसवे गुणस्थान तक तद्विषयक राग तो पाया जाता है। मन, वचन और कायकी उस रूप प्रवृत्ति नहीं होती।

मूलाचार आदि परमागममें प्रारम्भके तीन गुणस्थानोंमें अशुभोपयोग बतलाया है। यद्यपि मिथ्यात्व गुणस्थानोंमें ही किन्हीको अत्रती श्रावकके अनुरूप व्यवहार रत्नत्रयकी प्राप्ति हो जाती है, किन्हीको व्रती श्रावकके अनुरूप व्यवहार रत्नत्रयकी प्राप्ति हो जाती है और किन्हीको मुनिपदके अनुरूप व्यवहार रत्नत्रयकी प्राप्ति हो जाती है। परन्तु उन्हें निश्चय सम्यग्दर्शनादिकी प्राप्ति न होनेके कारण उनके इस व्यवहार धर्मको यथार्थ संज्ञा नहीं प्राप्त होती। कारण कि यह सब करते हुए भी उसके जीवनमें एक तो किसी न किसी जातिके लौकिक अभिलाषा बनी रहती है और दूसरे वह उस बाह्य प्रवृत्तिको ही अपना हितकारी मानता रहता है।

सोनगढ इस बाह्य व्यवहार धर्मको आगम बाह्य मानता हो ऐसा भी नहीं है या निश्चय धर्मकी प्राप्ति-के पूर्व व्यवहार धर्मको प्राप्ति होती है, ऐसा न मानता हो ऐसा भी नहीं है या वहाँ इसका उपदेश न होता हो ऐसा भी नहीं है। वस्तुस्थिति यह है कि प्रत्येक अनुयोगके व्याख्यानकी अपनी मर्यादा है। सोनगढमें उस मर्यादाको स्थालमें रखकर ही व्याख्यान किया जाता है इतना अवश्य है। उदाहरणार्थ जब चरणानुयोगके अनुसार वहाँ व्याख्यान होता है तब यह स्पष्ट कहा जाता है कि जो कुदेवादिककी भक्ति-पूजन करता है या सात व्यसनका सेवन करता है और आठ मूलगुणोंका पालन नहीं करता है आदि, वह नामका भी जैन नहीं है। वह परम अर्हत वाणीकी सुननेका भी पात्र नहीं। सभामें आकर बँठे और सुने यह दूसरी बात है। इस प्रकार वहाँ चरणानुयोगके व्याख्यानकी मर्यादाको ध्यानमें रखकर उसका व्याख्यान किया जाता है। इस प्रकार हम देखते हैं कि जैसे चरणानुयोगके व्याख्यानकी अपनी मर्यादा है वैसे ही द्रव्यानुयोगके व्याख्यानकी भी अपनी मर्यादा है। पराश्रितको छुड़ाकर अपने निजस्वरूप उपयुक्त कराना द्रव्यानुयोगके व्याख्यानका मुख्य प्रयोजन है इसलिए इसके व्याख्यानके समय शुभ और अशुभ सभी प्रकारके रागभावका निषेध किया है। उसमें जिस

प्रकार अशुभ रागस्वरूप पञ्चेन्द्रियोंके विषय ग्रहणका निषेध हो जाता है उसी प्रकार व्यवहार रत्नत्रयका भी निषेध हो जाता है। द्रव्यानुयोगके व्याख्यानके समय यदि व्यवहार रत्नत्रयका निषेध होता है तो सुनने वालेको अटपटा नहीं लगना चाहिए। उन्हें यह समझना चाहिए कि निर्विकल्प अवस्थाके प्राप्त करनेके अभिप्रायसे ही यहाँ उपदेशमें सब प्रकारके विकल्पोंको छोड़नेका उपदेश दिया जाता है। यदि इस उपदेशको सुनकर कोई अपने व्यवहार रत्नत्रयको ही प्रवृत्तिमें त्याग बैठता है तो इससे वह अपना ही अहित करता है। इसमें उप-देष्टाको दोष नहीं दिया जा सकता और न उस प्ररूपणाको ऐकान्तिक ही कहा जा सकता है।

निश्चय धर्म और व्यवहार धर्मका व्याख्यान नयाश्रित होनेसे एक कालमें एक धर्मका ही व्याख्यान हो सकता है। जिनवाणीका संकलन भी इसी दृष्टिसे भिन्न-भिन्न अनुयोगोंमें मुख्यतासे किया गया है हूँ यह नहीं भूलना चाहिए। स्वाश्रित कथन निश्चयनयका विषय है और पराश्रित कथन व्यवहारनयका विषय है, इसलिए जीवनमें स्वाश्रितपनेकी प्रसिद्धिके लिए पराश्रित व्यवहारका निषेध किया जाता है। दूसरे व्यवहारनय और उसका विषय निषेध्य इसलिए भी है, क्योंकि वह यथावस्थित वस्तुस्वरूप नहीं है। परमागममें इसीलिए निश्चयनयको प्रतिषेधक और व्यवहारनयको प्रतिषेध्य कहा गया है। एक बात यह भी है कि जीवनमें व्यवहार धर्म रूप प्रवृत्तिको साकार रूप देनेके लिए जैसे अशुभ प्रवृत्ति और अशुभ विकल्पका निषेध किया जाता है, उसे उपादेय नहीं माना जाता वैसे ही अपने जीवनको निश्चय धर्मस्वरूप बनानेके लिए उसके व्याख्यानमें शुभ अशुभ दोनों प्रकारकी प्रवृत्तियों और उनके विकल्पोंका भी निषेध किया जाता है। उन्हें उपादेय नहीं बतलाया जाता।

शुभ और अशुभ भावकी निवृत्तिका नाम संबर है। द्रव्यानुयोग और चरणानुयोग दोनों परमागम स्वीकार करते हैं। मूलाचारकी टीकामें अहिंसा आदिको व्रत कहनेके कारणका निर्देश करते हुए बतलाया है कि सावककी निवृत्ति पूर्वक मोक्षमार्गके निमित्त रूप आचरणमें व्रत व्यवहार किया जाता है। इससे भी यही ज्ञात होता है कि जो स्वयं मोक्षमार्ग तो नहीं है, किन्तु जो आचरण उसका बाह्य निमित्त है उसे व्यवहार धर्म कहते हैं। इस प्रकार इतने उद्धापोहके आधारसे कार्य कारण भावका विचार करनेपर यह सुतरा फलित हो जाता है कि स्वभाव सम्मुख हुआ आत्मा मोक्षमार्गका उपादान निमित्त है। दर्शन मोहनीय आदि कर्मोंका उपगमादि उसका अन्तरंग निमित्त है और सच्चे देव-गुरु शास्त्रकी श्रद्धा व व्रतादि परिणाम उसका बाह्य निमित्त है। यहाँ कर्मके उपगमादिको अन्तरंग निमित्त और नोकर्मको बाह्य निमित्त कहा गया है। है वे दोनों जीवसे भिन्न ही और इस अपेक्षासे वे दोनों ही बाह्य निमित्त हैं। बाह्य और आम्बन्तर उपाधिकी समग्रतामें कार्य होता है, स्वामी समन्तभद्रके इस बचनसे भी उक्त लक्ष्यकी पुष्टि होती है। यहाँ उपादान निमित्तको आम्बन्तर उपाधि कहा गया है और बाह्य सभी प्रकारकी सामग्रीको बाह्य उपाधि कहा गया है, इसमें कर्म और नोकर्म दोनोंका ग्रहण हो जाता है।

अन्यत्र (श्लोक बातिकर्म) उपादाननिमित्तको निश्चय कारण भी कहा गया है। समर्थ उपादान कारण यह इसका दूसरा नाम है। इससे यह सुतरा फलित हो जाता है कि निश्चय कारणके अतिरिक्त कार्यके प्रति निमित्तभूत अन्य जितनी भी बाह्य सामग्री होती है वह सब जिनागममें व्यवहारसे ही हेतु मानी गई है। इसका कारण यह है कि जैसे उपादान द्रव्यसे अभिन्न होनेके कारण स्वयं कार्यरूप परिणमता है वैसे बाह्य सामग्री, जो प्रत्येक कार्यमें निमित्त व्यवहारको प्राप्त होती है, स्वयं उस कार्यरूप न परिणम कर उससे भिन्न रहकर ही अपना अन्य कार्य करती है। फिर भी उसमें निमित्त व्यवहार करनेका प्रथम कारण कालप्रत्यासत्ति है। अर्थात् उक्त दोनोंके एक कालमें होनेके कारण इनमें परस्पर निमित्त-निमित्तिक व्यवहार किया जाता

है। दूसरा कारण यह है कि उक्त दोनोंमें बाह्य व्याप्ति घटित हो जाती है। और इसी आधारपर इन दोनोंमें अन्वय-व्यतिरेक घटित होता है। जहाँ बाह्य सामग्री या अन्तरंग सामग्री हो और कार्य न हो, वहाँ उन दोनोंको उस कार्यका निमित्त कहना स्थूल दृष्टि है। वस्तुतः जब कोई द्रव्य निश्चय उपादान पदवीको प्राप्त होता है तब उसके अनन्तर समयमें जिसका वह उपादान निमित्त होता है वह कार्य अवश्य होता है और उसका जिसकी उस प्रकारके कार्यके साथ त्रैकालिक व्याप्ति होती है, ऐसा कोई न कोई बाह्य निमित्त भी होता है। तीसरा कारण यह है कि उपादानके अनुसार जो कार्य होता है, बाह्य सामग्रीका व्यापार व वहारनयमें उसके अनुकूल ही होता है। ये तीन कारण हैं जिन्हें लक्ष्यमें रखकर कार्य और उसके अनुकूल बाह्य सामग्रीमें निमित्त-नैमित्तिक व्यवहार किया जाता है।

नय सात है—नैगमनय, संग्रहनय, व्यवहारनय, ऋजुमुन्नय, शब्दनय, समिभक्तनय और एवंभूत-नय। पर और अपर सत् संग्रहनयका विषय है। संग्रहनयसे गृहीत सत्में भेद करना व्यवहारनयका विषय है। वर्तमान पर्यायको ग्रहण करना ऋजुमुन्नयका विषय है तथा शब्दादिके भेदसे वर्तमान पर्यायको ग्रहण करना शब्दादि तीन नयोंका विषय है। इससे ज्ञात होता है कि कार्यकारण भाव इन छहों नयोंका विषय तो हो नहीं सकता, क्योंकि इनमेंसे प्रारम्भके दो नय तो सत् और सत्में किये गये परमाणु तक अवान्तर भेदको विषय करते हैं तथा अन्तके चार नय वर्तमान पर्यायको विषय करते हैं। कार्य-कारणभाव दोमें बनता है इसलिए यह कारण है और यह इसका कार्य है इस प्रकार दोमें सम्बन्ध स्थापित करना इन नयोंका विषय नहीं हो सकता। अब केवल नैगमनय रह जाता है। सो उक्त सब नयोंका जितना विषय है वह सब नैगम-नयका विषय है, क्योंकि इसमें संकल्पकी मुख्यता रहती है। नैगमनयकी व्युत्पत्ति है—'नैकगमो नैगम' इसके अनुसार शब्द, शील, कर्म, कार्य, कारण, आधार, आघेय सहचार, मान, मेय, उन्मेष, भूत, भविष्यत् और वर्तमानके आलम्बन द्वारा किया गया उपचार इस नयका विषय है। इसमें यह स्पष्ट हो जाता है कि यह इसका कार्य है और यह इसका कारण है इस प्रकार दोके आलम्बनमें जितना भी व्यवहार किया जाता है वह सब नैगमनयकी अपेक्षा ही बनता है, अतः इस सब व्यवहारको उपचरित ही समझना चाहिए। यही कारण है कि श्री समयमारमें विविध स्थलोंपर आचार्य अमृतचन्द्रदेवने ऐसे सब व्यवहारको विकल्परूप बटकर उसे उपचरित ही बतलाया है। इस प्रकार परमाणु प्रसिद्ध नयोंके आधारसे विचार करनेपर भी यहाँ सिद्ध होता है कि प्रयोजन विशेषसे एकको निमित्त और दूसरेको उसका नैमित्तिक कहना व्यवहार (उपचरित) कथन ही है, परमाथं कथन नहीं।

यहाँ यह प्रश्न होता है कि ऐसे उपचरित कथनको परमाणुमें स्थान क्यों दिया गया है और उस आधारसे कार्य कारणभावकी व्यवस्था क्यों की गई है? समाधान यह है कि इस द्वारा परमाणुकी प्रसिद्धि होती है इस प्रयोजनको ध्यानमें रखकर परमाणुमें इस उपचरित कथनको स्थान दिया गया है। इसकी पुष्टि स्थापना निक्षेप द्वारा सम्बन्ध प्रकारसे होती है। ध्यान मुद्रामें स्थापित पृथि स्वयं पंचपरमेष्ठी तह है, किन्तु उपचारसे हम उसमें यथा प्रयोजन पंचपरमेष्ठीकी कल्पनाकर उनकी आराधना करते रहते हैं। यहाँ जिस प्रकार जिनबिम्ब और पुष्यभावमें परस्पर निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्ध बतलाया गया है उसी प्रकार सर्वत्र समझना चाहिए क्योंकि अन्वय-व्यतिरेकके आधारपर कार्य-कारण सम्बन्धकी प्रक्रिया सर्वत्र एक प्रकारसे ही स्वीकार की गई है। फिर चाहे जिसमें निमित्त व्यवहार किया जाता है वह अपनी हलन-चलन रूप क्रिया व्यापारके द्वारा निमित्त हो रहा हो या बुद्धिपूर्वक क्रिया व्यापारके द्वारा निमित्त हो रहा हो या अन्य प्रकारसे निमित्त हो रहा हो। इतना सुनिश्चित है कि किसी भी कार्यके होनेमें उससे भिन्न जिसमें विभिन्न व्यवहार

किया जाता है वह काल प्रत्यासत्ति वश बाह्य व्याप्तिको लक्ष्यमें रखकर अन्वय-व्यतिरेकके आधार पर ही किया जाता है ऐसा यहाँ समझना चाहिए। उसमें तद्व्यतिरिक्त वस्तुके कार्यका परमार्थ रूप कर्ता, कर्म, कारण, सम्प्रदान, अपादान और अधिकरण रूप एक ही कारक धर्म पाया जाता हो ऐसा नहीं है। यही कारण है कि उसमें तद्व्यतिरिक्त वस्तुके कार्यके कर्ता आदि कारण धर्मका आरोप करके उसे व्यवहार हेतु कहा जाता है। इस विवेचनसे यह सुतरा फलित हो जाता है कि किमी एक वस्तुको किसी दूसरे वस्तुके कार्यका प्रेरक निमित्त कहना या उदासीन निमित्त कहना यह सब उपचरित कथन ही है परमार्थ कथन नहीं, यह व्यवहारनयका कर्तव्य है। निश्चय नयका कर्तव्य इस प्रकार है—

उत्पाद, व्यय और ध्रुव स्वभाव वस्तुको द्रव्य कहते हैं। यह द्रव्यका अव्याप्ति, अतिव्याप्ति और असंभव दोषोंसे रहित आत्मभूत सामान्य लक्षण है। इसके अनुसार प्रत्येक द्रव्य पर्यायोंमें अपने अन्वय स्वभाव के कारण द्रव्य दृष्टिसे स्वयं अवस्थित और नित्य है तथा व्यतिरेक स्वभावके कारण पर्याय दृष्टिसे स्वयं उत्पाद और व्ययको प्राप्त होनेसे अनित्य है। प्रत्येक द्रव्यको नित्यानित्यात्मक स्वीकार करनेका यही कारण है। यह श्रैकालिक वस्तु व्यवस्था है। इस प्रकार जब इस तथ्यको स्वीकार किया जाता है तब प्रत्येक द्रव्य में प्रति समय उत्पाद, व्यय और ध्रुवकी व्यवस्था स्वयं बनती है यह निश्चित होता है। इसीलिये श्री समय-मारमे परिणामो, परिणाम और परिणमन क्रिया इन तीनोंको तात्त्विक रूपसे अभिन्न—एक रूढ़ कर बतलाया है कि पर पदार्थ में भिन्न रह कर सदा काल एक ही वस्तु परिणमन करती है, एक ही परिणाम होता है और एकही ही परिणमन क्रिया होती है, क्योंकि ये अनेक होकर भी एक ही वस्तु है—भेद नहीं है। दो द्रव्य एक होकर परिणमन नहीं करने, दो द्रव्योंका एक परिणाम नहीं होता और दो द्रव्योंकी एक परिणमन क्रिया नहीं होती, क्योंकि जो अनेक है वे मदा अनेक हो रहने हैं, वे बदल कर एक नहीं हो जाते। एक परिणामके दो कर्म नहीं होते, एक द्रव्यके दो परिणाम नहीं होते तथा एक द्रव्यकी दो परिणाम क्रिया नहीं होती क्योंकि एक कर्मा भी अनेकरूप नहीं होता। यह वस्तुव्यवस्था है। इसीसे परिणाम स्वभाव बाला होने पर भी प्रत्येक द्रव्यको द्रव्य दृष्टिसे नित्य और अवस्थित स्वीकार किया गया है। प्रत्येक द्रव्य परमार्थसे अपने गुण-पर्यायोंमें ही व्याप्त कर रहता है। वह इस अलक्ष्य मर्यादाका उल्लंघन त्रिकालमें नहीं कर सकता। प्रत्येक द्रव्यकी अपने परिणामोंके साथ अन्त-व्याप्ति स्वीकार करनेका भी यही कारण है। यह निश्चयनयका वक्तव्य है।

इस प्रकार असद्भूत व्यवहारनय और निश्चयनयके वक्तव्यका विचार करनेके बाद अब सद्भूत व्यवहारनयके वक्तव्यका निर्देश करनेके साथ सद्भूत व्यवहारनय और असद्भूत व्यवहारनयके वक्तव्य में परस्पर सामंजस्य किम प्रकार है इसकी मीमासा करेंगे।

यह तो हम पहले ही बतला आये है कि प्रत्येक द्रव्य कर्णचित् परिणाम स्वभाव है, इसलिए उसमें प्रति समय उत्पाद-व्यय होता रहता है। यहाँ उत्पादका नाम ही कार्यकी उत्पत्ति है और उसके व्ययका नाम ही कार्यका ध्वंस है। यह उत्पाद-व्यय क्रिया प्रत्येक द्रव्यमें प्रति समय होती रहती है। उदाहरणार्थ अपने शरीरको ही लीजिए। वह प्रथम समयमें जिस रूपमें उत्पन्न हुआ है दूसरे समयमें उसमें कुछ परिवर्तन होता या नहीं? यह तो है नहीं कि प्रथम समयमें जिस रूपमें है, दूसरे समयमें भी उसी रूपमें बना रहता है, क्योंकि इसे स्वीकार करने पर शरीरमें बाल, युवा और वृद्ध आदि रूप अवस्थाएँ नहीं बन सकती है। इससे विदित होता है कि जिस प्रकार प्रति समय शरीरमें स्थूल-सूक्ष्म परिवर्तन होता है उसी प्रकार सब द्रव्योंमें पर्यायरूपसे उत्पाद-व्यय समझ लेना चाहिए।

अब प्रश्न यह है कि प्रत्येक द्रव्यमें जो उत्पाद व्यय रूप कार्य होता है वह केवल बाह्य सामग्रीके मिलने-पर ही होता है या कोई उसका अन्तरंग कारण भी है। इसका कारण केवल बाह्य सामग्री तो हो नहीं सकती,

क्योंकि बाह्य सामग्रीके बलसे कार्यकी उत्पत्ति स्वीकार करनेपर गेहूँसे चनेकी भी उत्पत्ति माननी पड़ती है किन्तु ऐसा देखा नहीं जाता, अतः इसका द्रव्यगत कोई अन्तरंग कारण होना चाहिए।

यहाँ केवल भाव प्रत्यासत्तिको तो कार्यका कारण माना नहीं जा सकता, क्योंकि केवल भावप्रत्यासत्तिको कार्यका कारण माननेपर समान आकार वाले समस्त पदार्थोंमें कार्य-कारणभाव (उपादानोपादेयभाव) प्राप्त होता है। कालप्रत्यासत्ति भी कार्यका कारण नहीं हो सकता, क्योंकि इसे स्वीकार करनेपर पूर्वोत्तर ममनन्तर क्षणवर्ती समस्त पदार्थोंमें कार्य-कारणभाव प्राप्त होता है। देशप्रत्यासत्ति भी कार्यका कारण नहीं हो सकता, क्योंकि इसे स्वीकार करनेपर समान देशवर्ती समस्त पदार्थोंमें कार्य-कारणभाव प्राप्त होता है। द्रव्यप्रत्यासत्ति भी कार्यका कारण नहीं हो सकता, क्योंकि ऐसा स्वीकार करनेपर सत् द्रव्यत्व आदि साधारण द्रव्यप्रत्यासत्तिसे भी कार्यकी उत्पत्ति स्वीकार करनी पड़ती है। अतः असाधारण द्रव्य प्रत्यासत्ति और अव्यवहित पूर्व समयवर्ती भाव विशेष प्रत्यासत्ति रूप उपादानको ही अपने उपादेय (कार्य)के प्रति कारणरूपमें स्वीकार करना चाहिए। और इसीलिए परमाणुमें अव्यवहित पूर्व समयवर्ती द्रव्यको उपादान रूपमें और अव्यवहित उत्तर समयवर्ती द्रव्यको उपादान रूपमें और अव्यवहित उत्तर समयवर्ती द्रव्यको उपादेय रूपमें स्वीकार किया गया है। अतः प्रत्येक समयमें प्रत्येक द्रव्यमें पर्यायरूपसे उत्पाद-व्यय रूप कार्यकी प्राप्ति होती है, अतः विवक्षाभेदसे प्रति समय वह स्वयं उपादान भी है और स्वयं उपादेय भी है। अव्यवहित पूर्वक्षणवर्ती पर्यायकी अपेक्षा उपादान भी है और अव्यवहित उत्तर क्षणवर्ती पर्यायकी अपेक्षा उपादेय भी है। यह उपादान-उपादेय स्वरूप कार्य-कारण सम्बन्धकी अव्याहत व्यवस्था है। प्रत्येक समयमें जो द्रव्यमें एक परिणामका व्यय होकर दूसरे परिणाम का उत्पाद होता है वह इसी आधार पर होता है। यह मद्भूत व्यवहार नयका वक्तव्य है। जो भी कार्य होता है वह द्रव्यमें अवस्थित अपनी द्रव्य-पर्यायरूप सहज योग्यताके कारण होता है, इसलिए तां इन नयके विषयको मद्भूत कहा है और कारण तथा कार्यमें समय भेद होनेसे उसे व्यवहार कहा है। इस प्रकार उपादान उपादेय भाव मद्भूत व्यवहार नयका विषय है यह निश्चित होता है।

इस प्रकार मद्भूत व्यवहारनयके वक्तव्यका विचार करनेके बाद अब इसके वक्तव्यके साथ अमद्भूत व्यवहारनयके अनुसार कार्य-कारणभावको युगपत् प्राप्ति कैसे बनती है इसका कतिपय आगम प्रसिद्ध उदाहरणों के आधारसे विचार करेंगे।

[१] परमाणुमें सर्वत्र किस कर्मके उदय, उपशम, क्षय और क्षयोपशमके साथ जीवका ओदयिक, औपशमिक, क्षायिक और क्षायोपशमिक कौन सा भाव होता है इसकी जिस प्रकार बाह्य व्याप्ति बतलाई है उसी प्रकार उपादानके साथ आम्बन्तर व्याप्तिका निर्देश भी दृष्टिगोचर होता है। यथा—१४वे गुणस्थान के अन्तिम समयमें रत्नत्रय परिणामकी पूर्णताको प्राप्त हुआ यह जीव सिद्ध पर्याय युक्त जीव द्रव्यका निश्चय उपादान कारण है और अगले समयमें सिद्ध होने समय चार अघाति कर्मोंका क्षय उसका बाह्य निमित्त है। इस प्रकार सिद्ध पर्याय रूप कार्यमें बाह्य और आम्बन्तर उपाधिकी समप्रता एक साथ बन जाती है यह सिद्ध होता है।



धर्म और देवद्रव्य

किमी भी धर्मको चिरस्थायी रूप देनेके लिये धार्मिक संस्थाओंकी सबसे पहिले आवश्यकता होती है। संसारमें ऐसे भी धर्म हैं जिन्होंने प्रतिमाके अस्तित्वका निषेध किया है। इतना ही नहीं वे प्रतिमाको धर्मका अंग माननेके लिये भी तैयार नहीं हैं। जो कुछ भी हो, आज हम प्रतिमाकी उपयोगिताके ऊपर यहाँपर कुछ भी नहीं लिख रहे हैं, वह स्वतंत्र विषय है इसलिये उसके ऊपर स्वतंत्र ही लिखा जावेगा। हमें तो यहाँपर प्रतिमाको देवरूपमें स्वीकार करके आगेका विचार करना है।

धर्मके साधनभूत दो अंग हैं एक बाह्य और दूसरा आभ्यन्तर। आभ्यन्तर साधन स्वयं आत्माकी विकासरूप अवस्था है और बाह्य साधन जिन अंगोंसे आत्मधर्मके लिये प्रोत्साहन है, वे हैं। उनमें मंदिर यह सबसे बड़ा साधन माना गया है। मंदिर एक ऐसा स्थान है जहाँपर धर्मके इच्छुक एकत्रित होकर अपने कल्याणके मार्गका सामुदायिक रीतिसे विचार और आचार कर सकते हैं। इसलिये उसे स्थायीरूप देनेकी समाजको आवश्यकता प्रतीत हुई। स्थायीरूप द्रव्यके बिना किसी भी सस्याको देना कठिन ही नहीं असम्भव है। कोई भी संस्था केवल सद्भावनाके ऊपर अधिक दिन तक नहीं टिक सकती है। कारण मानव जातिका ऐसा स्वभाव ही है कि परिस्थितिके अनुसार उसके स्वभावमें बदल पड़ता ही है। अतएव विचारोकी क्रातिके होनेपर भी संस्थाको अव्याहृत रूपसे स्थिर रखनेके लिये द्रव्य सबसे बड़ी पोषक सामग्री है।

प्रायः यह देखा जाता है कि जिस निमित्तसे द्रव्यसंग्रह किया जाता है उसका वही नाम प्राप्त हो जाता है। देवद्रव्य को उपपत्ति इससे और दूसरी क्या हो सकती है।

बहुजनसमाजके लिये संस्थाका नाम निकाला कि उसकी रक्षाके लिये संचित होनेवाला द्रव्य भी सार्वजनिक ही होगा। तिस पर देव द्रव्य तो ऐसी वस्तु है कि उसमें सभोका थोड़ा बहुत अंश रहता है। इसलिये देवद्रव्यकी रक्षाके लिये धर्मग्रन्थोंमें स्वतंत्र नियम किये गये हैं। देवद्रव्यके अपहरणमें सबसे अधिक पाप बतलाया है। एक नहीं अनेक ग्रंथोंमें इसके ग्रहण करने का निषेध किया है।

परंतु इस द्रव्यके ग्रहण करनेका इतना निषेध क्यों किया है, उस द्रव्यमें और द्रव्यसे क्या विशेषता उत्पन्न हो जाती है। इसका इतना ही उत्तर दिया जा सकता है कि द्रव्यका नाम लिया कि, प्रत्येक मनुष्यके मुखमें पानी आये बिना नहीं रहता है। फिर भी मनुष्य पापसे डरता है इसलिये ही इसका ग्रहण पापका कारण बतलाया गया है।

इतना सब कुछ होने हुए भी लोग किसी न किसी रूपमें उसको ग्रहण करते ही हैं कोई व्याज देकर तो कोई गहना रख कर उस द्रव्यको अपने कामके चलानेके लिए लेते ही हैं। यद्यपि इसमें बहुत जगह अनेक झगड़े उत्पन्न होते हैं। इसलिए बहुतसे भाईयोंका यह भी मत दिखता है कि देवद्रव्य किसी भी शत पर नहीं देना चाहिये। परन्तु उन भाईयोंकी यह सूचना अव्यवहार्य ही समझना चाहिये द्रव्यका उपयोग संघ्य करना न होकर उसके द्वारा लोक कल्याण साधना ही है। दूसरे जो तत्त्व समाजमें मान्य हो चुका है उसको नष्ट नहीं किया जा सकता है। तीसरे धार्मिक ग्रन्थोंमें देव द्रव्यके ग्रहण करनेका जो निषेध किया है वह मूल द्रव्यके ग्रहण करनेका निषेध किया है। इसलिये मूलद्रव्यके रहते हुए यदि उस द्रव्यसे अपनी समाजका उपकार हो सकता है तो इस लाभके उठानेमें किसीको भी निषेध नहीं करना चाहिये। धर्ममर्यादाके अन्दर

रह कर जो कुछ करनेको आता है उसका नहीं करना भी पाप है। ऊपर इस कथनसे इतना तो पता चल जाता है कि देव द्रव्यको ग्रहण करनेका जो निषेध किया है वह स्वार्थकी दृष्टिसे ही किया है अथवा मूलको सुरक्षित रखनेकी अपेक्षासे भी निषेध किया है। यदि समाजकी इच्छा हुई तो वह उस द्रव्यको सुरक्षित रखकर भी उससे समाजकल्याणके बहुत कुछ काम कर सकती है। जैन समाज धीरे धीरे पिछड़ती जा रही है उसका व्यापार दूसरे लोगोंमें बँटता जा रहा है, बेकारोंकी संख्या बढ़ रही है। फिर भी किसीका उस ओर ध्यान नहीं, यह चिन्ताकी बात नहीं तो और क्या है। 'न धर्मो धार्मिकीविना' धर्मात्मा पुरुषोंके अस्तित्वके बिना धर्म टिक नहीं सकता है। जैसे दूसरे धर्मायतन है उसी प्रकार धर्मात्मा पुरुष भी धर्मायतन समझना चाहिये।

यदि हम एक मंदिरकी रक्षाके लिये लाखों रुपया खर्च कर सकते हैं तो धर्मात्मा पुरुषकी रक्षाके लिये भी उतना ही खर्च करनेकी अपनी शक्ति होनी चाहिये। इसका तात्पर्य यही है कि देवद्रव्य धार्मिकताके रक्षणके लिए ही संचित किया जाता है इसलिए यदि जैन समाज विचार करके जिससे अपनी समाजमें कला, विद्या, विज्ञान और रोजगारकी वृद्धि होकर समाज सम्पन्न बने इस ओर भी देवद्रव्यका उपयोग करने लगे तो वह सबसे अधिक धर्मात्मा सिद्ध होगी। जिसदिन समाज पैनेकी अपेक्षा श्रावककी अधिक चिन्ता करेगी वह सुदिन होगा। जिन भाईयोंको श्रावकोंकी दुर्दशा बेकारी और अज्ञानका पता लगाना हो तो उन्हें थोड़ा शहर छोड़कर खेड़ोंमें जाकर देखना चाहिए तब पता लगेगा कि हमारी संस्कृति कितनी अधिक निकृष्ट होती जा रही है। क्या हमारे नेताओंको इस परिस्थितिके देखनेमें आनन्द आता होगा? क्या वे समाजकी संस्कृतिके नष्ट करनेमें ही समाजका कल्याण समझते होंगे? हमारी समझसे यह तो सम्भव नहीं है फिर वे समाजकी संस्कृतिके सुधारनेका प्रयत्न क्यों नहीं करते हैं? इन प्रश्नोंका यही उत्तर दिया जा सकता है कि समाजको अभी अपने भाईयोंकी रक्षा, उन्नति और संस्कृति सुधारका महत्त्व समझमें ही नहीं आया है। अथवा वह उस भूल गई है तभी तो वह इस ओर ध्यान नहीं देती है। आशा है—समाज देव द्रव्यको भी समाजके उत्थानके लिए खर्च करनेमें अधर्म न समझकर इस ओर विचार करेगी।



मूलसंघशुद्धाम्नायका दूसरा नाम ही तेरापन्थ है

द्विगम्बर परम्परामें दो आम्नाय मुख्य हैं—एक मूलसंघ और दूसरा काष्ठासंघ। इस परम्परामें शेष जितने भी भेद-प्रभेद प्रचलित हैं वे सब इन दो भेदोंमें ही गर्भित हो जाते हैं। उन सबमें मूलसंघ यह अपने नामके अनुसार सबसे प्राचीन है। इससे जिन शासनकी अनादि परम्पराका बोध होता है। काष्ठासंघ मध्यकालमें जब लौकिक आचारमे प्रभावित हो दिगम्बर साधुओंने जैन समाजमें अपना स्थान बना लिया था, उस समयसे प्रचलनमें आया है। शिथिलाचार इसकी अपनी विशेषता है।

फिर भी इस कालमें मूलसंघ यह नाम कबसे प्रचलित हुआ तो मालूम पड़ता है कि श्रुतकेबली भद्र-बाहूके कालमें श्रीसंघके दो भागोंमें विभक्त हो जानेके बाद ही यह नाम प्रचलनमें आया है। इससे सिद्ध है कि पूरे श्री संघमें इसके पहले जो आम्नाय प्रचलित थे उमे ही उत्तर कालमें 'मूलसंघ' इस नामसे अभिहित किया जाने लगा। शिलापट्ट और मूर्तिलेख आदिमें इस नामका कबसे उल्लेख किया जाने लगा यह कहना तो थोड़ा कठिन है। परन्तु हमारे पास जो मूर्तिलेख आदिका संकलन शेष बचा है उसमें एक ऐसा भी लेख है जिनमे यह निश्चयपूर्वक बहा जा सकता है कि ७वीं शताब्दीके पूर्व ही मूर्तिलेखों आदिमें 'मूलसंघ' का उल्लेख किया जाने लगा था। वह लेख इस प्रकार है—

वि० संवत् ६१० वर्षे माघ सुदी ११ मूलसंघे पौरपाटान्वये पाटन (ल) पुठसंघही...। साढोरा (गुना) म० प्र०।

जैसा कि हम पहले लिख आये हैं, इस संघके प्रशस्त आदिमें उल्लेख करनेकी पद्धति भद्रबाहूके कालमें ही चालू हो गयी थी। उत्तर कालमें इस नामके पीछे तीन विशेषण और लगे हुए दृष्टिगोचर होते हैं। किसी लेखमें 'बलात्कारगणे, सरस्वतीगच्छे, कुन्दकुन्दाचार्यान्वये' ये तीनों विशेषण लगे हुए हैं।

हमारे पास जो लेख संग्रह शेष बचा है उसमें सर्वप्रथम मूलसंघके विशेषणरूपमें 'सरस्वतीगच्छ बलात्कारगण' ये दो विशेषण लगे हुए दृष्टिगोचर होते हैं। पूरा लेख इस प्रकार है—

वि० संवत् १००७ मासोत्तममासे फाल्गुनमासे शुक्लपक्षे तिथौ चतुर्थ्यां बुधवासरे श्रीमूलसघ सरस्वतीगच्छ बलात्कारगण ठाकुरसी दास प्रतिष्ठित।'

बुढी चन्देरी (गुना) स्थित १२वीं शताब्दीका एक लेख भी हमारे संग्रहमें है। उसमें मात्र कुन्दकुन्दा-न्वय नन्दसंघका उल्लेख है। लेखका वह अंग इस प्रकार है—

'श्री कुन्दकुन्दाव्यय नन्दसंघे जातो मुनिः श्रीशुभकीर्तिसूरिः।' ये दो उल्लेख हैं। उनके आधारसे यह स्पष्ट हो जाता है कि प्रारम्भमें और बादमें भी मूलसंघके विशेषणके रूपमें उक्त विशेषणोंका लगाया जाना ऐच्छिक रहा है। जैसे जैसे नई परिस्थितियाँ उत्पन्न होती गई वैसे-वैसे इन विशेषणोंका प्रयोग विशेषरूपसे होने लगा।

१. भट्टारक सम्प्रदाय पृ० ४४ में प्रो० बी० पी० जोहरापुरकरने यह संकेत किया है कि '१४वीं सदीसे मूलसंघके साथ सरस्वतीगच्छ और उसके पर्यायवाची भारती, वागेश्वरी, शारदा आदि नाम जुड़े हैं।' यह उक्त प्रतिमालेखको देखनेसे ठीक प्रतीत नहीं होता।

नीतिसारके उल्लेखसे भी ज्ञात होता है कि सब संघोंका मूल स्रोत मूलसंघ ही है ।^१ बायें एक अंग-चारी जिनका दूसरा नाम गुप्तगुप्त है । अर्हद्बलिने देश, काल और परिस्थितिका विचारकर मूलसंघके अन्तर्गत सिंह, नन्द, सेन और देवसंघकी स्थापना की ।

वर्तमानमें जो शुद्धाम्नायके नामसे प्रसिद्ध है यह उसीका दूसरा नाम है । इस समय इसे तेरा—भगवन् आपका पन्थ भी कहा जाता है । यद्यपि मूर्तिलेख आदिमें इसका कही उल्लेख तो दृष्टिगोचर नहीं होता है । पर आजकल शुद्धाम्नायको इसी नामसे जाना जाता है । शुद्धाम्नायके जो मूर्तिलेख हमारे देखनमें आये हैं उनमेंसे एक मूर्तिलेख पालीतानाके दिगम्बर जैन मन्दिरमें स्थित जिनमूर्तिपर अंकित है । वह पूरा लेख इस प्रकार है—

वि० सं० १७३४ वर्षे मूलसंघे सरस्वतीगच्छे बलात्कारणे श्री कुन्दकुन्दाचार्याम्नाये भट्टारक सकलकीर्ति तत्पट्टे श्री पद्मनन्दी तत्पट्टे भ० श्री देवेन्द्रकीर्ति तत्पट्टे भ० श्री क्षेमकोतिशुद्धाम्नाये वाग्यदेश शीतपाड़ानगरे हूँमङ्गलातीय लघुशाखायां कमलेश्वरगोत्रे दोषी श्री सूरदास तत् सूत्रमद तयोः पुत्रदाशी मांगीता सरजाण एनयां पुत्री ।

शुद्धाम्नायके पोषक इस लेखसे यह स्पष्ट हो जाता है कि भगवान् कुन्दकुन्द आम्नाय, शुद्धाम्नाय और तेरापन्थ ये तीनों एक ही हैं । यद्यपि कई शताब्दी पूर्वसे लेकर इस आम्नायके जितने भी भट्टारक पट्टे रहे हैं उन सबने अपने व्यवहारमें शुद्धाम्नाय परम्पराका पूरी तरहसे त्याग कर पूजा-पाठमें काष्ठासध परम्पराको भले ही अपना लिया था, पर अपनी शुद्धाम्नाय परम्परामें अनभिज्ञ और यशके भूखे श्रावकों और पण्डितोंका भी इस स्थितिको उत्पन्न करनेमें बहुत बड़ा हाथ रहा है । यह हमारी कोरी कल्पना नहीं है । वर्तमान कालमें इस आम्नायके श्रावकों द्वारा मुनि आचारमें शिथिलाचारको जिस प्रकार बढ़ावा दिया जा रहा है उससे ही इस तथ्यकी पुष्टि होती है । यदि विचार कर देखा जाय तो पता लगेगा कि १०-११वीं शताब्दीमें ही इस बुराईने मूलसंघ शुद्धाम्नायको राहूकी तरह प्रसना प्रारम्भ कर दिया था । यही कारण है कि समय-समयपर ऐसे सद्गुरुहृत्क्ष और अपनी श्रमणोचित चर्याके प्रति निष्ठावान् मुनि होते आये हैं जिन्होंने शिथिलाचारी मुनि और उनके अनुवर्ती श्रावकोंकी चिन्ता न कर अपनी पूरी शक्ति इस बुराईको दूर करनेमें लगाई है । यहाँ हम ऐसे दो उदाहरण उपस्थित करने हैं जिनसे हमारे इस कथनकी पुष्टि होती है । पहला उदाहरण पचराई (खनियाधाना) क्षेत्रका है, जिसे उपयोग जानकर यहाँ दिया जा रहा है—

श्री कुन्दकुन्दमन्ताने देसिके संजिके शुभनन्दिगुरोः शिष्यः सूत्रः श्री लीलचन्द्रकः । हरीव भूत्या हरिराजदेवो भीमेव हि तस्य भीमः । सुतस्तदीयो रणपाल नाम एतद्विरान्वये कृतिराजतस्य । परपाटान्वये शुद्धे साधुः नाम्ना महेश्वरः । महेश्वर परेव विख्यातस्तत्सुतो बोधसंज्ञकः । सत्युत्रो राजनो ज्ञेयः कीर्तिस्तस्यैवमद्भुता । जिनेन्द्रवत्शुभात्यन्तं राजते भुवनत्रये । तस्मिन्नैवान्वयं दिव्ये गोष्ठि कावपरी शुभो । पंचमासे स्थितो ह्येको द्वितीयादशभासके ॥ आद्योऽसिहडां ज्ञेयः समसाजससा निधिः । भक्तोजनवरस्याद्यो विख्यातो जिनशासने । मंगलं महाश्रीः । भद्रमस्तु जिनशासनस्य । संवत् ११२२ ।

यह वि० सं० ११२२ का लेख है । इस लेखमें आचार्य कुन्दकुन्द आम्नायमें हुए परपट (परवार) अन्वयकी शुद्ध कहा गया है । इससे इस तथ्यकी पुष्टि होती है कि शुद्धाम्नायकी परम्पराको लोकमें बनाये रखना परवार (पौरपाट) अन्वयकी अपनी विशेषता तः है ही, दूसरे आम्नायको बुन्देलखण्डमें प्रवेश न करने १. तीर्थंकर महावीर और उनकी आचार्य परम्परा भाग ४, पृष्ठ ३५८ ।

देना यह भी इस अन्वयकी अपनी विशेषता है। साथ ही इससे यह भी सिद्ध होना है कि शुद्धाम्नायका प्रचलन न तो श्री पं० बनारसीदासजीने ही किया है और न पण्डितप्रवर टोडरमलजीने ही इसको मूर्तरूप दिया है। किन्तु इससे ऐसा लगता है कि इन दोनों विद्वानोंके कालमें भी आगरा और जयपुरमें शुद्धाम्नायके जिनमन्दिर और उसका प्रचार अवश्य रहा है। अतः जैनधर्मका मूलरूप समझकर इन्होंने भी इसे न केवल स्वीकार किया अपितु इस आम्नायके प्रचारमें अपने जीवनका बहुभाग व्यतीत किया।

वस्तुतः इस कालमें यह हजारों वर्षसे चली आ रही सर्वाधिक प्राचीन परम्परा है। यद्यपि मध्यकालमें जन्मी काष्ठासंध परम्पराको, अपने प्रभाव जमानेमें उपयोगी जानकर, भट्टारकोंने अवश्य ही उसे स्वीकार कर लिया था और इस कारण इस (शुद्ध) आम्नायमें भी शिक्षिलाचारने किसी हृदयक अपना स्थान बना लिया था। पर शुद्धाम्नायका पूरी तरहसे लोप न किया जा सका।

इसकी पुष्टिमें एक लेख तो हम पहले ही उद्धृत कर आये हैं। ऐसा ही एक लेख बूढ़ी चन्देरीमें भी उपलब्ध हुआ है। इसमें कुन्दकुन्दान्वय नन्दिसंघके एक उपासकको शुद्धाम्नायके अनुसार ही यम नियमके पालन करनेमें दक्ष कहा गया है। लेखका वह अंश इस प्रकार है—

श्री कुन्दकुन्दान्वयनन्दिसंघे जातो मुनिः श्री शुभकीर्तिसूरिः । चरणांबुजापोन्दुमरीचिगौरे विभ्राजितानां तिणोयशोभिः ॥ समभवत् शुभनन्दी तस्य शिष्यः रामाबुधजननयालोफैकभानुः । यम-नियमं शुद्धं सिद्धान्तवली परिगतभवकीर्तिः वीतसंसारचित्तः । भभूव भद्रो वनिजां सनेता कषाय-दोषप्रसरस्य हन्ता ॥.....॥

हम पहले पचराईमें प्राप्त एक शिलालेखका उल्लेख कर आये हैं उस लेखसे भी उस लेखमें बणिता विषयकी पुष्टि होती है। सम्भवतः इन दोनों लेखोंमें अंकित प्रशस्तियां लगभग एक ही कालमें आगे-पीछे लिखी गई हैं। पचराईके शिलालेखमें अधिकतर लेख संस्कृत छन्दमें लिखा गया है। यह लेख उसीका अनुसरण करता है। दोनोंमें ही श्री शुभनन्दि गुरुका उल्लेख हुआ है। जान पड़ता है कि ये एक ही व्यक्ति हैं। जैसे पचराईके लेखमें शुद्ध शब्दके द्वारा शुद्धाम्नायको सूचित किया गया है वैसे ही इस लेखमें भी यम-नियमको शुद्ध कहकर शुद्धाम्नायको ही सूचित किया गया है। तथा इस प्रशस्तिमें भद्रनामके व्यापारियोंके जिस नेताका उल्लेख हुआ है, जान पड़ता है कि ये भी पौरपाटान्वयी (परदार) होने चाहिये, क्योंकि इनके गुरु भी वही सूरि हैं जो पचराईके शिलालेखके लेखके गुरु हैं। दोनोंके लिये विशेषण भी एक समान हैं। ये दोनों उन महा-नुभावोंमेंसे हो सकते हैं जिनके नेतृत्वमें इस अन्वयके कतिपय कुटुम्ब मेवाड़ और गुजरातको छोड़कर इस प्रदेशमें आकर बसे हैं।

यह तो हम पहले ही लिख आये हैं कि कुन्दकुन्दान्वय, शुद्धाम्नाय और तेरापन्थ ये एक ही हैं। केवल इनमें नामभेद अवश्य है। परम्पराबली है जो इस कालमें तीर्थकर भगवान् महावीरके कालसे चली आ रही है। फिर भी मूलसंघको पहले कुन्दकुन्दाचार्यान्वय कहा गया। बादमें काष्ठासंघके लोकमें प्रचलित हो जानेसे इसे शुद्धाम्नाय कहा गया। फिर भी मूलसंघ कुन्दकुन्दाचार्यान्वयको माननेवाले भट्टारकों द्वारा काष्ठासंघकी परिपाटीके अनुसार देवी-देवताकी उपासना करना, बैठकर पूजा करना, निर्ग्रन्थ मुद्राको गन्ध-गुण्य आदि लगाकर परिश्रमी बनाना आदिको स्वीकार कर लिया गया सब जाकर निर्दोष आचारबाले मुनियों और गृहस्थोंने शुद्धाम्नायको अंगीकार कर यह कहना प्रारम्भ किया कि हे भगवन्! देवी-देवता आदिकी पूजा करना यह तेरा अर्थात् आपका मार्ग नहीं है। इससे बड़ी मूलसंघ जो पहले कुन्दकुन्दाचार्यान्वयके अन्तर्गत शुद्धाम्नाय कहा

५३८ : सिद्धान्तसार्य पं० फूलचन्द्र शास्त्री अभिनन्दन-ग्रन्थ

जाता या बहूँ इस कालमें तेरापन्थ कहा जाने लगा । जैन निबन्ध रत्नावलीमें तेरापन्थको ध्यानमें रखकर लिखा है—

तेरापन्थ भयो हरषे बढो चितचाव । विषमपन्थ अब सुगम कराव ।।

यह संख्यावाची नहीं ।

वहाँ बीसपन्थको ध्यानमें रखकर भी लिखा है—

बीसपन्थ अर्थात् विषमपन्थ—टेढ़ापन्थ जिनमतमें मान्य नहीं । यह भी संख्यावाची नहीं । विषमको बीस कहा जाने लगा है ।

ज्ञानानन्द श्रावकाचारमें भी तेरापन्थके विषयमें लिखा है—

तेरापन्थी हों । ते सिवाय और कुदेवादिककी हम नहीं सेवे है । तुम हीने सेवों तो तेरापन्थी । सो म्हां तुम्हारी आज्ञाकारी हों ।

ओषराम गोदीवाने प्रवचनसारके अन्तमें लिखा है—

कहे जोध अहो जिन ! तेरापन्थ तेरा है ।

यह सब होते हुए भी १२-१३वीं शताब्दीमें एक मुनि या भट्टारक हो गये हैं जिन्होंने अपना नाम चन्द्रकीर्ति लिखा है । वे मूलसंघको ध्यानमें रखकर लिखते हैं—

मूल गया पाताल मूल नयने न दीसे ।

मूर्लाहि सद्ब्रत भंग किम उत्तम हांसे ॥

मूल पिठां परवार तेने सब काडी ।

श्रावक यतिवर धर्म तेह किय आवे आडी ॥

सकल शास्त्र निरखतां यह पन्थ दीसे नही ।

चन्द्रकीर्ति एवं वदति मोरपीळ कोठे कही ॥

इससे स्पष्ट है कि बीसपन्थ (काष्ठासंघ) मूलसंघका सदासे विरोधी रहा है । इतना ही नहीं, किन्तु इस कालमें मूलसंघके स्थानमें जो तेरापन्थ प्रचलित है उसमें भी 'तेरा' पदका अर्थ विपर्यय द्वारा तेरह अर्थ करके उसका खण्डन करते हुए श्री पं० पन्नालालजी जयपुरी गद्यमें 'तेरा पन्थ खण्डन' में लिखते हैं—

दस दिक्पाल उत्थापि गुरु चरणा नहि लागै ।

केसर चरणां नहि धरे पुष्पपूजा फुनि त्यागै ॥

दीपक अर्चा छांडि आसिका भाल न करहि ।

जिन न्हवन न करे रात्रिपूजा परिहरहि ।

जिनशासन देव्या तजि रांध्यो अन्न चहोडे नहि ।

फल न चढावै हरित फुनि बैठि पूजा करे नहि ॥

ये तेरह उर धरि पन्थ तेरे उर थाप्ये ।

जिनशासन सूत्र सिद्धांत मांहिला वचन उथापे ॥

हम पहले तेराका अर्थ लिख आये हैं । जबसे मूलमें कुन्दकुन्दाचार्य और शुद्धान्नायके अर्थमें तेरापन्थ शब्द प्रयुक्त होने लगा तबसे ही 'तेरा' पदका अर्थ हे भगवन् । आपका यही अर्थ होता आ रहा है । इसके पीछे कई प्रमाण हम पहले दे ही आये हैं । फिर भी बीसपन्थी इसका क्या अर्थ करते हैं इसका पण्डित

पन्नालालजी द्वारा लिखित उक्त कविता एक नमूना है। इसमें तेराका किस प्रकार तेरह अर्घ करके तेरापन्य-का खण्डन किया गया है यह तेरापनियोंको समझने लायक बात है।

पण्डित पन्नालालजीका कहना है कि तेरापन्थी लोग (१) दस दिक्पालोंको अर्घ नहीं चढ़ाते, (२) बीसपन्थी मुनियोंकी चरण वन्दना नहीं करते, (३) जिनमूर्तिके चरणोंपर केशर नहीं लगाते, (४) फलोंसे पूजा नहीं करते, (५) दीपकसे पूजा और आरती नहीं करते (६) आसिकाको मस्तकसे नहीं लगाते, (७) अभिषेक नहीं करते, (८) रात्रिमें जिनदेवकी पूजा नहीं करते, (९) शासनदेवताको नहीं मानते, (१०) दास, भात और रोटी नहीं चढ़ाते, (११) हरे फल नहीं चढ़ाते, (१२) बँठकर पूजा नहीं करते, तथा (१३) स्त्रियाँ सूत्र सिद्धान्त ग्रन्थोंका पठन-पाठन और प्रबचन नहीं कर सकती।

ये तेरह बातें तेरापन्थी नहीं मानते, इसलिये ही इन्हें तेरापन्थी कहा गया है। किन्तु बिचार कर देना जाय तो ये सब क्रियाएँ मिथ्यात्वकी षोषक होनेसे जिनधर्ममें मान्य नहीं है। कारण कि हमारे समान दस दिक्पाल और शासनदेवता संसारो ही है, मोक्षमार्गी नहीं। फिर भी हम सब उनकी पूजा करें यह हमारा अज्ञान है। स्वामी समन्तभद्रने रत्नकरण्डश्रावकाचारमें इसीलिये इनकी उपासना करनेका निषेध किया है। जिनधर्ममें शासनदेवता वास्तवमें जिनदेव ही है संसारमें कलानेवाले देवी-देवता नहीं।

निर्ग्रन्थ पाँच प्रकारके होते हैं—पुलाक, बकुश, कुशील, निर्ग्रन्थ और स्नातक। इनको जैसे सच्चित्त वस्तुका स्पर्श नहीं कराया जा सकता वैसे ही स्नातकोंके और स्त्रियोंके प्रतिकृतिरूप जिनबिम्बको भी सच्चित्त वस्तुका स्पर्श कराना योग्य नहीं है, इसी कारण तेरापन्थी भाई सच्चित्त पुष्प और फलोंसे पूजा नहीं करते और न ही पुष्पोंको भगवान्के चरणोंपर चढ़ाते ही है। केशर परिग्रहका प्रतीक है, इसलिये तेरापन्थी भाई भगवान्के चरणोंमें केशर नहीं लगाते।

बीतराग साधुका कोई पन्थ नहीं होता। वह सदा बीतराग मार्ग साधुका ही उपासक होता है। फिर भी जो बीसपन्थकी पुष्टि करता है वह सच्चे अर्थमें बीतरागी साधु नहीं है, इसलिये जो गृहस्थ ऐसे साधुकी वन्दना नहीं करते वे ठीक ही करते हैं, क्योंकि बीसपन्थमें जिन १३ बातोंको स्वीकार किया है ये सब अज्ञानकी प्रतीक हैं।

दीपकसे सूधम जीवोंका बध होता है, कभी-कभी बादर (स्थूल) जीव भी उसकी चपेटमें आ जाते हैं, इसलिये यदि तेरापन्थी, पूजा-आरतीमें दीपकका प्रयोग नहीं करते तो वे ठीक ही करते हैं। ऐसे आचरणके लिये उनकी हृदय प्रशंसा ही करनी चाहिये। बीतराग जिन तो सदा ही बीतराग है। उनकी बाह्य कोई निन्दा करे या प्रशंसा, उन्हें उससे कोई प्रयोजन नहीं। दोनोंके प्रति वे समान हैं। इतना अवश्य है कि जिस बिबिसे वे अरहन्त और सिद्धपदको प्राप्त हुए हैं वह शिक्षा उनसे सहज ही मिल जाती है। इसे यदि आसिका माना जाय तो ऐसा कौन व्यक्ति है जो इसे लेना नहीं चाहता। उसके लिये सदा ही मस्तक झुका हुआ है। इसके सिवा दूसरी कोई आसिका नहीं है, जिसके लिये यह अपना मस्तक झुकाता फिरे।

सिजा हुआ अन्न एक मर्यादा तक ही ठीक रहता है। उसके बाद उसमें त्रस जीवोंकी उत्पत्ति होने लगती है। यही कारण है कि तेरापन्थी भाई-बहन प्रासुक द्रव्यसे ही पूजा करते हैं। हम तो कहेंगे कि पुष्प किसमें है इसका बिचारकर बीसपन्थी भाइयोंको भी ऐसा ही करना चाहिए।

जिन प्रतिमा अरहन्त और सिद्ध पदका प्रतीक है। और इन दो पदोंका अभिषेक होता नहीं, अतः श्रद्धिके स्थालसे उनका प्रक्षाल ही किया जाता है, अभिषेक नहीं। यह वस्तुस्थिति है। बीसपन्थी भाइयोंको इस बिबिका अनुसरण करना चाहिये।

राशिमें जब श्रावक ही सब प्रकारके आरम्भसे विरत हो जाता है, ऐसी अवस्थामें वह पूजाका आरम्भ कैसे करेगा, अर्थात् नहीं करेगा, क्योंकि इस कालमें स्थूल-सूक्ष्म जीवोंका अधिक संचार होने लगता है। इसे बीसपन्धी भाई भी समझते हैं। हठ और विवेकमें बड़ा अन्तर है। हम तो यही चाहते हैं कि वे हठका मार्ग छोड़कर विवेकका मार्ग अंगीकार करें।

ऐसा नियम है कि पूर्वोक्त अध्ययन श्राविकाकी बातको छोड़िये आयिकाको भी नहीं करना चाहिये ऐसी आगमकी आज्ञा है। प्रवचन उसे बहिनोंने ही करना चाहिये, क्योंकि जिस गादी पर बैठकर पुरुष प्रवचन करते हैं वह परम्परासे प्राप्त आचार्योंकी गद्दी है। वर्तमान कालमें इस नियमका पालन तो ध्वेताम्बर भाई-बहिन भी करते हैं। फिर बीसपन्धका नाम लेकर दिगम्बर उसका उल्लंघन करें यह जिनमार्ग नहीं है। आज कल बीसपन्धी बहिनोंने ये सब मर्यादा त्याग दी हैं। इसका विचार उन्हींको करना है कि किस बातमें हमारे धर्मकी रक्षा होती है। विदुषी होना और बात है और आगमकी आज्ञाका उल्लंघन कर चलना और बात है।

इस प्रकार विचारकर देखा जाय तो मूलसंघ कुन्दकुन्दाचार्यके आम्नायके अन्तर्गत शुद्धाम्नाय तेरापन्थ ही जिनधर्मकी उपासनाका सच्चा मार्ग है, अन्य नहीं यह सिद्ध हुआ।



वर्ण व्यवस्थाका आन्तर रहस्य

अन्य देशोंसे भारतवर्षकी स्थिति सर्वथा भिन्न है। वैदिक धर्मकी कृपासे यहाँका मानव समाज मुख्यतः चार वर्णों और अनेक जातियों व उपजातियोंमें विभक्त हो गया है जब कि अन्य देशोंमें ऐसा कोई विभाग नहीं दिखाई देता है। हजारों वर्षोंसे भारतवर्षकी कमजोरी और परतन्त्रताका एक कारण यह भी है। इस जातीय चढाओढ़ने देशके नैतिक बलका तो नाश किया ही है साथ ही वह भौगोलिक दृष्टिसे एक होकर भी भीतरसे अनेक भागोंमें बंट गया है।

इधर कांग्रेसकी बागडोर सम्हालनेके बाद महात्मा गाँधीने जीवनमें श्रम, शम और समकी प्रतिष्ठा करनेके लिये कुछ समान भूमिका तैयार करनेका प्रयत्न किया था और अंशतः वे उसमें सफल भी हुए थे, किन्तु कांग्रेसकी वर्तमान नीति इतनी कमजोर और लचर है जिससे तत्काल इस समस्याका हल होना कठिन ही दिखाई देता है। कांग्रेस हरिजनकोंका जीवनस्तर तो सुधारना चाहती है पर वह शेष तीन वर्णोंमें आये हुए अन्तरको दूर करनेके लिये कुछ भी प्रयत्न नहीं कर रही है। इससे देशके सामाजिक जीवनमें थोड़ा बहुत सुधार होकर भी उसमें क्रान्तिकारी परिवर्तन नहीं हो सकेगा।

भारतीय साहित्यका आलोचन करनेसे ज्ञात होता है कि देशकी वर्तमान सामाजिक व्यवस्थाका मुख्य आधार मनुस्मृति है। उसमें चार वर्णोंकी उत्पत्ति ब्रह्मासे बतला कर उनके अलग-अलग कर्तव्य निश्चित किये गये हैं। इसके अनुसार अध्ययन, अध्यापन, दान और प्रतिग्रह ये ब्राह्मणोंके कर्तव्य हैं, प्रजाकी रक्षा, दान, पूजा, अध्ययन और इन्द्रियोंके विषयोंमें अनामक्ति ये क्षत्रियोंके कर्तव्य हैं, पशुओंकी रक्षा, दान, पूजा अध्ययन, वाणिज्य, धनकी वृद्धि करना और कृषि ये वैश्योंके कर्तव्य हैं तथा वसूया रहित होकर ब्राह्मण आदि तीन वर्णोंकी सेवा करना यह शूद्रोंका कर्तव्य है।

मनुस्मृतिमें दूसरे वर्णोंकी अपेक्षा ब्राह्मणको अनिर्वन्ध अधिकार दिये गये हैं। चरित्रबलमें हीन होनेपर भी वे सबसे श्रेष्ठ मान लिये गये हैं।

साधारणतः जैन पुराणोंमें भी चार वर्णोंकी चर्चा देखनेको मिलती है। आदि पुराणमें बतलाया है कि युगके आदिमें भगवान् ऋषभदेवने गुरु कर्मके अनुसार क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र इन तीन वर्णोंकी स्थापना की थी। इस अवस्थाके अनुसार जो क्षत्र धारण कर आजीविका करते थे वे क्षत्रिय इस नामसे अभिहित किये गये थे, जो खेती, व्यापार और पशुओंका पालन कर आजीविका करते थे वे वैश्य इस नामसे अभिहित किये गये थे और जो क्षत्रियों व वैश्योंकी शूश्रूषा कर आजीविका करते थे वे शूद्र इस नामसे अभिहित किये गये थे।

आदिपुराणके अनुसार ब्राह्मण वर्णकी स्थापना ऋषभदेवने नहीं की थी किन्तु कुछ काल बाद उनके प्रथम पुत्र भरतने व्रती श्रावणको ब्राह्मण संज्ञा दी थी और उन्हें ब्राह्मण वर्णका कहा था।

इसी प्रकार बौद्ध परम्परामें भी चार वर्णोंका उल्लेख देखनेको मिलता है। धम्मपदमें एक माचह आई है। उसका आशय यह है कि ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र ये नाम अलग अलग कर्मके अनुसार रखे गये थे। यह गाथा जैन आगम उत्तराध्ययन सूत्रमें भी पाई जाती है। यद्यपि वर्ण व्यवस्थाके सम्बन्धमें जैन और बौद्ध परम्पराका आशय एक है पर वैदिक परम्परासे उसमें मौलिक अन्तर है।

वैदिक परम्पराके अनुसार प्रत्येक वर्णकी प्राप्ति जन्मसे होती है। जो जिस वर्णमें उत्पन्न होता है उसे जीवन भर उस वर्णके कर्तव्योंका पालन करना पड़ता है। उसका यही स्वधर्म है। चार पुत्र्याधर्मोंमें उल्लिखित धर्म पुरुषार्थ भी यही है। मोक्ष पुरुषार्थ इससे भिन्न है। इस व्यवस्थाके अनुसार दानका स्वीकार और अध्यापन ये कार्य ब्राह्मण ही कर सकता है। अन्य तीन वर्णके लोग न तो दान ले सकते हैं और न अध्यापन कार्य ही कर सकते हैं। शूद्र तो शुश्रूषा करनेके सिवा और किसी बातका अधिकारी माना ही नहीं गया है। अध्ययन, दान और पूजा ये कार्य ऐसे हैं जो ब्राह्मणोंके सिवा क्षत्रिय और वैश्य भी कर सकते हैं पर शूद्रको इन कार्योंके करनेका भी अधिकार नहीं दिया गया है। वे सदा मूर्ख और पंगु बने रहें इसकी पूरी व्यवस्था की गई है।

यों तो अब वैदिक परम्पराके अनुसारकी गई व्यवस्थाका अन्त हो रहा है। शूद्रोंको वे सब अधिकार मिल रहे हैं जो उनसे छीन लिये गये थे। वे अब मन्दिर जा सकते हैं, अध्ययन अध्यापनका कार्य कर सकते हैं, आदर सन्कारमें हिस्सा बटा सकते हैं, सबके साथ बराबरीसे बैठ कर भोजन पान कर सकते हैं, सदाचारका स्वयं पालन कर सकते हैं और दूसरोंमें इसका पालन करा सकते हैं। उनके प्रति ब्राह्मण धर्ममें जो घृणा पैदा की थी वह अब दूर होने लगी है। अब अधिकतर लोग यह समझने लगे हैं कि जैसे हम मनुष्य हैं वैसे वे भी मनुष्य हैं। हमसे उनमें कोई अन्तर नहीं है। फिर भी अभी ऐसे कितने ही मनुष्य रोप हैं जो इन परिवर्तनोंका विरोध कर रहे हैं और अपनी पुराणी प्रभुताको जीवित रखना चाहते हैं। किन्तु अब स्थिति इतनी अधिक बदल गई है जिससे देशका पीछे लौटना असम्भव है। वे राजा, जो इस व्यवस्थाको दृढ़पूल करनेमें सहायक थे अब धूलधूसरित हो कोनेमें पड़े मिसक रहे हैं। सामन्तों और परिग्रहवादियोंकी भी यही दशा होनेवाली है और आशा है कि निकट भविष्यमें ईश्वरकी भी अपराधियोंके कठघरमें ला कर खड़ा किया जायगा। अब उसके नामपर निकलनेवाली विज्ञापियोंको सुननेवाला कोई नहीं रहेगा। सब उसे उपेक्षा और तिरस्कारकी दृष्टिसे देखने लगेंगे। अब तो ऐमें समाजका उदय होकर ही रहेगा जिसमें सबको समान रूपसे विकास करनेका अवसर मिलेगा।

इतने विवेचनसे यद्यपि यह स्पष्ट हो जाता है कि वैदिक परम्पराके अनुसार जो वर्णव्यवस्था चालू है वह सर्वथा अनुपयुक्त है। उससे मानव समाजका न तो कर्मा कल्याण हुआ है और न हो सकता है। फिर भी विश्वमें किसी प्रकारकी सामाजिक व्यवस्था ही न हो यह हमारा मत नहीं है। पश्चिमीय देशोंमें ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र इन शब्दोंका व्यवहार न भी किया जाता हो तो भी वहाँ कोई न कोई व्यवस्था तो है ही। हम ऐसी ही व्यवस्थाके पक्षपाती हैं जिससे मानव समाजका प्रत्येक व्यक्ति अपनी वैयक्तिक स्वतंत्रताका अनुभव करनेमें पूर्ण समर्थ हो। इसमें सन्देह नहीं कि पहिले हम आदिपुराणके अनुसार जिस व्यवस्थाका निर्देश कर आये हैं उसमें बहुत कुछ अश्लेष यह गुण मौजूद है।

आदि पुराणमें वर्ण व्यवस्थाका निर्देश करने हुए प्रारम्भमें जो छह कर्म बतला आये हैं, वे हैं—असि, मधि, कृषि, विद्या, बाणिज्य और शिल्प। इन छहोंमें पूजा, दान, अध्ययन, अध्यापन और प्रतिग्रह इनका अन्तर्भाव नहीं होता। असिकर्म आदि आजीविकाके साधन है और पूजा आदि धर्मके साधन है। वर्ण व्यवस्थामें मुख्यता आजीविकाकी है धर्मकी नहीं। वर्णका अर्थ है बाह्यी रूप रंग। जिससे बाह्यी रंग ढंगकी पहिचान होती है वह वर्ण है और जिससे आत्माकी अन्तर परिणति जानी जाती है वह धर्म है। वर्ण और धर्ममें यही अन्तर है। आदिपुराणके अनुसार की गई वर्ण व्यवस्थाको ममज्ञानके लिये डम अन्तरको जानना जरूरी है। उसमें किसीके वैयक्तिक अधिकार पर कुठाराघात न हो इस बात पर पूरा ध्यान रखा गया है। इसके अनुसार

जो जब जिस कर्मको करता है उस समय वह उस वर्णका माना जाता है। आजीविकाके साधन बदल जाने पर वर्ण भी बदल जाता है। वर्ण कोई भी हो पर दानका लेना देना, अध्ययन अध्यापन करना और पूजा करना ये कार्य किसीके लिये बजित नहीं हैं। केवल इतनी विशेषता है कि ब्राह्मण इस संज्ञाकी प्राप्तिमें चारित्र्य भी निमित्त है। इसीसे उसका कोई भी कर्म निश्चित नहीं किया गया है। वह अपने चारित्र्यका अविरोधी कोई भी कर्म कर सकता है। क्षत्रिय, वैश्य या शूद्र जो भी श्रावक व्रतको स्वीकार करता है वह ब्राह्मण वर्णका कहलाने लगता है।

माना कि उत्तरकालवर्ती कुछ आचार ग्रन्थोंमें अनेक दूषित परम्पराओंने प्रवेश पा लिया है और अधिकतर विद्वान् उनके अनुसार वर्तन करना ही धर्म समझने लगे हैं। आज जैन संघमें जो विविध मत दिखाई देते हैं वे इसीके परिणाम हैं। पर यदि वे क्वचित् विवेकसे काम लें तो उन्हें अपने मतके बदलनेमें जरा भी देर न लगे। उन्हें केवल इतना ही विवेक करना है कि ब्राह्मण कहे जाने वाले मनुष्यसे शूद्र कहे जानेवाले मनुष्यमें तत्त्वतः कोई अन्तर नहीं है। जिस प्रकार एक मनुष्यका पगडी बाँधना और दूसरे मनुष्यका टोपी पहिनाया यह हचिका प्रश्न है, इससे उन दोनों मनुष्योंकी आन्तर योग्यतामें कोई अन्तर नहीं आता। उसी प्रकार ब्राह्मण परिस्थितिवश कर्मभेदसे भी मनुष्योंकी आन्तर योग्यतामें कोई अन्तर नहीं आता। दोनों ही मोक्षके अधिकारी हैं और दोनों ही स्वर्ग नरक आदिके भी अधिकारी हैं। अतः यही निश्चित होता है कि मनुष्यका वर्ण अर्थात् व्यवसाय कुछ भी क्यों न हो इससे वह अन्य मनुष्योंमें किसी भी बातमें न तो हीन ही समझा जा सकता है और न ऊँच ही।

जैन परम्पराके अनुसार वर्ण व्यवस्थाका यह आन्तर रहस्य है। हम समझते हैं कि आजका मानव समुदाय इस प्रकारकी व्यवस्था करनेमें पूरी तरह हाथ बँटायेगा।



महिलाओं द्वारा प्रक्षाल करना योग्य नहीं

इस कालमें कोल्हापुर निवासी डा० ए० एन० उपाध्ये एक मनीषी विद्वान् हो गये हैं। वे साहित्यिक गोष्ठियोंमें सम्मिलित होनेके लिए प्रायः उत्तरप्रदेशमें भी आया करते थे। कई मन्दिरोंके गर्भालयोंमें घुसकर महिलाओंको भगवान्का अभिषेक-प्रक्षाल करते हुए देखकर वे आपसमें कहा करते थे कि उत्तरप्रदेशमें यह प्रथा कबसे चल पड़ी है। हमारे प्रदेशमें तो महिलाएँ गर्भालयमें कभी भी प्रवेश नहीं करती। जब उन्हें बतलाया जाता कि बीसपन्थका प्रचार करनेवाले साधुओंने ही यह प्रथा चलाई है। तब उन्हें बड़ा आश्चर्य होता और वे यह बात सुनकर अवाक् रह जाते।

इस कालमें ऐसे भी कई मुनिसंघ हैं जिनका संचालन महिलाएँ ही करती हैं। इतना ही नहीं, उन्हें स्पर्श करनेमें भी वे नहीं हिचकिचाती। साधु भी ऐसा करनेसे उन्हें नहीं रोकते। आगम क्या है इस ओर वे थोड़ा भी ध्यान नहीं देते। शायद उन्हें परलोकका जरा भी भय नहीं है तभी तो वे ऐसा करते-करते रहते हैं।

यहाँ यह कहा जा सकता है कि महिलाएँ जिनदेवका पूजन-वन्दन करें, मुर्तियोंको आहार दें, वे भोजन बनानेका सब काम भी करें, फिर उनमें ऐसी कौनसी कमी है कि वे श्री जिन मन्दिरमें जाकर जिनविम्बका न तो प्रक्षाल-अभिषेक ही कर सकें और न उसे स्पर्श ही कर सकें। पुरुष साधुओंकी वैयावृत्य तो करें और महिला न करे यह कैसी बात है। भगवान्का प्रक्षाल करना साधुओंकी वैयावृत्य करना ये पूजन-वन्दनके सभाम ही जब धर्मसाधनके अंग है तब फिर उन्हें ऐसा करनेका निषेध क्यों किया जाता है।

यह एक समस्या है जिसपर आगमके प्रकाशमें विचार करना आवश्यक प्रतीत होता है। मूलाचारका एक समाचार नामका अधिकार है। उसमें लिखा है—

एवंगुणवदिरित्तो जदि गणधारित्त करेदि अज्जाणं ।

चत्तारिकालगा से गच्छादिविराहणा होज्ज ॥

जो आचार्य क्षमादि गुणोंसे विभूषित नहीं है, धर्ममें स्थिर नहीं है, वैराग्यप्रवण नहीं है, संग्रह और अनुग्रह करनेमें कुशल तथा अपने सधकी मंद्हाल करनेमें भी समर्थ नहीं है, वह यदि आर्यिकाओका आचार्य बनवा है तो वह गणप्रीषण, आत्मसंस्कार, सल्लेखना आदिकी विराधना करनेवाला होता है।

इससे मालूम पड़ता है कि जिस प्रकार पिता कन्याकी भले प्रकार रक्षा करता है उसी प्रकार पिता स्थानीय आचार्य भी आर्यिकाओकी रक्षा करने वाला होना चाहिये। इसीलिये आचार्यको चिरकालका दीक्षित होना चाहिये आगममें यह कहा गया है।

यह सब जानते हैं कि जिस समय कन्या जीवन सम्पन्न हो जाती है उसी समय वही पिता कन्याके शरीरको स्पर्श तक नहीं करता। जहाँ गृहस्थावस्थामें यह स्थिति है वहाँ साधुको कैसे रहना चाहिये इसका भी विचार करके वहाँ लिखा है—

कण्णं विधवं अंतउरियं तह सहरिणीं सलिंगं वा ।

अचिरेणाल्लियमाणो अपवादं तन्थ पप्पोदि ॥१८२॥

जो साधु कन्या, विधवा, गृहणी, स्त्रीरिणी और व्रतधारिणीके साथ सम्भाषण करता है, उनके साथ बैठता उठता है वह लोकमें निन्दाका पात्र होता है ।

जहाँ पुरुष साधुओंके लिये यह मर्यादा स्थापितकी गई है वहाँ आर्थिकाएँ और गृहस्थ स्त्रियाँ भी साधुओंके साथ किस प्रकार बर्तन करे इसका विचार भी आगममें किया गया है वहाँ लिखा है—

पंच छ सत्त हृत्ये सूरौ अज्ज्ञावगो य साधु य ।

परिहरिऊगज्जाओ मवासणेणेव वंदति ॥१९५॥

आचार्यसे पंच हाथ दूर, उपाध्यायसे छह हाथ दूर और साधुसे सात हाथ दूर बैठकर आर्थिकाने उनके समक्ष क्रमसे अपनी आलोचना, अध्ययन और उनकी वन्दना करनी चाहिये ॥१९५॥

इससे स्पष्ट है कि आर्थिकाओंके लिये आगममें जब इतनी कड़ी व्यवस्था है तब अन्य गृहस्थ स्त्रियोंको तो इस मर्यादाका और भी कड़ाईसे पालन करना चाहिये । ऐसी अवस्थामें वे जिनबिम्बको स्पर्श करें यह कैसे बन सकता है । पूजन करना, वन्दना करना और बात ही और प्रक्षाल-अभिषेक करना और बात है । इन दोनों क्रियाओंमें बड़ा अन्तर है । वन्दना पूजन क्रिया दूर वह ही की जाती है और प्रक्षाल-अभिषेक क्रिया अति निकट रहकर की जाती है । प्रक्षाल-अभिषेक क्रियामें केवल कलश धारणा ही पर्याप्त नहीं है, किन्तु स्वच्छ अंगोष्ठीसे पोंछकर जिनबिम्बको सूखा कर देना भी उसका अंग है । अतः किसी भी महिलाको पुरुषका विग्रह (शरीर) समझकर जिनबिम्बका न तो प्रक्षाल ही करना चाहिये और न स्पर्श हो करना चाहिये । जिनबिम्ब वीतरागताका प्रतीक हो सकता है, महिला वीतराग नहीं होती । वह पुरुष शरीर है, पता नहीं कब कैसे परिणाम हो जाये । यदि कहा जाय कि दर्शन करते समय भी ऐसा होना सम्भव है । यह सच है, परन्तु धारण्य का ही परिहार किया जाता है, अशक्यका नहीं ऐसा समझ कर माँहलाको दर्शन-पूजन करनेका निषेध नहीं किया गया है, प्रक्षाल-अभिषेक करनेका निषेध किया गया है ।

यहाँ यह कहा जा सकता है कि कोई भी महिला भगवान्का प्रक्षाल अभिषेक न करे इसका कथन किस आगममें किया गया है । सो इसका समाधान यह है कि जैसे पुरुषको स्वस्त्रीको छोड़कर सचित्त और अचित्त किसी भी प्रकारकी स्त्रीको स्पर्श करने और रागपूर्वक देखने और स्पर्श आदि करनेका आगममें निषेध है उसी प्रकार स्त्रीको भी स्वपुरुषको छोड़कर सचित्त और अचित्त किसी भी पुरुषको स्पर्श करने और रागपूर्वक देखनेका आगममें निषेध है । इस प्रकार जब यह व्यवस्था है तो ऐसी अवस्थामें महिलाओं द्वारा भगवान्की प्रतिष्ठितस्वरूप जिनबिम्बके अभिषेकका आगमसे स्वयं निषेध हो जाता है । यह आगम ही तो है जिसका सम्प्रदाय भेदके बिना सबको पालन करना चाहिये । यह किसी खास सम्प्रदायकी बात नहीं है । जीवनको धर्म-मर्यादाके अनुकूल बनाये रखनेकी बात है ।

यहाँ कोई कहे कि पुरुषके समान स्त्री भी परपुरुषको न तो रागपूर्वक देखे ही, 'और न स्पर्श ही करे यह तो समझमें आता है, परपुरुषकी अचित्त मूर्तिको स्त्री न तो स्पर्श करे और न रागपूर्वक देखे ही यह बात समझमें नहीं आती, क्योंकि उस अचित्त मूर्तिके साथ जब संसारको बढ़ानेवाला कार्य किया ही नहीं जा सकता ऐसी अवस्थामें उसे स्पर्श आदि करनेका निषेध क्यों किया जाता है ? सो इसका समाधान यह है कि स्पर्श करनेसे मनोबिकारका होना अधिक सम्भव है इसलिए उसका सर्वप्रथम त्याग कराया जाता है । जो सबकी उत्पत्तिका निमित्त विशेष है उसका त्याग करनेसे ही वह धर्म उत्तम प्रकारसे पलता है ।

स्त्री स्वपुरुषमें सन्तोष रखे और पुरुष स्वस्त्रीमें सन्तोष रखे यह गृहस्थ धर्मकी मर्यादा है । इसका निर्वाह करनेके लिए स्त्रीको दक्षिणे, समान काष्ठ, पाषाण और लेप आविसे निमित्त अचित्त पुरुष मूर्तिका सब

प्रकारसे अवश्य ही त्याग कर देना चाहिये। यह विधि है। इस बातको ध्यानमें रखकर दोनोंके लिए बहुतसे नियम बनाये गये हैं। शीलके जो अठारह हजार भेद आगममें बतलाये गये हैं उनके पीछे यह हेतु मुख्य है। वे अच्छी तरहसे तभी पल सकते हैं जब पुरुष और स्त्री दोनों ही अपनी-अपनी मर्यादामें रहते हुए इनमेंसे जिनका पालन करना गृहस्थके लिए शक्य है उनका पालन करनेमें समुचित ध्यान रखें।

यहाँ कोई कहे कि वे तो मुनियोंके लिए आगममें बतलाये हैं गृहस्थोंके लिए नहीं। मो ऐसी बात नहीं है, क्योंकि जो धर्म मुनियोंके लिए कहा गया है, अंशतः गृहस्थ भी उसका पालन करे यह विधि है। यदि मुनि समग्र भावसे उसका पालन करते हैं तो भले करे, गृहस्थोंको उनके पालन करनेमें सावधान तो रहना ही चाहिये।

जो स्त्री-पुरुष पाँच अणुव्रत लेते हैं वे तो उनका उत्तम प्रकारसे पालन करते ही है। कदाचित् उनके पालन करनेमें दोष लगता है तो उसका परिमार्जन भी करते हैं। पर जो पाँच अणुव्रत भी नहीं लेते हैं तो क्या उनके लिए यह छूट है कि वे हिंसा आदिमें यद्वा-तद्वा प्रवृत्ति करे, यदि नहीं, तो सामाजिक दृष्टिसे उन्हें भी हिंसा आदिका ऐसा काम न करना होगा जिसे समाजमें निन्द्य समझा जाय और स्वयंको लोकापवादका पात्र बनना पड़े। इसी दृष्टिको ध्यानमें रखकर लौकिक और पारलौकिकके भेदसे धर्मको दो भागोंमें विभक्त किया गया है। इसी बातको ध्यानमें रखकर सोमदेव सूत्रि यशस्तिलकमें लिखते भी हैं—

द्वौ हि धर्मो गृहस्थानां लौकिकः पारलौकिकः ।

लोकाश्रयो भवेदाद्यः परः स्यादागमाद्यः ॥

लौकिक और पारलौकिकके भेदसे धर्म दो प्रकारका है। लौकिक धर्मका आधार लोक (समाज) है और पारलौकिक धर्मका आधार आगम है।

इसका अर्थ है कि गृहस्थ चाहे वे स्त्री हो या पुरुष जो पारलौकिक धर्म (गुरुकी सखीपूर्वक व्रतादि) स्वीकार नहीं करते, उन्हें सामाजिक मर्यादा बनाये रखनेके लिए उस मर्यादाके अनुसंधान आचारका पालन अवश्य ही करना चाहिये। इसके लिए पहले गाँवके स्तरपर या मुहल्ले आदिके स्तरपर सामाजिक मंगल अवश्य रहता था। उसके मुखिया सामाजिक मर्यादाका स्वयं तो पालन करते ही थे, उन मर्यादाओंका दूसरोंसे भी पालन कराते थे। इसके लिए पुराने कालमें दण्ड व्यवस्था भी थी। और जो सदस्य उस व्यवस्थाका उल्लंघन करता था वह पंचायत द्वारा दंडका भागी होता था। श्री सोमदेव सूत्रिने लौकिक धर्मको लौकाश्रित कह कर इसीकी ओर संकेत किया है। इसके लौकिक धर्मका तो पालन होता ही था, पारलौकिक धर्मकी ओर भी आम स्त्री-पुरुषका झुकाव बना रहता था। जैन मात्रको प्रतिदिन श्री जिनमन्दिरमें जाकर भगवान्के दर्शन करने चाहिये, छान कर पानी पीना चाहिये और रात्रिमें भोजन नहीं करना चाहिये यह इसी सामाजिक व्यवस्थाका सुखद फल होता था।

मुनि तो मात्र पारलौकिक धर्मका ही आचरण करते हैं। इस कारण वे मात्र आहार-पानीके निमित्त गाँवमें आते हैं। कौन सम्पन्न है और कौन निर्धन, उन्हें इससे कोई मतलब नहीं रहता था। जो धर्मका जिज्ञासु है वह उनके पास जाय और धर्मकी शिक्षा ले। वे बचन न बोलते हुए भी अपने शरीरसे मोक्षमार्गका दर्शन करा देते थे।

किन्तु जो गृहस्थ स्त्री-पुरुष हैं उन्हें सामाजिक मर्यादाओंका अवश्य ही पालन करना चाहिये। इसी आधारपर वे पारलौकिक धर्म स्वीकार करनेके अधिकारी होते हैं। और इसी आधारपर यह परम्परासे स्वीकार

किया जाता रहा है कि जो सामाजिक मर्यादाओंका भले प्रकार पालन करता है, उनमें किसी प्रकारका दोष नहीं लगने देना वही पारलौकिक धर्म स्वीकार करनेका अधिकारी होता है, अन्य नहीं।

मुनिके तो मात्र पारलौकिक धर्म ही होता है। पर गृहस्थके लौकिक धर्मके साथ पारलौकिक धर्म भी होता है और नहीं भी होता। जो गुरु साक्षीपूर्वक व्रत स्वीकार करते हैं उनके पारलौकिक धर्म अवश्य होता है। लौकिक धर्म उनके गौण रहता है। इसका अर्थ यह कि धर्म सम्बन्धी जो क्रियाएँ वे पहले लौकिक दृष्टिसे पालते थे वे पारलौकिक धर्मका अंग बन जाती हैं। तथा लौकिक क्रियाओंको वे उदासीन भावसे पालन करते हैं, उनका उल्लंघन नहीं करते। पर जो अपनी अशक्तिवश पारलौकिक धर्मको नहीं स्वीकार कर पाते उन्हें लौकिक धर्ममें दृढ़ता बनाये रखनी होती है, इसके पिना सामाजिक व्यवस्था एक क्षण भी नहीं चल सकती।

इसको ध्यानमें रखकर यही समझना चाहिये कि जो मुनि होते हैं उनके तो शीलके अठारह हजार भेद व्रत रूपमें होते हैं, पर गृहस्थ उनका लौकिक दृष्टिसे पालन करते हैं। इसका अर्थ यह है कि जैसे पुरुष सचित या अचित स्त्रीमृतिको न तो रागभावसे देखते ही हैं और न स्पर्श ही करते हैं। उसी प्रकार स्त्रियाँ भी सचित और अचित पुरुषमृतिको न तो रागभावसे देखती ही हैं और न उन्हे स्पर्श ही करती हैं। श्री मन्दिरजीमें विराजमान तीर्थङ्करकी धातु-पाषाण आदिसे निमित्त जिनमूर्ति पुरुषमूर्ति ही हैं, इसलिये महिलाओंको चाहिये कि वे उनका अभिवेक करनेके लिए लालायित न हों। जो स्त्री धर्म हैं वे मन, वचन और कायसे उसे भली प्रकार पालन करें।

इसके बाद एक सवाल यह अवश्य उठता है कि यदि ऐसा है तो फिर स्त्रियाँ मुनियाको आहार कैसे देती हैं। सो इसका उत्तर यह है कि जिस प्रकार स्त्रियाँ अतिथि आदिको आहार कराती हैं उसी प्रकार मुनिको भी आहार करानेकी अधिकारिणी हैं। फिर भी वे एकाकिनी रहकर आहार नहीं देती, किन्तु सबके साथ रहकर आहार देती हैं। उसमें मुनिके शरीरको स्पर्श करनेका कोई अवसर ही नहीं आता। मुनि आहारके शोधनमें और उसको लेनेमें व्यस्त रहता है। इसलिए उसे पता ही नहीं चलता कि आहार देनेवाला कौन है। और महिला साधुको अन्तराय न हो जाय, इसलिए उसकी आँखें आहारसे शोधनमें लगी रहती हैं इसलिए उमका चित्त भी अन्यत्र नहीं जाता और इस प्रकार आहार विधि सम्पन्न हो जाती है। इसलिए महिला मुनिको आहार देती हैं अतः वह अभिवेक-प्रक्षालन भी कर सकती हैं यह सवाल ही नहीं उठता।

इस प्रकार इतने विवेचनसे यह निश्चित हो जाने पर भी कि महिला भगवान्के अभिवेक-प्रक्षालन करनेकी अधिकारिणी नहीं हैं थोड़ा अन्य प्रकारसे भी इस विषय पर विचार कर लेना आवश्यक प्रतीत होता है।

भावपाहुडमें एक गाथा आती है जिसमें दस प्रकारके अब्रह्मका त्याग कर नौ प्रकारके ब्रह्मचर्यके पालनका विधान किया गया है। वह गाथा इस प्रकार है—

णवविह्वबंभं पयड्हि अब्बंभं दसविह्वं पमोत्तूण।

मेहुणसण्णासन्तो भमिओसि भवण्णवे भीमे ॥९८॥

हे जीव तूँ! दस प्रकारके अब्रह्मको छोड़कर नौ प्रकारके ब्रह्मचर्यको प्रगट कर, क्योंकि तूँ मैथुन संज्ञामें आसक्त होकर भयंकर भवार्णवमें भ्रमण करता रहा ॥९८॥

यहाँ इस गाथामें दस प्रकारके अब्रह्मके त्यागके साथ नौ प्रकारके ब्रह्मचर्यके पालन करनेका उपदेश दिया गया है। दस प्रकारका अब्रह्म क्या है जिसका पुण्य और महिलाको त्याग करना चाहिये इसका निर्देश

करते हुए लिखा है कि (१) पहले एक-दूसरेका चिन्तन होना, (२) पीछे एक-दूसरेको देखनेकी इच्छा होना, (३) पीछे एक-दूसरेके प्रति निस्वास छोड़ना, (४) पीछे ज्वर होना, (५) पीछे दाह होना, (६) पीछे कामकी रचि होना, (७) पीछे मूर्च्छा होना. (८) पीछे उन्माद होना, (९) पीछे एक-दूसरेके बिना जीनेमें सन्देह होना और (१०) पीछे एक-दूसरेके बिना मरण हो जाना ।

यह दस प्रकारका अब्रह्म है । जो पुरुष या महिला अपनेको भूलकर कामके पीछे लगते हैं उनकी यह बधा होती है । इसीलिए एक कविने लिखा भी है कि—

बलवान् इन्द्रियग्रामो विद्वान्समपकर्षति ।

चाहे पश्र्चित हो या मुनि जो पञ्चेन्द्रियोंके विषयोमें उलझता है उसकी यह दशा होती है । इसकिये एक-दूसरेको स्पर्श करनेकी बात तो छोड़िये, एव-दूसरेको रागभावसे देखना भी जीवनको मटियामेट करने-वाला है । अतः ब्रह्मचर्यकी जो नौ बाड़े आगममें लिखी हैं उनको जीवनका अपना अंग बनाते हैं उनका जीवन ही सफल होता है । ब्रह्मचर्यकी वे नौ बाड़े इस प्रकार हैं—

(१) पुरुष और महिलामें एक-दूसरेको सेवन करनेकी अभिलाषा न करना, (२) किसी भी प्रयोजनसे एक-दूसरेके अंगोंको स्पर्श नहीं करना, (३) पुष्ट और गरिष्ठ रसका सेवन नहीं करना, (४) एक-दूसरेके द्वारा काममें लाये गये शय्या आदिका सेवन नहीं करना, (५) एक-दूसरेके मुख व शरीरके कामको बढ़ानेवाले अंगोंको देखनेकी इच्छा नहीं करना, (६) एक-दूसरेका सत्कार-पुरस्कार करना, (७) पहले हम कैसे भोग भोगते थे इसको याद नहीं करना, (८) आगे वे भोग कैसे प्राप्त होंगे इनकी अभिलाषा नहीं करना और (९) अभीष्ट विषयोंका सेवन नहीं करना ।

ये ब्रह्मचर्यकी नौ बाड़े हैं । जैसे खेतकी बाड़ खेतमें बोये हुए धान्यकी रक्षा करनेमें निमित्त है वैसे ही जो गृहस्थ पुरुष या महिला मदाचारपूर्वक अपना जीवन व्यतीत करना चाहते हैं उन्हें ब्रह्मचर्यकी इन नौ बाड़ोंको अवश्य पालना चाहिये । मात्र इसी प्रयोजनको ध्यानमें रखकर महिलाओको जिनबिम्बका प्रक्षाल-अभियेक नहीं करना चाहिये यह आगमकी आज्ञा है । पूजन, स्वाध्याय और सामायिक आदि करते समय जब अपने भाव ठीक नहीं रहते, उनमें विकृति आ जाती है तब प्रक्षाल-अभियेक करते समय किसी भी महिलाके परिणाम ठीक रहे आगे ये यह वह स्वयं नहीं जान सकती, अतः महिलाको जिनमूर्तिका प्रक्षाल आदि ऐसे काम नहीं करना चाहिये, यही राजमार्ग है ।



शिक्षा और धर्मका मेल

जैन समाजमें धार्मिक शिक्षण संस्थाओंका सब जगह प्रसार है। धार्मिक शिक्षणके नाम पर समाजका भी बहुत कुछ पैसा खर्च होता है। परन्तु इन संस्थाओंसे निकलनेवाले शिक्षितोंकी मनोभूमिका कैसी रहती है इस ओर बहुत ही कम लक्ष्य दिया जाता है। इसका सबसे प्रधान कारण तो यह है कि इन संस्थाओंका खर्च चलानेवाली समाज ही आज उन संस्थाओंकी मालिक है। इसलिये मालिक और नौकरमें जो व्यवहार होना चाहिये या मालिकका नौकरके साथ आज कल जो व्यवहार चालू है प्रायः इसी भूमिकाको लेकर हमारे शिक्षित तैयार होने हैं। इसलिये जगह-जगह पर शिक्षितोंमें मानसिक दुर्बलता नजर आती है। ऐसे एक नहीं अनेक उदाहरण दिये जा सकते हैं जिनसे इस बातकी पुष्टि बहुत ही अच्छी तरह होती है। जो शिक्षित इस मनो-भूमिकाको छोड़कर काम करते हैं उन्हें सब जगह धक्के खाने पड़ते हैं या उन्हें समाज रचनाकी सबसे निकृष्ट स्थितिमें रहकर अपना जीवन व्यतीत करना पड़ता है। सच पूछा जावे तो धर्मज्ञ विद्वान् इतने आदर्श होना चाहिये जिनसे उनका समाजके ऊपर सबसे अधिक प्रभाव रहे। परन्तु यह बात लिखनेमें जितनी सरल है प्रत्यक्ष व्यवहारमें उसका उपयोग होना उतना ही कठिन है। एक तो समाज ही अपने इस अधिकारको छोड़नेके लिये तैयार नहीं हो सकती है। दूसरे विद्वानोंमें संघ शक्ति निर्माण होकर अपने कर्तव्यका ज्ञान नहीं हुआ है।

समाजकी इच्छा

इस विषयमें समाज या समाजके नेताओंकी यह भावना रहित है कि आजकल जो कुछ भी थोड़ी बहुत जागृति दिखाई देती है उसका कारण हमारा पैसा है इसलिए हमारी इच्छाके अनुसार काम करना विद्वानोंका कर्तव्य ही है। समाज यह नहीं चाहती है कि विद्वान् स्वतंत्र होकर धर्म और समाजका काम करें और हम निस्पृहतासे उनके सहायक हों। कोई भी तटस्थ व्यक्ति, जहाँपर स्थानीय या प्रादेशिक पाठशालाये चालू है—जाकर इस बातका अनुभव कर सकते हैं कि उन पाठशालाओंके अध्यापकोंको समाजके प्रसन्न रखनेके लिये सबसे अधिक प्रयत्न करना पड़ता है। इससे हमारे शिक्षितोंका सबसे अधिक समय या तो चापलूसीमें व्यतीत होता है या अपनी आजीविकाको स्थिर रखनेके लिये उत्तरदायित्वपूर्ण कार्यसे विमुख रहनेमें ही निकल जाता है। समाजकी इच्छा भी इससे अधिक नहीं रहती है। उसको ऐसा विद्वान् सबसे अधिक प्रिय मालूम पड़ता है जो स्वतन्त्रता पूर्वक अपने जीवनको व्यतीत करता है।

विद्वानोंकी मनोवृत्ति

अपनी इस जघन्य स्थितिमें समय व्यतीत करनेमें शिक्षित कुछ कम दोषी नहीं हैं। उनका शिक्षण भी विशाल और उदात्त मनोभूमिकाको सामने रखकर नहीं होता है। कोई व्यक्ति किसी शिक्षणसंस्थामें जाकर रहे तो उसे आजके शिक्षितोंकी मनोभूमिकाका उसी समय पता लग सकता है। वहाँ न तो धार्मिकताके ही पाठ पढ़ाये जाते हैं और न समाजोत्थानके। वहाँ पुस्तकी ज्ञानके रूझ वातावरणके अतिरिक्त किशोरों और कुछ भी दिखाई नहीं देगा। केवल धार्मिक पुस्तकोंके पढ़ लेनेसे ही धार्मिकता और समाजोत्थानकी भावना जागृत नहीं हुआ करती है इसके लिये एक दूसरे प्रकारके वातावरणकी ही आवश्यकता लगती है जिसका हमारी शिक्षण संस्थाओंमें बिल्कुल ही अभाव है।

हमारी शिक्षण संस्थाओंमें जो अधिकारी होते हैं वे प्रायःकर शिक्षणके ज्ञाता न होकर अशिक्षित ही हुवा करते हैं। इसलिये उनका शिक्षणसंस्थाओंकी अन्तरंग व्यवस्थापर बिल्कुल ही ध्यान नहीं जाता है। उनकी सबसे बड़ी चिन्ता बजटकी पूर्ति हो रहती है। वे इसका थोड़ा भी विचार नहीं कर पाते कि इस संस्थासे बालकोंके ऊपर क्या परिणाम होता है। इसमें और क्या सुधार करना चाहिये जिसे इस संस्थासे निकले हुये बालक प्रखर विद्वत्ताके साथ समाजके नेता बनें। इस व्यवहारका बालकोंके ऊपर जो परिणाम होना चाहिये वही होता है और वे भी अपने समयको 'इसको वजीफा अधिक मिलता है मुझे कम मिलता है,' इत्यादि क्षुद्र बातोंमें व्यतीत कर देते हैं।

उन्हें अपनी बौद्धिक और मानसिक शक्तिके बढ़ानेके लिये थोड़ा भी अवसर नहीं मिलता। सभा सासाइंटियोंमें कभी यदि विद्यार्थी भाग भी लेते हैं तो वहाँ पर वे रूक्ष विषय रक्खे जाते हैं जिनका उनके जीवनसे विशेष कुछ सम्बन्ध ही नहीं होता है। अध्यापकोंका काम किताबी शिक्षणके दे देनेमें और सुपरिन्टेन्डेन्टका काम रजिस्टर हाजिरीके भरनेमेंही पूरा हो जाता है। यह दोष केवल कर्मचारियोंका ही हो यह बात नहीं है। संस्थाओंकी रचना ही इस ढंगसे की गई है कि वहाँपर दूसरे विषयोंके विचारके लिये गुंजाईश ही नहीं है। सरकारी संस्थाओं और इन धार्मिक संस्थाओंमें यदि थोड़ा बहुत भेद कहा जा सकता है तो केवल इतना ही कि सरकारी संस्थाएँ सरकारके नियंत्रणमें चालू हैं और ये संस्थाएँ समाजके नियंत्रणमें चलाई जाती हैं। उनकी कार्यपद्धतिमें कोई भी अन्तर नहीं दिखाई देता है। जिस प्रकार सरकारी संस्थाओंसे गुलामवृत्तिके और स्वाभिमानको खोये हुये शिक्षित तैयार होते हैं वही स्थिति तो आज हमारी धार्मिक संस्थाओंकी है। इससे न तो समाजकी ही भुख भंग सकती है और न धर्मके सम्बन्धमें कोई ठोस काम ही हो सकता है, ऐसी संस्थाओंसे निकलनेवाले विद्वानोंकी मनोवृत्ति यदि दुबली हो तो इसमें आश्चर्य ही क्या ?

शिक्षणकी कमजोरी

संस्थाओंमें छात्रोंको जिन ग्रन्थोंके आधारसे शिक्षण दिया जाता है वे ग्रन्थ प्रौढ और तार्किक विवेचन करनेवाले हुये तो भी केवल इतनेसे ही विद्यार्थियोंको बुद्धिमें प्रौढता थोड़े ही आ सकती है। जहाँ तक अनुभवमें तो यही आता है कि दर्शनशास्त्रके उच्च और आदर्श ग्रंथ अष्टसहस्रो जैसे ग्रन्थोंका अध्ययन किया हुआ भी विद्यार्थी दर्शन शब्दकी समय व्याख्या करनेमें असमर्थ ही ठहरता है। इसका कारण क्या है, इधर हमारी शिक्षण संस्थाओंका बिल्कुल ही ध्यान नहीं जाता है। मनुष्य एक प्रयोगमें असफल हो जानेपर भी उसमें बहू सुधारणा करता है परन्तु हमारी संस्थाओंमें इस ओर बिल्कुल ही ध्यान नहीं दिया जाता है। यही कारण है कि शिक्षणकी कमजोरी विद्यार्थियोंके शिक्षण संस्थाको छोड़कर कार्यक्षेत्रमें आ जानेपर भी अंत तक खटकती रहती है। हमें अपने धर्मग्रन्थोंका और उसकी विवेचन पद्धतिके अभिमान होना ही चाहिये परन्तु विद्यार्थी प्रतिपाद्य विषयको अधिकसे अधिक किन् तरीकोंसे हृदयंगम कर सकेगा इस ओर ध्यान देना और तदनुकूल साधन सामग्रीका एकत्रित करना भी तो अत्यंत जरूरी है नहीं तो शिक्षणका निरन्तरापन शिक्षितोंके हृदयोंको खोखला किये बिना नहीं रहेगा।

समाजकी भूख

आज कल विद्वानोंका सम्बन्ध केवल अपने धर्म और समाजसे ही न होकर उसका क्षेत्र बढ़ रहा है। एक समय था जबकि मनुष्यको भावनाएँ प्रादेशिक या अपनी सस्कृतिके अन्दर रहते हुए भी उनका काम चल जाता था। परन्तु आज केवल उतनी भावनाओंसे कोई भी समाज या धर्म आगे आनेका प्रयत्न करे तो यह उसका अट्टहास होगा। आज हम परस्परकी कलहके कारणोंकी मीमांसाको छोड़कर रचना-

त्मक कार्योंकी ओर अधिक लक्ष्य देना होगा। आज प्रत्येक जाति रचनात्मक कार्योंमें ही अपनी शक्तिका व्यय करके अपनी अपनी संस्कृतिको सुदृढ़ करनेमें लगी हुई है। विरोध या मतभेद केवल जैनसमाजमें ही है ऐसा थोड़े ही है। इसका कटुफल तो प्रत्येक समाजको भोगना पड़ रहा है। परन्तु दूसरी समाजके विचारशील शिक्षितोंने अपने दृष्टिकोणको बिल्कुल ही बदल दिया है। वे देख रहे हैं कि आजके जमानेसे हमारी संस्कृतिका मेल कैसे बैठेगा। उन्हें और बातोंकी चिंताकी अपेक्षा आजके जमानेमें अपनी संस्कृतिको सर्वात्कृष्ट सिद्ध करने की सबसे अधिक चिंता है। परन्तु यह बात केवल संस्कृतिके गुणानुवादसे कभी भी पूरी नहीं हो सकती है। इसके लिए हमें अपनी संस्कृतिमेंसे वे उच्च आदर्शरूप साधारण तत्त्व ढूँढ निकालने होंगे जिसका बहुजन समाज के ऊपर प्रयोग करनेपर अनुकूल परिणाम सिद्ध होगा। यदि जैन विद्वान् इस कार्यको कर सकें तो संभव है कि उनकी संस्कृतिका बहुत कुछ अंश सारी समाजों आत्मसात् कर सकती है। यही तो बाजकी भूख है। परन्तु यह कब हो, जबकि हमारी शिक्षण संस्थाओंमें सुधार किया जावे। शिक्षणसंस्थाओंके संचालक योग्य विद्वान् नियुक्त किये जावें। पूँजीपतियोंका काम केवल द्रव्य खर्च करनेका हो और शिक्षितोंका काम उनमें योग्य सुधारका।

जब हम इतना कर सकेंगे तभी यह कहा जा सकता है कि हमने धर्मकल्पवृक्षकी मूलको पानी सींचनेका काम किया। इसके बिना हम धर्मकी सच्ची उपासनासे कितने दूर हैं यह बारीकीसे विचार करनेवाले व्यक्ति को उसी समय मालूम पड़ सकता है। मन्दिरोंमें हमें धर्मका शिक्षण मिलता है परन्तु उसका केवल परलोकसे ही सम्बन्ध है। हमें अपने जीवनमें विशेषता उत्पन्न करनेके लिये इन शिक्षालयोंके शिक्षणकी ही आवश्यकता है। समाज सुधार और संस्कृतिका पोषण यह काम केवल शिक्षितोंके द्वारा ही हो सकता है। इसलिये समाज का कर्तव्य है कि उसने योग्य शिक्षित निर्माण करनेके लिये ये इन धर्मदिनोंमें प्रतिज्ञा करनी चाहिये। धर्मा-यतन ममझकर मंदिरोंकी व्यवस्थाकी ओर जितना ध्यान दिया जाता है उतना ही ध्यान इन शिक्षालयोंकी ओर देनेकी आवश्यकता है। धर्म, शिक्षित और समाजका सुधार इसी प्रकार हो सकता है। बाकी सब स्वाग ही समझना चाहिये।



अध्यात्म-समाजवाद

भारतको राजनैतिक स्वतन्त्रता मिलनेके बाद जिन परिस्थितियोंका निर्माण हो रहा है उन्हें देखते हुए यह आवश्यक प्रतीत होता है कि हम जैन संस्कृतिके मूल तत्त्वों पर विचार करे और देखें कि वे तत्त्व वर्तमान परिस्थितिको सम्हालनेमें कहीं तक उपयोगी हो सकते हैं।

यों तो जैनसाहित्यमें ग्रन्थोंकी कमी नहीं है पर सांस्कृतिक दृष्टिसे जिस पर अधिक दृष्टि जानी चाहिये वह है भगवान् कुन्दकुन्दका समयप्रभृत। इस समय वर्गवादमूलक अध्यात्मवाद और भौतिक समाजवादको विफल करनेका हमारे पास एक ही मार्ग है और वह है अध्यात्म समाजवाद। भगवान् कुन्दकुन्दने अपने इस ग्रन्थराजमें इसी तत्त्वका मन्दिरतासे निरूपण किया है। सच पूछा जाय तो जैन संस्कृतिकी यह आत्मा है।

तत्काल वर्तमान समस्याओंका हल समाजवाद माना जाने लगा है। अधिकतर लोगोंका यह स्थाल होता जा रहा है कि इसे स्वीकार किये बिना सब प्रकारकी बुराइयोंका दूर किया जाना असम्भव है। इसमें सन्देह नहीं कि उनका यह स्थाल बहुत कुछ अशोभनीय है, क्योंकि इस समय ईश्वरवाद, वर्गवाद और आर्थिक विषमतासे मानवसमाजको इतनी बुरी तरह जकड़ रखा है कि जिसे उसे साम लेने तकका अवसर नहीं मिलता। इस तन्त्रजालसे किस प्रकार निरूला जा सकता है इसका उसे ज्ञान ही नहीं है। ये बुराइयाँ मानव समाजका कोड हैं, इममें जरा भी सन्देह नहीं। मार्क्सने धर्मको अफीम कहा है इसका कारण यही है। उसने देखा कि ये बुराइयाँ धर्मके नाम पर प्रचारितकी जाती हैं और जनताको पथभ्रष्ट किया जाता है। ईश्वर तो ही नहीं। यदि वह होता तो विश्वकी इतनी दुरवस्था क्यों होती? क्यों हिन्दुस्तान और पाकिस्तान बनने? क्यों मानव मानवमें इतना अन्तर होता? क्यों गरीबों और अमरीका भेद होता? सच पूछा जाय तो मार्क्सने मनुष्यकी बुद्धिपर लगे हुए तालिकोंको खोल दिया है और प्रत्येक मनुष्यको स्वतन्त्र भावसे सोचने का अवसर प्रदान किया है।

किन्तु उसकी व्यवस्थामें एक दोष है। मार्क्सवाद जहाँ आर्थिक विषमताके दूर करनेका प्रयत्न करता है तथा इस व्यवस्थाके आधारभूत ईश्वरवाद और वर्गवादको जड़मूलसे उखाड़ फेंकता है वहाँ वह जीवन संशोधनकी बातको सर्वथा भुला देता है। यह तो कट्टरसे कट्टर मार्क्सवादीको भी स्वीकार करना पड़ेगा कि जो भी व्यवस्थाकी जाती है वह मानव जीवनको सुखों बनानेके लिये ही की जाती है। इसका बिना उसका कोई मूल्य नहीं। पर क्या इतने मात्रसे जीवनमें आई हुई भीतरी और बाहिरी सब प्रकारकी बुराइयोंका अन्त हो जाता है यह एक गम्भीर और मार्मिक प्रश्न है जिसका समाधान मार्क्सवादके आधारसे होना कठिन है। इसलिये इसका समाधान पानेके लिये जब हम मार्क्सवादके सिवा अन्यत्र दृष्टिपात करते हैं तो हमारी दृष्टि अध्यात्म-समाजवादके ऊपर जाती है। हम देखते हैं कि इसमें मार्क्सके वे सब सिद्धान्त तो निहित हैं ही जिनका उसने कैपिटल (Capital) नामक पुस्तकमें विचार किया है। साथ ही उसमें जीवन संशोधनके मूल आधारों और उसकी तात्त्विक प्रक्रियापर भी गहराईसे विचार किया गया है।

अध्यात्म-समाजवादको दूसरे शब्दोंमें 'अध्यात्म समतावाद' भी कह सकते हैं। इसका व्यापकसे व्यापक अर्थ है जड़ चेतन सबकी स्वतन्त्र सत्ता स्वीकार करना और कार्यकारण भावको सहयोग प्रणालीके आधार पर स्वीकार करके व्यक्तिकी स्वतन्त्रताको आँच न आने देना।

यह वर्तमान कालीन अव्यवस्थाका समुचित उत्तर है। इसमें एक ओर जहाँ आरामाकी स्वतंत्रता स्वीकारकी गई है वहाँ दूसरी ओर जड़ तत्त्वकी स्वतन्त्र सत्ताको भी नहीं भुलाया गया है। यह मुकम्मिल स्वतन्त्रताकी पूरों गारंटो हो जातो है। अन्तरंग समस्या है व्यक्तिगत उन्नति और बहिरंग समस्या है परस्पर के सम्बन्ध की। यह दोनोंका सुन्दरतम हल उपस्थित करता है।

जैसा कि हम देखते हैं विश्व अनेक तत्त्वोंका समुदाय है। इसमें जड़ चेतन सभी तत्त्व मौजूद है। उनके सहयोग और सम्मिश्रणसे ही इसकी निर्बाध गति चल रही है। इसमें क्या जड़ और क्या चेतन एक भी तत्त्व परतन्त्र नहीं है। सभी अपनी अपनी स्वतन्त्रताका उपभोग कर रहे हैं। ऐसी हालत में यह मानना 'मैं बड़ा हूँ वह छोटा है, यह मेरा भोग्य है मैं उसका भोक्ता हूँ, यह अछूत है मैं छूत हूँ, मैं स्वामी हूँ वह सेवक है, मैं राजा हूँ वह प्रजा है, मैं राव हूँ वह रंक है' निरा अज्ञान है, अधिकतर ये विकल्प जीवनमें आई हुई कमजोरी के कारण होते हैं। जिन्होंने कमजोरी पर बिजय पाई है वे इनसे मवा मुक्त रहते हैं। कमजोरीसे हमारा तात्पर्य राग द्वेष और मोहसे है। विश्वमें जितनी भी समस्याएँ उग्ररूप धारण किये हुए हैं या जो नई नई समस्याएँ सामने आ रही हैं उनका एकमात्र कारण यह राग, द्वेष और मोह ही तो है। इसीके कारण विश्वको ये दिन देखने पड़ रहे हैं।

अध्यात्म-समाजवादका आन्तररूप जितना निर्मल और बस्तुस्पर्शी है उसका बाह्यरूप भी उतना ही मोहक और सब प्रकारकी कल्पित विषमताको दूर करनेवाला है। यह समत्वकी भावनाओंमेंसे प्रसूत होकर जीवनके प्रत्येक क्षेपमें अपनी छाप छोड़ता जाता है। यह ऐसी विषमताको जीवनकी बीज नहीं मानता जिसे हम उग्रसे स्वीकार करते हैं। उदाहरणार्थ छूत-अछूत समस्याको लिया जा सकता है। वैदिक धर्मके प्रभावसे कुछ ऐसा प्रघात पड़ गया है जिससे कुछ भाई छूत और कुछ भाई अछूत माने जाने लगे हैं। जो छूत माने जाते हैं उनके साथ मानवताका व्यवहार किया जाता है, उन्हें बैठनेके लिये उचित स्थान दिया जाता है और मन्दिर आदिमें प्रवेश करनेपर रोका नहीं जाता। किन्तु जो अछूत माने जाते हैं उन्हें न तो अपने पास बंठने दिया जाता है, न मन्दिरमें जाने दिया जाता है और न स्पर्श ही किया जाता है। लघुशंकाके बाद हाथ धोनेसे काम चल जाता है पर उनका स्पर्श हो जानेपर सचेल स्नानकी आवश्यकता पडती है। कुत्ते बिल्लीके छू जानेपर किसी प्रकारकी बुराई नहीं मानी जाती पर उनके छू जानेपर सारा धर्म कर्म बिगड़ जाता है। वे तिर्यचोसे भी बधतर मान लिये गये हैं।

यह समस्या देशके सामने हजारों वर्षसे उपस्थित है। इस कारण देशको जो हानि उठानी पड़ी है वह अवर्णनीय है। इस सामाजिक विषमताके परिणामस्वरूप ही देशको अनेक भागोमें बटना पड़ा है। पंजाब और बंगालका हत्याकाण्ड इसीका परिणाम है फिर भी भारतीयोंकी आँखें नहीं खुल रही हैं। मानाकि वे जब अशुचि अवस्थामें हों तब उनसे दूर रहना चाहिये पर स्नान करनेके बाद जब वे स्वच्छ कपड़े पहिन लेते हैं तब ऐसी कौन सी बाधा रह जाती है जिससे उन्हें स्पर्श नहीं किया जाता ?

जहाँ तक वैदिक धर्मावलम्बियोंका सवाल है यह बात कुछ-कुछ समझमें भी आती है कि वे अपने ही समाजके एक अंगको अपनेसे ज़रा रखें, क्योंकि इस धर्मका मुख्य आधार है सामाजिक विषमता। वे जन्मना वर्णव्यवस्थापर जोर भी इसी कारणसे देते हैं और उच्चत्व तथा नीचत्वका आधार कर्मको मानते हैं। वेद और वेदानुमोदित स्मृति उनका मुख्य धर्मशास्त्र है। इसके अनुसार मनुष्यको अपने-अपने वर्णकी प्राप्ति जन्मसे होती है। वे ब्राह्मणत्व आदि जातिको मिल्य मानते हैं इसलिए जिस व्यक्तिसे जिस जातिका समवाय सम्बन्ध हो जाता है वह जीवन भर उसी जातिका बना रहता है। अनेक प्रयत्न करनेपर भी उसकी जाति नहीं बदलती।

ब्राह्मण चाहे जितने भूगहत्या, चोरी हिंसा आदि निम्नतम पाप करे इससे वह कभी भी ब्राह्मणसे-अब्राह्मण नहीं हो सकता और शूद्र चाहे जितने सदाचार पालन आदि उच्चतम कर्म करे इससे वह कभी भी शूद्रसे अशूद्र नहीं हो सकता ।

पर जैन धर्मानुयायियोंने तीर्थकरोंके उपदेशोंको भुलाकर परधर्मको कैसे स्वीकार कर लिया है यह बात जरा भी समझने नहीं आती । जैन तत्त्वज्ञान उन्हें क्या आज्ञा देता है यह बात उन्हें आँव न्योल कर देखनी चाहिये । वे चालू व्यवस्थाके व्यामोहमें पड़कर लीझें नहीं किन्तु इसके वास्तविक कारणोंपर जाय । वे देखे कि क्यों हम अपने ही समान एक भाईको छूत और दूसरे भाईको अछूत मानते हैं । एक भाईमें ऐसी कौनसी विशेषता है जिससे वह छूत माना जाता है और दूसरे भाईमें उसकी क्या कमी है जिससे वह अछूत माना जाता है : यदि सचमुचमें वे अन्तर्दृष्टि होकर देखेंगे तो उन्हें मालूम पड़ेगा कि यह केवल हमारे राग, द्वेष और मोहका विपाक है जो हमसे ऐसा मनवा रहा है । उन भाइयोंमें ऐसी छूत और अछूतपनेकी कोई निसानी नहीं है, दोनों ही समान हैं । यह मालूम पड़नेपर कि यह अछूत है हम ग्लानि करने लगते हैं, परन्तु इसके पहले ऐसा कुछ भी भाव नहीं होता । इसलिये आवश्यकता अपने इन विकारोंको त्यागने की है । इन विकारोंके दूर हो जानेपर यह समस्या सुतरा सुलझ जाती है । हममें वह समानताका भाव आने लगता है जिसकी आज विध्वको आवश्यकता है और जिसका निर्देश हजारों क्या लाखों वर्ष पहले जैन तीर्थकरोंने कर दिया था । उन्होंने स्पष्ट घोषणा की थी कि धर्म तो पशुओं तकके लिये है वह मनुष्य-मनुष्यमें अन्तर कैम कर सकता है ? यही सबक है कि उनकी समाजोंमें सबको समानभावसे आने दिया जाता था और सब उनके उपदेशोंसे लाभ उठानेके लिये स्वतन्त्र थे ।

कहा यह जाता है कि वे संस्कारहीन है अतः उनके सम्पर्कमें सदाचारके लोप होनेका भय है । पर इस युक्तिवादमें कोई तथ्य नहीं । यह भाव केवल अपने जीवनकी कमजोरीको व्यक्त करनेवाला है । बंसे देखा जाय तो सम्पर्क तो उनके साथ बना हुआ है ही और उसके बिना काम भी नहीं चलता । केवल छूनेका परहेज करके बैठे हैं और ऐसा मान लिया है कि यह न छूना ही धर्म है । धर्मको यह कितनी उथली परिभाषा है । जिस धर्मका उपदेश जीवनमें आये हुए विकारको दूर करके अपने स्वभावकी ओर ले जानेके लिये दिया गया था वह धर्म स्वयं विकारीभावमें चरितार्थ हो रहा है । हमने अपने मिथ्या अभिनिवेशके वशीभूत होकर धर्मके स्वरूपकी दिशा ही बदल दी है । इस व्यवहार द्वारा या तो हम रेतमेंसे तेल निकालना चाहते हैं या रात्रिको दिन बनाना चाहते हैं । और मजा यह कि गालियाँ देते हैं मार्क्सवादको । मार्क्सवाद हमारी इन भूलोंका ही तो फल है । यदि हम चाहते हैं कि अघ्यात्म-समाजवाद जीवित रहे तो हमें उसके अनुसार अपना जीवन भी बनाना होगा । हमें इस संकुचित मनोवृत्तिको छोड़ कर विस्तृत आधारसे विचार करना होगा ।

यदि थोड़ी देरको यह मान भी लिया जाय कि वे संस्कारहीन है तो भी हमारा कर्तव्य उनसे पृथक् रहनेका नहीं होना चाहिये । हमें विश्वास और दृढताके साथ उनके जीवनको सुधारनेका प्रयत्न करना चाहिये, उन्हें मन्दिरमें आने देना चाहिये और तीर्थकरोंके उपदेशों द्वारा उनके चालू जीवनको बदलनेका प्रयत्न करना चाहिये । इसके लिये हम ईसाई मिसनरियोंसे काफी शिक्षा ले सकते हैं । जिन भारतवर्षीय ईसाईयोंका हम लोग आदर करते हैं उन्हें बैठनेके लिये कुर्सी देते हैं वे कल भंगी और चमार ही तो थे । फिर वे आज ऐसे कैसे बन गये ? एक सहवास और सदुपदेश ही तो इसका कारण है ।

यदि भारतवर्षमें जैन तत्त्वज्ञानके आधारसे इस समस्याको सुलझानेका प्रयत्न किया होता तो इसमें सन्देह नहीं कि इस समस्याके हल होनेमें जरा भी देर नहीं लगती । जैनधर्ममें कर्मके आधारसे उच्चता और

नीचता माननेकी कमी भी शिक्षा नहीं दी है। वह तो गर्भज मनुष्यमात्रमें समान योग्यता मानता है। कमसे न कोई ऊँच होता है और न कोई नीच। उच्चता और नीचताका यदि कोई आधार है भी तो वह आन्तरिक परिणति ही है जो किसी भी मनुष्यके हो सकती है। इसके लिये जाति पांशिका बन्धन आवश्यक नहीं है। सच तो यह है कि स्वयं जैनियोंने इस महान् सत्त्वज्ञानको तिलांजलि दे दी है और जिस जाति पाति या सामाजिक उच्चत्व और नीचत्वका विरोध करनेके लिये उनके पूर्वजोंने अनेक संकटोंका सामना किया था आज वे ही उन बुरादियोंके पुजारी बन रहे हैं। क्या हम आशा करें कि आजके जैन बन्धु अपने इस उदार और वस्तु-स्पर्शी तत्त्वज्ञानकी ओर समुचित ध्यान देंगे। मेरा तो विश्वास है कि यदि उन्होंने इस ओर ध्यान दिया और इसके अनुसार आचरण किया तो एक छूत-अछूत समस्या ही क्या विश्वकी अन्य समस्याएँ भी हल हो सकती हैं।

साधारणतः विश्वके सामने छूत-अछूत समस्याके सिवा दूसरी मुख्य समस्या आर्थिक विषमता की है। इस समय विश्वमें जो सघर्ष दिखलाई दे रहा है उसका मूल कारण यही है। इस कारण विश्व स्पष्टतः दो गुटोंमें बँटता जा रहा है। यदि हम अध्यात्म समाजवादके आधारसे इस समस्याको भी सुलझानेका प्रयत्न करते हैं तो इसमें सन्देह नहीं कि यह समस्या आसानीसे सुलझ जाती है। अध्यात्म समाजवादके सिद्धान्तानुसार कोई भी मनुष्य आवश्यकतासे अधिकका संचय नहीं कर सकता क्योंकि संचय करना और संचित द्रव्यका अपनेको स्वामी मानना कषायका परिणाम है किन्तु वह इसकी शिक्षा नहीं देता। उसके अनुसार तो प्रत्येक मनुष्यको परिग्रहका त्याग या परिमाण कर लेना चाहिये क्योंकि परिग्रह पर है और वह मोक्षमार्गमें बाधक है।

जैसी कि तीर्थंकरोंकी शिक्षा है तदनुसार स्वावलम्बन ही जीवनका सार है। बिना स्वावलम्बनके कोई भी मनुष्य आत्मधर्मका अभ्यासी नहीं हो सकता। यह दूसरी बात है कि कोई मनुष्य इसे पूरी तरहसे जीवनमें उतारनेका अभ्यास करता है और कोई अशक्त। पर धर्मात्मापनकी यह कसौटी है कि वह स्वावलम्बनके साथ जीवन बितानेका प्रयत्न करे। अब देखना यह है कि जो उत्तरोत्तर अधिकाधिक परिग्रहके संचयमें लगा रहता है वह क्या स्वावलम्बनका अभ्यासी कहा जा सकता है। सच पूछा जाय तो ऐसा मनुष्य धर्मका द्रोही होना चाहिये। इसे स्वावलम्बी अर्थात् धर्मात्मा मानना तो त्रिकालमें भी सम्भव नहीं है। धर्मका वस्तुमें ममकार और अहंकार करनेके साथ तीव्र विरोध है। जहाँपर वस्तुमें ममकार और अहंकार है वहाँ धर्म नहीं और जहाँ धर्म है वहाँपर वस्तुमें ममकार और अहंकार नहीं। इसलिये परिग्रहकी प्राप्ति धर्मका फल न मानकर कषायका ही परिणाम मानना चाहिये। यही सबब है कि तीर्थंकरोंने इसके त्यागका उपदेश दिया है। और यह बतलाया है कि जो व्यक्ति जीवनमें आये हुए विकारके कारण परिग्रहका पूर्ण त्याग नहीं कर सकता वह उसका परिमाण अवश्य कर ले। उसका कर्तव्य है कि वह आवश्यकतासे अधिकका संचय न करे।

हम देखते हैं कि विश्व यदि इन शिक्षाओंके अनुसार काम करने लगे तो इस समस्याके हल करनेमें षोडशे भी देर न लगे और तब राज्यको इस समस्याके सुलझानेमें अपनी शक्ति न लगाने पड़े।

तीसरी समस्या स्त्रियों की है। स्त्रियोंका भी समाजमें वही स्थान होना चाहिये जो पुरुषोंका है। वे किसी भी बातमें पुरुषोंसे हीन नहीं हैं। यह नहीं हो सकता कि पुरुष उत्तरोत्तर विकारको प्रथय देते जाय और वे जीवन भर अधिकारी बनी रहें। कौन मनुष्य विकारपर विजय पाता है और कौन नहीं यह व्यक्तिका प्रश्न है। समाजका निर्माण तो व्यक्तियोंके जीवनमें आई हुई कमजोरीके फलस्वरूप समझौतेके रूपमें ही किया जाता है। यह तो कमजोरियोंको स्वीकार करता है। कमजोरियोंका उच्छेद करना इसका काम नहीं। समाज

और धर्ममें यही अन्तर है। इसलिये जहातक समाजका प्रश्न है हमें वही अधिकार स्त्रियोंके भी मानने चाहिये जो पुरुषोंको प्राप्त है।

ये हैं अध्यात्म-समाजवादकी शिखाएँ। अध्यात्म-समाजवाद अध्यात्ममूलक समाजवादका संक्षिप्त रूप है। इसमें अध्यात्म शब्द व्यक्तिकी स्वतंत्रताका सूचक है और समाजवाद सहयोग प्रणालीके आधारपर स्वीकृत कार्यकारण भावको सूचित करता है। कहीं-कहीं इसे अध्यात्मवाद भी कहा गया है। इसके द्वारा जहाँ हम एक ओर विकारोंको दूर करनेमें समर्थ होते हैं वहाँ दूसरी ओर परस्परके समझौते द्वारा विकारोंपर नियंत्रण स्थापित करते हैं। इसके स्वीकार करनेसे व्यक्ति तो प्रतिष्ठित होता ही है पर समाजको भी अपने व्यवहारकी दिशा निश्चित करनेमें सहायता मिलती है। ऐसा सर्वोपयोगी है यह अध्यात्म-समाजवाद। भेरी समझसे यदि विश्व अतीतमें की गई भूलोंपर विजय पाना चाहता है तो उसे इसके स्वीकार करनेमें जरा भी हिचकिचाहट नहीं होनी चाहिये। हम उस दिनकी प्रतीक्षामें हैं जिस दिन इस भावनाको चरितार्थ होते हुए देखेंगे।

२



बुन्देलखण्डका सांस्कृतिक वैभव

भारतीय परम्परामें बुन्देलखण्डका महत्वपूर्ण स्थान है। यहाँके मुरम्य उपवन, कलकल करती हुई अस्खलित धारासे बहने वाली नदियाँ, सघन वृक्षों और मनोहारी उपत्यकाओंसे विभूषित पर्वत श्रेणियाँ तथा उपजाऊ मैदान इनकी शोभामें चार चाँद लगा देते हैं। भौगोलिक दृष्टिसे तो इसका महत्व ही है, राजनैतिक और सामाजिक दृष्टिसे भी इसका महत्व है। दिल्ली और आगराका समीपवर्ती प्रदेश होने पर भी इस प्रदेशमें मुस्लिम संस्कृतिका विशेष प्रभाव दृष्टिगोचर नहीं होता इसका कारण इसकी अपनी सम्यता और स्वाधीन वृत्तिके प्रति विशेष आस्था ही है।

बुन्देलखण्ड तो हमारा निवास स्थान ही है। अन्य प्रदेशोंको भी हमने निकटसे देखा है, किन्तु यहाँके जैनोंमें हमने जो आचार शुद्धि और विचार शुद्धि देखी है उसके अन्यत्र सर्वांगीण दर्शन नहीं होते। भगवान् महावीर और भूतकेवली भद्रबाहुके बाद जैन परम्परामें आचार्य श्री कुन्दकुन्दका विशेष स्थान है। उनके द्वारा प्रतिपादित मोक्षमार्गके अनुरूप बाह्य क्रियाकाण्डको अपने जीवनका अंग बनानेकी यदि किसीकी इच्छा हो तो बुन्देलखण्डसे ही इसकी शिक्षा लेनी होगी। इस दृष्टिसे इसका स्थान सर्वोपरि है।

यद्यपि बुन्देलखण्डमें आजीविकाके साधन स्वल्प है। इस कारण यहाँके जैन समाजकी आर्थिक स्थिति बहुत समृन्त नहीं कही जा सकती। फिर भी यहाँका जैन समाज कष्टसहिष्णु जीवन बिताकर बचे हुए अर्थका उपयोग सस्कृति निर्माणके कार्योंमें सदासे करता आ रहा है। श्रीपपोराजीके उत्तुग जिनालय तथा अन्य तीर्थक्षेत्र इसके प्राजल उदाहरण हैं। यहाँके तीर्थक्षेत्रोंकी मूर्ति निर्माणकला और वास्तुनिर्माणकला बेजोड़ है। वह मय्यजनोंको अपनी विशेषताके कारण सहज ही अपनी ओर आकर्षित कर मोक्षमार्गका पथ प्रशस्त करती रहती है। आप बुन्देलखण्डके श्री पपोराजी, आहारजी, क्षेत्रपाल ललितपुर, देवगढ, चँदेरी, बूढ़ी चँदेरी, धूबोनजी, खजुराहो, द्रोणगिरि, नैनागिरि, कुण्डलगिरि, स्वर्णगिरि आदि किसी भी तीर्थक्षेत्र पर चले जाइये वहाँके दर्शन करने मात्रसे आपको अपूर्व शांतिका अनुभव होगा। धन्य है वे तीर्थक्षेत्र और धन्य हैं वे पुण्य-पुरुष जिन्होंने अपनी धर्मभावनावश इन तीर्थक्षेत्रोंको वर्तमान रूप प्रदान किया है। उसके सामने वे महाशय अति तुच्छ हैं जो लौकिक कामनावश या यशकी लिप्तावश अपने आपको चिरस्थायी बनानेके अभिप्रायसे धार्मिक मनोवृत्तिको दूषित करते रहते हैं।

तेरापंथ कोई पंथ नहीं है। किन्तु यह मोक्षमार्गकी दृष्टिसे अनादिकालसे प्रचलित गृहस्थोंकी उपासनाका साधन मात्र है। वर्तमान कालमें यद्यपि इसे आचार्य कुन्दकुन्दका शुद्धाम्नाय कहा जाता है। किन्तु इस कालमें इसे आचार्य कुन्दकुन्दने चलाया है ऐसी जिसकी समझ है वह भूल है। मूलाचार आदि आगम ग्रन्थोंका अध्ययन करनेसे यह स्पष्ट हो जाता है कि यह गृहस्थोंकी मोक्षमार्गके अनुरूप बहू पूजापद्धति है जो जैनाचार और विचारके अनुरूप होनेके कारण अनादिकालसे जैन परम्परामें प्रचलित रही है। बुन्देलखण्डने अपने अन्त्य-नीमित्तिक जीवनमें निरपवादरूपसे इसे अपनाया है। अतएव विश्वास है कि वह प्रत्येक अवस्थामें इसकी रक्षा करेगी। इसमें गुण अधिक हैं और दोष कम, यह इसकी विशेषता है।

बुन्देलखण्डको जैन समाजने जैसे जैन-संस्कृतिके अन्य साधनोंके संरक्षणकी ओर विशेष ध्यान दिया है वैसे ही उसने शिक्षा प्रचारकी ओर भी विशेष ध्यान दिया है। वर्तमान समयमें संस्कृत, प्राकृत और धार्मिक शिक्षाके प्रचारका बुन्देलखण्ड गढ़ है। यहाँके बहुतसे गाँवोंमें आपको धार्मिक और संस्कृत पाठशालाएँ दृष्टिगोचर होंगी। इस विषयमें पूज्य श्री गणेशकीर्ति मुनिराज (पूज्य श्री गणेशप्रसादजी वर्णी) का नाम तो चिरस्मरणीय है ही। पूज्य ब्र० मोतीलालजी वर्णी, श्रेष्ठिबर्ष लक्ष्मीचन्द्रजी बमराना, श्रेष्ठिबर्ष मथुरादासजी ललितपुर और सिधई नाथूरामजी बीना-इटावा आदिके नाम भी विशेष रूपसे उल्लेखनीय हैं। इन महानुभावों-ने इस क्षेत्रमें जो महान् सेवा की है वह सदा काल अविस्मरणीय रहेगी।

बुन्देलखण्डका प्रत्येक गृहस्थ अपनी उस आचार-विचार और पूजा विधिको अक्षुण्ण बनाये रखेगा जिसने अभी तक उसे अनुप्राणित ही नहीं किया, किन्तु सद्गृहस्थ भी बनाये रखा है। बुन्देखण्ड धन्य है और उसकी मोक्षमार्गके अनुरूप आचार-विचार और उपासना विधि भी धन्य है। बुन्देलखण्डका जैन-संस्कृतिके लिए जो यह योगदान है वह पूरे जैन समाजको अनुप्राणित करता है इसमें सन्देह नहीं।



महिला मुक्ति गमनकी पात्र नहीं

दिगम्बरोंसे श्वेताम्बरोंमें मतभेदके मुख्य विषय तीन हैं। (१) सर्वज्ञ सिद्धि। श्वेताम्बर मानते हैं कि बुद्धिपूर्वक वस्त्रके स्वीकार करनेपर भी मुक्ति लाभ करनेमें उससे कोई बाधा नहीं आती। जब कि वस्तु स्थिति यह है कि स्वावलम्बनके बिना जीवका परसे मुक्ति प्राप्त करना असम्भव है, इसलिए बुद्धिपूर्वक स्वीकार किये गये वस्त्रका बुद्धिपूर्वक त्याग होना ही चाहिये। इसलिए जैसे घर, जमीन, स्त्री, पुत्र आदिका बुद्धिपूर्वक त्याग किया जाता है वैसे ही वस्त्रका भी बुद्धिपूर्वक त्याग होना चाहिए। यह मुक्तिका मार्ग है जिसे दिगम्बर परम्पराने सदासे स्वीकार किया है।

(२) केवली कबलाहार। श्वेताम्बर मानते हैं कि भूख-प्यासकी बाधा केवलीको भी होती है, इसलिए केवली भगवान् हम-आपके समान भोजन करते हैं और पानी पीते हैं। किन्तु दिगम्बर परम्परा उनकी इस मान्यताको स्वीकार नहीं करती। इसके कारण कई हैं। (क) असातावेदनीयकी उदीरणा छटे गुणस्थान तक ही होती है। और असाता वेदनीयकी उदीरणाके बिना भूख-प्यासकी बाधा हो नहीं सकती, इसलिए केवली भगवान् कबलाहार ग्रहण नहीं करते। (ख) असातावेदनीय अशुभ प्रकृति है, इसका बन्ध छटे गुणस्थान तक ही होता है, आगे इसका बन्ध नहीं होता। यद्यपि असातावेदनीयका उदय १४वें गुणस्थान तक होता है। पर सम्यक्त्वके सम्मुख हुए जीवके क्षयोपशम लम्बिके प्रथम समयसे ही इसका अनुभाग घटते-घटते १३वें गुणस्थानके प्रथम समयमें जरी हुई रस्सीके समान अनुभाग इतना कम शेष बचता है कि वह अपना कार्य करनेमें असमर्थ रहता है। इसलिए भी केवली भगवान्के कबलाहारकी कल्पना करना असम्भव है। (ग) क्षपकश्रेणिपर आरूढ़ हुए जीवके १०वें गुणस्थानके अन्तिम समयमें मोहनीय कर्मका समूल नाश हो जाता है। तथा ज्ञानावरणोय आदि कर्मोंका बन्ध भी इसी गुणस्थान तक होता है। अकेला सातावेदनीय कर्म शेष रहता है जिसका बन्ध १३वे गुणस्थान तक होता है। परन्तु कषायके बिना उसका बन्ध एक समयकी स्थिति वाला होता है। अतः इसका नाम सातावेदनीय है, अतः उसे जो अनुभाग मिलता है वह यद्यपि उतना तो नहीं मिलता जितना कषायके सद्भावमें कमसे कम मिलना सम्भव है। फिर भी वह सत्तामें शेष रहे असातावेदनीयके अनुभागसे अनन्तगुणा अवश्य होता है। और वह प्रति समय उदयबाला होता है, इसलिए असातावेदनीयके उदयकालमें भी इसका उदय रहनेसे असातावेदनीयका उदय सातावेदनीय रूपसे परिणम जानेके कारण भी केवली जिनको भूख-प्यासकी बाधा नहीं होती, इसलिए भी केवली जिन कबलाहार ग्रहण नहीं करते।

यहाँ हमने केवली जिन कबलाहार नहीं लेते इसकी पुष्टिमें जो तीन हेतु उपस्थित किये हैं उन्हें दोनों परम्परारूप स्वीकार करती हैं, क्योंकि इस विषयमें दोनों परम्पराओंमें कर्मशास्त्रकी प्ररूपणा एक समान है।

(३) स्त्रीमुक्ति। श्वेताम्बर मानते हैं कि योनि-कुच आदि शरीररूप स्त्री-पर्यायके मिलनेपर भी उस पर्यायसे मुक्ति लाभ हो सकता है। परन्तु दिगम्बर परम्परा इसे स्वीकार नहीं करती क्योंकि उक्त प्रकारकी स्त्री कभी भी बुद्धिपूर्वक वस्त्रका त्याग कर पूर्ण स्वावलम्बनकी दीक्षा ग्रहण करनेमें असमर्थ रहती है, इसलिए उसे मुक्तिका लाभ मिलना उसी प्रकार असम्भव है जैसे सूर्यकी किरणोंका धीतल होना असम्भव है।

फिर भी इवेताम्बर परम्परामे अपने ही आगमको दुर्लभ्य करके द्रव्य स्त्रीका मोक्षलाभ करना जिस प्रकार स्वीकार किया है और वह उनके ही आगमके अनुसार कैसे नहीं बनता, आगे इस विषयपर विस्तारसे विचार किया जाता है ।

इस अवसर्पिणी कालमे जो २४ तीर्थंकर हुए हैं उनमें १९वे तीर्थंकरका नाम मल्लिनाथ है । किन्तु मल्लिनाथ तीर्थंकर मल्लिबाई (स्त्री) कैसे मान लिए गये इस विषयमे उनके यहाँ लिखा है कि जब ये महाबलके भवमें थे तब इन्होंने इस कारणमे स्त्री नाम गोत्र कर्मकी रचना की थी अर्थात् स्त्री नाम गोत्र कर्मका बन्ध किया था । वह उद्धरण इस प्रकार है—

तते णं से मह्द्वले अणगारे इमेणं कारणेणं इत्थिणाम गोय कम्मं निव्वत्तेसु । अभिधान-
राजेन्द्रकोष भाग० ६ मह्द्वल शब्द ।

अब सवाल यह है कि जब महाबल अनगार थे अर्थात् ६वे ७वे गुणस्थानको प्राप्त थे ऐसी अवस्थामे उनके स्त्री नाम गोत्र कर्मका बन्ध कैसे हो सकता है, क्योंकि यहाँ जिसे स्त्री नाम गोत्र कर्म कहा गया है वह औदारिक शरीर आगोपाग नामकर्मका एक भेद है और मनुष्यगतिमे औदारिक शरीर आगोपाग नाम कर्मका बन्ध दूसरे गुणस्थान तक ही होता है । ऐसा अवस्थामे इवेताम्बरोके कर्मशास्त्रके अनुसार भी ६वे ७वे गुणस्थानवर्ती महाबलके औदारिक शरीर स्त्री आगोपाग नाम कर्मका बन्ध कैसे हो सकता है, अर्थात् नहीं हो सकता है ।

यदि कहा जाय कि उम समय वे मिथ्यादृष्टि अनगार थे तो यह कहना भी ठीक नहीं है, क्योंकि जो तीर्थंकर प्रकृतिका बन्ध करने वाला होता है वह नियममे कमसे कम सम्यग्दृष्टि तो होता ही है ऐसा कर्म शास्त्रका नियम है, जिसे दोनो परम्परायें स्वीकार करती हैं ।

यदि कहा जाय कि जो मनुष्य नरकायुका बन्ध करनेके बाद सम्यग्दृष्टि होकर तीर्थंकर प्रकृतिका बन्ध करता है वह मरण कर यथायोग्य नरकमे जानेके पूर्व अन्तर्मुहूर्तके लिये अन्तमे मिथ्यादृष्टि हो जाता है तो यह कहना भी ठीक नहीं है, क्योंकि महाबलके जीवने नरकायुका बन्ध न करके देवायुका हो बन्ध किया था । इसलिये वे स्त्री नाम गोत्र कर्मका बन्ध करने समय मिथ्यादृष्टि हो गये थे यह कहना आगमके विरुद्ध है ।

इसी प्रकार चूर्णिकार और मलयगिरिका यह कहना नहीं बनना कि सम्यग्दृष्टि जोव मित्रियों और नपुंसकोंमे उत्पन्न नहीं होतां यथा—

मणुस्सेसु सम्मद्दिट्ठी इत्थीनपुंसकेसु न ।

उव्वज्जइ त्ति-गचुयुवंचनम् कादाचित्काद् भवति ॥

सि० चू० पृ० ४२ ।

तिर्यंग-मनुष्येषु स्त्रीवेद-नपुंसकवेदिषु,

मध्येऽविरतसम्यग्दृष्टेरुत्पादाभावात् ।

एतच्च प्राचुर्यमाश्रित्योक्तम्, तेनमल्लिस्वामिन्यादिभिर्न व्यभिचारः ?—सपृ० टी० पृ० २१७ ।

इस प्रकार इतने विचारसे यह तो निश्चित हो जाता है कि अनगार सम्यग्दृष्टि अवस्थामे महाबलके स्त्री नामगोत्र कर्मका बन्ध होना तो सभव नहीं है । फिर भी यदि ऐसा मान भी लिया जाय कि महाबलके अनगार हो जानेपर भी जब तक उनके सम्यग्दृष्टि होकर तीर्थंकर प्रकृतिका बन्ध नहीं हुआ था तब उसके पहले वे मिथ्यादृष्टि थे, इसलिये उनके दोनो बातें बन जाती हैं मिथ्यादृष्टि अवस्थामे स्त्री नाम गोत्र कर्मका बन्ध भी बन जाता है और बादमे सम्यग्दृष्टि होनेपर तीर्थंकर प्रकृतिका बन्ध भी बन जाता है । और ऐसा माननेमे किसी भी आगमसे बाधा भी नहीं आती ।

सो ऐसा मानना भी ठीक नहीं है, क्योंकि ऐसा माननेपर यद्यपि महाबलके जीवनमें दोनों बातें बन तो जाती हैं, पर उनका देवपर्यायसे आकर योनि-कुच सहित स्त्री (महिला) लिगमें उत्पन्न होना नहीं बन सकता, क्योंकि जो सम्यग्दृष्टिजीव स्त्रीवेद सहित भाव स्त्री पर्यायमें उत्पन्न होनेकी योग्यता नहीं रखता वह योनि-कुचवाली महिला पर्यायमें उत्पन्न हो जाय यह कैसे बन सकता है । अर्थात् नहीं बन सकता है ।

यदि कहा जाय कि वेद नोकषायकी अपेक्षा उस देवचर महाबलके जीवके वेद नोकषायकी अपेक्षा भले ही पुरुषवेद रहा आवे, पर उसके योनि-कुचवाली महिला पर्यायको लेकर उत्पन्न होनेमें कोई बाधा नहीं आती, क्योंकि कर्मभूमिके जीवोंमें वेदवैषम्यके माननेमें आगमसे उसका समर्थन होता है । जैसा कि उनके यहाँ ही कर्मशास्त्रका बचन है—

पुरुषः पुरुषवेदं वेदयति, पुरुषः स्त्रीवेदं वेदयति, पुरुषः नपुंसकवेदं वेदयति । एवं स्त्री नपुंसक-योरपि वेदत्रयो मन्तव्यः ।
—अभिधान राजेन्द्रकोष महाबल शब्द ।

जो भावसे पुरुषवेदी है वह द्रव्यसे पुरुष वेदका तो वेदन करता ही है, द्रव्यसे स्त्रीवेद और नपुंसकवेदका भी वेदन करता है । इसी प्रकार भावसे स्त्रीवेद और नपुंसकवेद वाले जीवोंके भी जान लेना चाहिये ।

अतः देवचर महाबलका जीव यदि कर्मशास्त्रके नियमानुसार पुरुषवेद नोकषाय सहित पुरुष पर्यायमें उत्पन्न होता है तो भले ही हो जाओ, पर इससे उसका योनि-कुच सहित महिला पर्यायमें उत्पन्न होनेमें कर्मशास्त्रके अनुसार कोई बाधा नहीं आती ।

सो ऐसा कहना भी ठीक नहीं है, क्योंकि इसे एक तो आपका (श्वेताम्बर परम्पराका) आगम ही स्वीकार नहीं करता । दूसरे कदाचित् ऐसा मान भी लिया जाय तो त्रुणिकारका 'कयाइ होज्ज इत्थिवेयगेसु वि' यह कहना निरर्थक हो जाता है ।

अतः इन दोनों प्रकारको आपत्तियोंको टालनेके लिये यही मानना उचित है कि देवचर महाबलका जीव जब तीर्थंकर नाम कर्म सहित मनुष्य पर्यायमें आवे तब वे भाव और द्रव्य दोनों प्रकारसे पुरुषवेदको अनुभवनेवाले पुरुष ही थे । न वे स्त्री ही थे और न नपुंसक ही ।

यदि कहो कि परभवसे आनेवाला सम्यग्दृष्टि देव पुरुषवेद सहित मनुष्य पर्यायमें ही उत्पन्न होता है, कर्मशास्त्रकी यह मान्यता निरपवाद नहीं है, अन्यथा देवचर महाबलके जीवको द्रव्यसे स्त्रीपर्यायमें नहीं उत्पन्न कराया गया होता ।

सो इस मान्यताका दोनों सम्प्रदायोंके मूल कर्मशास्त्रसे तो समर्थन होता नहीं । मूल कर्मशास्त्रमें तो मनुष्य पर्यायकी अपेक्षा यही कहा गया है कि अविरत सम्यग्दृष्टिके औदारिक मित्र काययोगमें स्त्रीवेद और नपुंसकवेद नहीं होना । त्रुणिकार और टीकाकारोंने अवश्य ही इसके विरुद्ध मार्ग निकालनेकी चेष्टा की है पर सबत्र भूमिके समर्थनमें स्त्रीभूमिकी सिद्धिके लिये ही की गई है । जबकि दोनों सम्प्रदायके ग्रन्थोंसे यह सिद्ध है कि कर्मभूमिकी महिलाओंके अन्तर्गत तीन संहनन ही होते हैं, आदिके तीन संहनन होते ही नहीं । ऐसी अवस्थामें देवचर महाबलके जीवका सम्यग्दर्शन और तीर्थंकर नामकर्म सहित महिलापर्यायमें उत्पन्न होना कैसे बन सकता है, अर्थात् नहीं बन सकता ।

दोनों सम्प्रदायोंकी अपेक्षा कर्मभूमिकी महिलाके अन्तर्गत तीन संहनन ही होते हैं इसका पोषक वह बचन इस प्रकार है—

अतिमतिसंहज्जणस्सुदओ पुण कम्मभूमिमहिलाणं ।
आदिगतियसंहृणं षत्थिन्ति जिणेहि णिदिदट्ठं ॥

प्रबचनसारोद्धारमें कहा है—

अरहंत चक्कि केसव बल संमिन्नेय पुव्वा ।

गणधर पुलाय आहारंग च न दु भविय महिलाण ॥

—प्रबचनसारोद्धार ३ पृष्ठ सं० ५।७।७-५ ।

अर्थात् महिलाओंको अरहंत पद, चक्री, नारायण, बलभद्र, सभिन्न श्रोता, चारणश्रद्धि, पूर्वश्रुत, गणधर, पुलाक, आहारकके पद नहीं होते हैं । इस प्रमाणके आधारपर कहा जा सकता है कि जब महिलाओंके उपर्युक्त पद प्राप्त नहीं कर सकती तब तीर्थंकर पद प्राप्तिकी कल्पना कैसे की जा सकती है । यह कल्पना तो काफ़ी बादकी प्रतीत होती है । यद्यपि श्वेताम्बर परम्परामें उपसर्ग, गर्भहरण, स्त्रीका तीर्थंकर होना आदि दस अच्छेरय (आश्चर्य) माने हैं, यथा—

दस अच्छेरया पण्णत्ता-उवसग्ग गम्भहरणं, इत्थीतित्थं..... ।

—(स्थानागसूत्र १०।१६०) पर

इस आधारसे भी यह सिद्ध होता है कि उपर्युक्त कल्पना बाद की है, क्योंकि अंगोकी रचना श्वेताम्बरोंने बादमें की है । इसका विशेष खुलासा लेखमें किया ही है ।

अब आगे समर्थ समाधान भाग २ में स्त्रीमुक्तिके समर्थनमें जो तर्क और प्रमाण उपस्थित किये गये हैं उनके आधारसे विचार करते हैं । उस पुस्तकके पृष्ठ ३२में लिखा है—

‘भरत और ऐरावत क्षेत्र सम्बन्धी अवसर्पिणी और उत्सर्पिणी कालके सुषम-सुषम, सुषम और सुषम-दुषम आरेके दो भागोंके और अकर्मभूमि क्षेत्रके सभी मनुष्य, मनुष्यिनियोंके एक वज्र वृषभ नाराच संहनन ही जम्बूद्वीप प्रकृतिमें बतलाया है । इसी प्रकार जीवाभिगममें अन्तरद्वीपोंके विषयमें भी बतलाया है ।’

सो जम्बूद्वीप प्रकृति और जीवाभिगम सूत्रके उक्त कथनसे यदि उक्त पुस्तकका लेखक स्त्रीमुक्तिकी सिद्धि करना चाहे सो बनता नहीं, क्योंकि भरत और ऐरावत क्षेत्रके सुषम-सुषम, सुषम और सुषम-दुषम कालमें क्रमसे उत्तम भोगभूमि, मध्यम भोगभूमि और जघन्य भोगभूमि ही रहती हैं, इसलिए इससे यह कहाँ सिद्ध होता है कि उस कालके मनुष्य और मनुष्यिनियोंके समान दुषम-सुषम, दुषम और दुषम-दुषम कालके मनुष्य और मनुष्यिनियोंमें भी केवल एक वज्रवृषभनाराच संहनन ही होता है । जब कि दुषम-सुषम कालमें नियमसे छहों संहनन होते हैं और मुक्तिगमन भी इसी कालमें सम्भव है । यहाँ मनुष्यिनियोंके जो छहों संहनन कहे हैं सो वे ऐसे द्रव्य पुरुषोंके ही कहे हैं जिनके स्त्रीवेद नोकषायका उदय पाया जाता है । जो द्रव्यसे मनुष्यिनियाँ होती हैं उनके मात्र अन्तके तीन संहनन ही होते हैं । इस विषयका पोषक प्रमाण हम पहले ही दे आये हैं । अतः जम्बूद्वीपप्रकृति और जीवाभिगम सूत्रसे तो ऐसी मनुष्यिनियोंके मुक्तिगमन सिद्ध होता नहीं ।

आगे उक्त पुस्तकके लेखकने जो यह लिखा है कि ‘बिना सुने व गुनकर यावत् केवलज्ञान तक पैदा करनेवालोंका वर्णन भगवती ष० ९ उ० ३१ में आया है । उसमेंसे सुनकर वेबली होनेवालोंमें स्त्रीवेद भी आया है । उन सभीमें संहनन तो एक प्रथम ही बताया है । अर्थात् तीनों वेदवाले चरमशरीरी वज्रश्रवभनाराच संहननवाले ही होते हैं । अतः तीनों ही वेदोंमें यह संहनन कायम होता है ।’

यहाँ उक्त पुस्तकके लेखकने चरमशरीरी तीनों वेद वालोंका जो वज्रश्रवभनाराचसंहनन लिखा है सो इसका निषेध कौन करता है । दिग्म्बर परम्परः भी इसे स्वीकार करती है । प्रश्न यह नहीं है कि तीनों वेदोंवाले मोक्ष जाते हैं या नहीं । प्रश्न यह है कि तीनों वेदवाले जो मोक्ष जाते हैं सो यह कथन किस अपेक्षासे बनता है ? वेदनोकषायकी अपेक्षा या आंगोपाग नामकर्मकी अपेक्षा । वेदनोकषायकी अपेक्षा माननेमें तो कोई आपत्ति है नहीं । आपत्ति आंगोपाग नाम कर्मकी उष्यकी अपेक्षा माननेमें है । जिस महिलाके योग्य आंगोपाग

नामकर्म या नपुंसक (हिजड़ा) के योग्य आंगोपांग नामकर्मका उदय है उस महिलाके योग्य और नपुंसक (हिजड़े) के उसके योग्य यदि आंगोपांग है सो वे तो मुक्तिगमनके योग्य होते नहीं, क्योंकि उन दोनोंके प्रथम संहनन न होकर अन्तमें तीन संहननोंमेंसे कोई एक संहनन ही होता है ऐसा श्वेताम्बर आगम भी कहता है। अब रहा पुरुषके योग्य मेहन आदि आंगोपांग नामकर्मके उदयकी बात सो ऐसे मनुष्यके पुरुषवेद नोकषायके उदयसे पुरुषवेद भी बन जाता है और मेहन आदि आंगोपांग नामकर्मके उदयसे मेहन आदि पुरुष चिह्नोंके साथ प्रथम संहनन भी बन जाता है, अतः यदि ऐसा मनुष्य चरमशरीरी है तो वह उसी भवसे मुक्तिका अधिकारी होता है।

यहाँ हम यह बात अवश्य लिखना चाहेंगे कि यदि श्वेताम्बर परम्परा नपुंसकवेदसे मुक्तिगमन मानता है और उनका वह परम्परा हिजड़ा अर्थ करती है तो वह उसे बीक्षाके योग्य क्यों नहीं स्वीकार करती? जैसे वह परम्परा महिलाको मुक्ति गमनके योग्य मानकर भी उसे बीक्षाके योग्य भी मानती है वैसे नपुंसक अर्थात् हिजड़ेको उसे योग्य क्यों नहीं मानती। इससे तो यही सिद्ध होता है कि आगममें जो स्त्रीवेद और नपुंसकवेदसे मुक्तिगमनका उल्लेख मिलता है तो वह वेदनोकषायके उदयसे हुए स्त्रीवेद और नपुंसकवेदकी अपेक्षासे ही मिलता है, आंगोपांग नामकर्मके उदयसे हुए द्रव्य स्त्रीवेद और द्रव्य नपुंसकवेदकी अपेक्षासे नहीं।

आगे आगममें जो यह लिखा है कि स्त्रीवेदमें आहारक काययोग और आहारकमिश्रकाययोग नहीं होते, क्योंकि आहारक समुद्रघात चौदह पूर्वधारी जीवके ही होता है। परन्तु स्त्रीके चौदह पूर्वोका ज्ञान नहीं पाया जाता। क्यों नहीं पाया जाता इसके उत्तरमें उनका कहना है कि 'वे सुच्छ, गारुडबहुल, चंचल इंद्रिय और बुद्धिसे दुर्बल होती हैं, वे बहुत अध्ययन नहीं कर सकती। अतः उनके दृष्टिवाद अंगका ज्ञान नहीं पाया जाता।' सप्ततिका प्रकरण, पृ० २४२।

सो इसका समाधान यह है कि जब महिला दृष्टिवाद अंग नहीं पढ़ सकती तो वह मुक्ति लाभ करनेके लिये पात्र कैसे हो जाती है, क्योंकि उसको पात्र होनेके लिये पूर्वविद् होना आवश्यक है। अतः यही मानना चाहिये कि भगवती सूत्रका उक्त कथन वेदनोकषायके उदयसे हुए भाववेदकी अपेक्षासे ही वहाँ किया गया है, द्रव्यवेदकी अपेक्षा नहीं।

आगे उक्त पुस्तकका लेखक लिखता है कि 'स्त्रीमुक्ति गमन तो सूत्रोंमें अनेक स्थानोंपर आया है। जैसे स्थानांग (मरुदेवी आदि) समवायांग, भगवती, माता धर्मकथा और अन्नयज्ञ आदि सूत्रोंमें सभी तीर्थंकरोंके शासनमें स्त्रियाँ मोल जाती हैं। किसीके शासनमें ज्यादा और किसीके शासनमें कम। मल्लिनाथ और मरुदेवी भरत और ऐरावत क्षेत्रके १९वें तीर्थंकर भी स्वयं स्त्री ही थे। अनुत्तर विमानमें जानेवाले षीवोंमें केवल षड् ऋषभनाराच संहनन ही भगवती श० २४ उ० २४ में बताया है और पणवणा पद २३ उ० २ में स्त्री उत्कृष्ट (३३ साधरका) आयुबन्ध कर सकती है ऐसा बताया है। अतः स्त्रीमें बज्रऋषभनाराचसंहनन होना सिद्ध है। दूसरे कर्म ग्रन्थकी १८वीं गाथाकी टीका व अर्थमें प्रथम संहनन वाला ही क्षपकश्रेणी कर सकता है और प्रथमके तीन संहनन वाले उपशमश्रेणी कर सकते हैं ऐसा बताया है।'।

यह उक्त पुस्तकके लेखकने द्रव्य स्त्रीके मुक्तिसिद्धिको लक्ष्यमें रखकर लिखा है। किन्तु इस पूरे कथनपर दृष्टिपाठ करनेसे द्रव्य स्त्रीका मुक्ति जाना सिद्ध नहीं होता। यथा—

(१) यहाँ जिन स्थानांग, समवायांग, भगवती आदिका उल्लेख कर द्रव्य स्त्रीका मुक्तिगमन लेखकने लिखा है। यहाँ ऐसा समझना चाहिए कि पूर्वोकी रचना अनादिसे सदा काल एकसी चली आ रही है, जब

कि म्यारह अंगोंकी रचनामें प्रत्येक तीर्थकरके कालमें किसी हृद तक परिवर्तन होता आया है। और कर्म शास्त्रका अन्तर्भाव ज्ञानप्रवाद पूर्व और कर्मप्रवाद पूर्वमें होता है, इसलिए कर्मशास्त्रमें इस सम्बन्धमें जितना भी कथन किया गया है उससे अंगोंका कथन बाधित हो जाता है। अतः पुरानी वस्तुस्थिति यही समझनी चाहिये कि कर्मशास्त्रमें स्त्रीमुक्ति और नपुंसक मुक्तिका जो विधान किया गया है वह भाव वेदकी अपेक्षासे ही किया गया है, द्रव्यवेदकी अपेक्षासे नहीं, क्योंकि चौदह गुणस्थान और चौदह मार्गशाओंकी प्ररूपणा जीवोंके भेद-प्रभेदोंको दृष्टिमें रखकर ही की गई है, शरीरके आंगोपांगोंको ध्यानमें रखकर नहीं। इसलिए वेद नोकषायोंके उदयसे हुए भाववेदोंको अर्थ आंगोपांग नामकमें उदयसे हुए द्रव्यवेद परक करना ठीक नहीं है ऐसा यहाँ समझना चाहिए।

इस प्रकार अंगोंके आधारसे द्रव्यस्त्री और द्रव्य नपुंसकका मुक्ति गमन सिद्ध करना तो बनता नहीं। र ही कर्मशास्त्रकी बात से कर्मशास्त्रके टीकाकारोंने आंगोपांग नामकमें उदयसे हुए द्रव्यस्त्री और द्रव्य नपुंसकके मुक्तिगमनका विधान भले ही किया हो, पर मूल कर्मशास्त्रसे इसकी सिद्धि नहीं होती ऐसा यहाँ समझना चाहिये।

श्वेताम्बरोंकी ओरसे द्रव्यस्त्रीके मुक्तिगमनके समर्थनमें बस्त्र मुक्तिको सिद्ध करते हुए एक बात यह कही जाती है कि जैसे दिगम्बर परम्पराके मुनि (श्रमण) के पीछी, कमण्डलु और शास्त्र रखना स्वीकार किया गया है वैसे ही श्वेताम्बर परम्परा यदि इन तीनोंके अतिरिक्त श्रमणके आगमके अनुसार बस्त्र-पात्र रखनेका और समर्थन करती है तो इससे श्रमणको स्वावलम्बी होना चाहिये ऐसा माननेमें कहीं बाधा आती है? यह श्वेताम्बर परम्पराका कथन है पर यहाँ देखना यह है कि जिस प्रकार दिगम्बर परम्पराके आगमने प्रयोजन विशेषको ध्यानमें रखकर श्रमणको पीछी, कमण्डलु और शास्त्र रखनेकी अनुमति दी है वैसे श्वेताम्बर परम्परा ने किस प्रयोजनको ध्यानमें रखकर बस्त्र-पात्र रखनेकी स्वीकृति दी यह उसे बतलाना चाहिये।

वह कहे कि लज्जाके निवारणके लिये श्रमण बस्त्र रखता है और आहार ग्रहण करनेके लिये वह पात्र रखता है। तो उसका यह कहना तो बनता नहीं, क्योंकि श्रमणको यदि स्त्री-पुरुषोंके मध्य गमन रहनेमें लज्जा का अनुभव होता है तो वह श्रमण कहीं रहा, वह तो गृहस्थ हो गया। इसी प्रकार यदि श्रमण अपने हाथोंको ही पात्र बनाकर आहार ग्रहण नहीं कर सकता, उसे इसके लिए पात्र रखना आवश्यक हो जाता है तो भी वह गृहस्थ हो जाता है। अतः ये दोनों पीछी, कमण्डलु और शास्त्रके समान संयम और ज्ञानाराधनाके अनिवार्य अंग नहीं है, अतः श्रमणके प्रयोजन विशेषको ध्यानमें रखकर इनका होना आवश्यक नहीं है ऐसा यहाँ समझना चाहिये।

इस प्रकार इस पुरे विवेचनसे यही सिद्ध होता है कि महिलालाका उसी पर्यायसे मुक्ति लाभ करना उनके आगमसे सिद्ध नहीं होता। यद्यपि यहाँ हमने इस विषयको संक्षिप्त करके लिखा है, पर यदि समय मिला और पूरा साहित्य सामने रहा तो कभी विषयको विस्तारसे लिखेंगे यह हमारा विचार है।



पत्रकारिता एवं विविध



१. आज का प्रश्न
२. श्री बीरस्वामीका जन्म और उनके कार्य
३. भवलादि प्रंधोंके उद्धारका सत्प्रयत्न और उसमें बाधाएँ
४. भ० महावीर स्वामीकी जयंती मनाइये
५. फलटणके बीसाडुबंड पंचोंके नाम पत्र
६. समाजका दुर्भाग्य
७. हरिजन मंदिर प्रवेश चर्चा
८. महावीर जन्मदिन
९. सम्प्रदाय जाति और प्रान्तवाद
१०. सेवा व्रत
११. अहिंसाका प्रतीक रक्षाबन्धन
१२. महावीर निर्वाण दिन : दीपावली
१३. भाषना और विवेक
१४. दशधर्म
१५. चरमशरीरी भ० बाहुबली
१६. मेरे जन्मदाता वर्णजी
१७. मंगल स्वरूप गुरुजी



आजका प्रश्न

इस बीसवीं शताब्दीमें किसी भी देशमें जितनी अधिक उत्क्रांति दिखाई देती है संभव है इस उत्क्रांतिका इतना अधिक व्यापक रूप पहिले कभी भी नहीं हुआ होगा। यह ठीक है कि पहिले भी उत्क्रांतियाँ और संघर्ष होते थे परन्तु उन सबका उद्देश्य कुछ और ही था। एक काल ऐसा था जब एक जाति दूसरी जातिपर अपनी धार्मिक भावनाओंके प्रचार करनेके लिए अतिक्रमण करती थी। कहीं कहींपर इन अतिक्रमणोंका कारण साम्राज्यपिपासा भी रहा करती थी। यह सब होते हुए उनका परिणाम व्यापक और सुदूर प्रवेश तक नहीं होता था। परन्तु आजकी परिस्थिति कुछ निराली है। आजकी सम्यताने हमें रेल, तार, हवाई जहाज आवि सब कुछ दिये, पहिलेकी दास्यपद्धतिमें कुछ परिवर्तन भी दिखाई देता है। प्रत्येक जाति और देश स्वतन्त्र होना चाहिए यह भावना भी जागृत हो उठी है। प्रयत्न भी उसी दिशामें चालू है। फिर भी जो देश जितना अधिक स्वतन्त्रताको घडपड करता है वह उतना ही अधिक दास्यताके बन्धनोंमें बँधता जा रहा है। जो देश आज हमें स्वतन्त्र दिखाई देते हैं वे और कितने दिन अपनी स्वतन्त्रताको स्थिर रख सकेंगे इसमें आज सन्देह उत्पन्न होने लगा है। वे बलाढ्य राष्ट्र त्रिनकी शक्तियाँ दूसरे देशोंके भवितव्यका भी निश्चय करती हैं यही खेल उनको और कबतक खेलनेके लिए मिल सकेगा इसमें आज सन्देह उत्पन्न होने लगा है। जहाँ देखो वहाँ संशयका बातावरण फैला हुआ है। राज्यकारभारकी अन्तिम दुहेरी नीतिका सर्वत्र उपयोग होने लगा है। किसी भी राष्ट्रका दूसरे देशपर विश्वास नहीं रहा। एक दूसरे देशोंके परस्पर तह भी होते हैं परन्तु वे शान्तिके तह न होकर अपने चारों ओर फैले हुए दूषित बातावरणके विस्फोट मान हैं। परिणाम भी उनका जैसा होना चाहिये वह न होकर उलटा ही होता है। परस्पर विश्वास और प्रेमको उत्पन्न करनेके लिए यूरोपखंडमें राष्ट्रसंघ इस संस्थाका निर्माण हुआ। अमेरिकाको छोड़कर प्रायः सभी बलाढ्य देशोंने उसमें भाग लिया परंतु उससे रक्षाका प्रश्न हल न हो सका। एक दो जगह राष्ट्रसंघको सफलता नहीं मिली होगी यह बात नहीं परन्तु उसका कारण राष्ट्रसंघकी संघठित शक्ति नहीं कही जा सकती है। यदि सफलता राष्ट्रसंघकी संघठित शक्तिका परिणाम कहा जाये तो जापानके मंचूरिया और इटलीने अबसीनियाको अपने पोलादी पंजोंमें जकड़ते समय राष्ट्रसंघ कहा गया था। मजा तो यह है कि इटली अबसीनियाके ऊपर ताण करते समय भी वह राष्ट्रसंघका सदस्य ही बना रहा। राष्ट्रसंघमें इटलीकी सवस्वता नष्ट करनेकी भी सामर्थ्य उत्पन्न न हो सकी। आज स्पेनमें अंतःकलह होते हुए भी जर्मनी और इटली स्पष्ट रूपसे स्पेन सहकारके विरुद्ध सहायता पहुँचा रहा है फिर भी उन्हे तटस्थ कमेटीमें स्थान प्राप्त है। इसीसे पता चल जाता है कि आजकी राजनीति क्या है। आज प्रत्येक देश जो इतनी अधिक उलझनोंमें पड़ता जा रहा है इसका क्या कारण है। क्या सभी देशोंको केवल एक साम्राज्यकी ही इच्छा है या इस साम्राज्यकी वृद्धिमें उनका अंतस्य कोई दूसरा हेतु है। जिन्होंने आजकी परिस्थितिका सूक्ष्मतासे अध्ययन किया होगा उन्हें यह समझनेमें कुछ भी देरी नहीं लगेगी कि इस समय तो कमसे कम कोई भी राष्ट्र साम्राज्य लिप्साकी अपेक्षा अपने देशके आर्थिक प्रश्नको हल करनेके लिए अधिक चिंतातुर है। साम्राज्य वृद्धि केवल वैभवके लिए न होकर अपने घरोंके दूर करनेका वह एक साधन होकर बैठा है। अमुक देश कमजोर है, उसके ऊपर परचक्रका भय है, वह अपने पैरों खड़े होनेकी सामर्थ्य नहीं रखता है यह सब भूलभुलैया है। सच पूछा जाये तो आजका झगड़ा पूँजीवाद

और लोकसत्ताका है अनेक देशोंकी सरकारोंने परिस्थिति ही ऐसी निर्माण कर रखी है जिससे उनका दूसरे अक्षत देशोंपर हमला किये बिना और उनको अपने काबूमे लाये बिना काम ही नहीं चलता है। यह स्थिति केवल प्रत्येक सरकारकी ही है यह बात नहीं किन्तु जितने भी पूँजीपति हैं वे भी उसी मार्गका अनुसरण कर रहे हैं।

उत्पादनशक्ति मजदूरोंके हाथमे होते हुए भी सम्पत्तिके भोक्ता मात्र वे पूँजीपति हैं। कभी-कभी वे अपने इस दोषके छिपानेके लिए दानकी बड़ी-बड़ी रकमे भी निकालते हैं, फिर भी उनसे बहुजन समाजका जितना अधिक फायदा होना चाहिए वह कभी भी सम्भव नहीं है। परन्तु इस पद्धतिसे भी गरीबोंके कैबारी आपको कितने पूँजीपति मिलेंगे इसका यदि सरासर विचार किया जावे तो सोमसे एक इस श्रेणीमें आ सकैगा या नहीं इसमें भी संदेह है।

एकको रहनेके लिए सुन्दर मकान, आराम और सुख भोगनेके लिए दूसरी सामग्रियाँ, पहिनेके लिए रेशमी कपड़े और पर्यटनके लिए मोटर आदि साधन उपस्थित हैं तो दूसरेको अपना शरीर ढाँकनेके लिए वस्त्रका एक टुकड़ा और पेट भर अन्न भी नही मिलता है। परन्तु इन सब साधनोंके उत्पादक कौन यदि यह प्रश्न किया जावे तो यह कोई भी कह सकता है कि इनके कर्ता वे जिन्हें अपना जीवन रोते हुए बिता देना पड़ता है।

पूर्वश्रमियोंने आमदनीका विभाग करते हुए उसका एक चतुर्थांश धर्ममें खर्च करनेके लिए कहा है। वह भी दिखाऊ न होकर जिससे अनन्त अनाथ प्राणियोंका उपकार हो ऐसे कामोंमें खर्च होना चाहिए। किसी भी रूपमें आज जो कुछ भी पूँजीपति धर्ममें खर्च कर रहे हैं वह अनेक मार्गोंमें मग्न हो बुराई संपत्तिका शतांश भी नहीं होगा यह उनकी आमदनी और खर्चके अनुपातसे सहज ही समझमे आ सकता है।

बहुतमे तो ऐसे उदाहरण मिलेंगे कि धर्पादायके नामसे वे पूँजीपति गरीबोंमें एक एक पैसा इकट्ठा करते हैं। परन्तु वह उनके बँभव बढानेमें सहायक होता है। या उस संग्रहकी हुई द्रव्यका वे अपने नामसे विनियोग करते हैं। बहुतसे भाई भी इस द्रव्यके द्वारा ही तीर्थाटन आदि करके पुण्य संचय करना चाहते हैं। यह दोष सबके लिये लागू है यद् बात नहीं परन्तु अधिकांश आपको ऐसे उदाहरण मिलेंगे। इधर पैसेकी कीमत बढ़ जानेके कारण गरीबोंकी अपनी गरीबीका अधिक अनुभव होने लगा है। उन्हें अपनी प्रतिदिनकी साधारणसे साधारण आवश्यकताओंकी पूर्ति करना कठिन होता जाता है। जो माल गरीब तैयार करते थे। वह सब यंत्रोंसे तैयार होकर इन पूँजीपतियोंके द्वारा विदेशोंमें लाकर बाजार भरे जाने लगे हैं। इसलिए आज गरीबोंको पूँजीपतियोंसे टक्कर लेनेकी आवश्यकता प्रतीत होने लगी है। एक दिन वह था कि मजूर स्वयं सब तरहकी आवश्यकताओंके अनुसार कच्चे और पक्के मालके उत्पादक थे और पूँजीपति उसका विनियोग करनेवाले थे अतएव मजूर और श्रीमंतोंमें एक दूसरेको गजरके अनुसार कार्यभाग होता था। प्रत्येकको दूसरेके अस्तित्वकी आवश्यकता प्रतीत होती थी। परन्तु आजको परिस्थितिमें श्रीमंत मजूरोंका वही काम यंत्रोंसे करने लगे। थोड़े मजूरोंसे अधिक काम होने लगा। अतएव स्वभावतः विषद्वे दो शक्तियाँ निर्माण होने लगीं एक दूसरेकी एक दूसरेसे टक्कर देनेकी आवश्यकता प्रतीत होने लगी। श्रीमंतोंका अर्थ शोषणका काम बराबर चालू है। इधर गरीब उसक लिये दिन दिन मुहताज होत जाते हैं। आज श्रीमंत मजूरोंका महत्व भूल गये। उन्हें मजूरोंके स्थानमें पैसेका महत्व अधिक दिखने लगा। वे मनुष्यकी अपेक्षा पैसेकी अधिक कीमत करने लगे। प्रत्येक सरकार भी इन श्रीमंतके हाथकी कठपुतली होनेक कारण उसे भी उन्हीकी चिंता है। इस तरह यदि

विचार किया जावे तो यह बिल्कुल स्पष्ट है कि आजका प्रश्न दूसरा कुछ न होकर पेटका प्रश्न है ।

बहुतसे भाई धर्म कारण और समाज सुधारको आगे करते हैं परन्तु जिन्होंने सूक्ष्मतासे विचार किया होगा उन्हें यह बात स्वीकार करनेमें थोड़ा भी संकोच न होगा कि ये दोनों प्रश्न भी उन विचारों की धूलियोंसे कुछ भी सम्बन्ध नहीं रखते हैं । इन विषयोंका आजका वाद श्रीमंतोंसे या उनसे सम्बन्ध रखनेवाले कुछ शिक्षितोंसे ही सम्बन्ध रखता है । हमने धर्मकारण और समाजसुधारका कितना ही गहरा विचार क्यों न किया हो परन्तु इन प्रश्नोंका हल होना तब तक असंभव है जबतक कि बहुजन समाजका आर्थिक प्रश्न हल नहीं हो जाता है ।

कुछ भाई समाज सुधारका प्रयत्न करते हैं परन्तु उन्हें इस बातका थोड़ा भी पता नहीं है कि जबतक उनका कार्यक्रम बहुजन समाजके आर्थिक प्रश्नको हल करनेवाला नहीं होगा तब तक हमें किसी भी कार्यक्रमसे सफलता नहीं मिल सकती है । माना कि आपने एक श्रीमंतको विबाहमें फिजूल खर्चसे बचा दिया । अब आप देखेंगे कि उस श्रीमंतकी खर्चकी गरज कम हो गई । इससे उसके पास जो अधिक पूंजी शिल्लक रहेगी उससे उसे अपभोषणके लिये सहायता ही मिलेगी इससे बहुजन समाजका कौनसा फायदा हो सकेगा । इसके उत्तरमें एक मुद्दा उपस्थित किया जा सकता है कि श्रीमंतोंने इन सामाजिक कामोंमें फिजूल खर्च बन्द कर दी तो गरीबोंकी भी किसी हदतक उन सामाजिक कामोंमें कम खर्च करना पड़ेगा गरीबोंका यही सबसे बड़ा फायदा है परन्तु इस समय प्रश्न तो पेटका है, जिन्हें भरपूर पेटके लिये ही नहीं मिलता है । उनको तुम्हारे इन सामाजिक सुधारोंसे क्या फायदा । इन सुधारोंसे थोड़ा बहुत यदि फायदा होगा तो केवल मध्यमवर्गका ही होगा । परन्तु आजकी परिस्थितिको लक्ष्यमें रखकर हमें सबसे पहिले उन गरीबोंका प्रश्न हल करना है जो आज दरदरके भिखारी बनते जा रहे हैं । दूसरे वर्तमानके कार्यक्रममें श्रीमंतोंका वर्चस्व कमी नहीं होता है । आज जरूरत तो इस बातकी है कि सामाजिक रचना ही इस प्रकारकी हो जिसमें दूसरे प्रश्नोंको गौण करते हुए आर्थिक प्रश्नके हल करनेकी प्रधानता रखी जावे । हम यह जानते हैं कि बहुतसे भाई हमारे इस प्रश्नके उपस्थित करनेपर चिढ़ेंगे । वे कुछका कुछ अर्थ भी करने लगेंगे परन्तु उन्हें यह ध्यानमें रखना चाहिए कि इस पेटके प्रश्नको आज हम यदि सुलझानेका प्रयत्न नहीं करेंगे तो वह दिन बहुत दूर नहीं है जब कि हमें उसके हल करनेके लिये मजबूर होना पड़ेगा । हमारे शिष्यालयोंमें भी इस प्रकारकी शिक्षा नहीं दी जाती है कि जो आर्थिक प्रश्नके हल करनेमें समर्थ हो । इसीलिये शिष्यालयोंसे शिक्षित निकल कर भी वे सुख पूर्वक अपना जीवन व्यतीत करनेके लिये और अपनी शिक्षाका स्वतन्त्र लिये तथा बहुजन समाजके लिये उपयोग करनेके लिये असफल सिद्ध होते हैं । अशिक्षित गरीबोंका तो पूछना ही क्या है । इस तरह ऊपरके विवेचनसे यह भली भाँति सिद्ध हो जाता है कि आजका प्रश्न और सब प्रश्नोंकी अपेक्षा पेटका है । आज संपूर्ण समाजको एकचित्त होकर इसीके हल करनेके लिये ही प्रयत्न करना चाहिये ।



श्रीवीर स्वामीका जन्म और उनके कार्य

एक समय वह था जब ब्राह्मण धर्मका बोलबाला था और राजे लोग उनके हाथकी कठपुतली थे। यह बात कुछ निरी गप्प नहीं है किन्तु इस बातकी पुष्टि उनके शास्त्रों और पुराणोंसे ही होती है। देखिये शूद्रोंके लिये मनुस्मृतिके आठवें अध्यायमें क्या लिखा है।

एकजातिद्विजातोस्तु वाचा दारुणया क्षिपन् ।

जिह्वायाः प्राप्नुयाच्छ्रेयं जगन्प्रभवो हि सः ॥२७०॥

नामजातिग्रहं त्वेषामभिद्रोहेण कुर्वतः ।

निक्षेप्योऽयोमयः शंकुज्वलन्नास्ये दशांगुलः ॥२७१॥

धर्मोपदेशं दर्पेण विप्राणामस्य कुर्वतः ।

तप्तमासचेयेतैलं वक्त्रे श्रोत्रे च पाथिवः ॥२७२॥

अर्थ—यदि शूद्र ब्राह्मणोंका कठोर बचनोंके द्वारा तिरस्कार करे तो उसकी जिह्वा काट लेनी चाहिये क्योंकि वह शूद्र है। उसी प्रकार यदि वह ईषसि ब्राह्मणोंके नामादिका अनुकरण करे तो तपाई हुई दश अंगुल लम्बी सलाई उसके मुखमें घुसेड देना चाहिए इतना ही क्यों यदि वह अभिमानसे ब्राह्मणोंको धर्मका उपदेश करे तो उसके मुख और कानोंमें तपाया हुआ तैल डालना चाहिये। पितरोंके सम्बन्धमें मनुस्मृतिके तीसरे अध्यायमें लिखा है।

तिलैर्ब्रीहियैवर्मापरेद्भिर्मूलफलैः वा

दत्तेन मासं तृप्यति विधिवत्परो नृणाम् ॥२६७॥

भावार्थ—तिल आदिके देनेसे पितर लोक एक महीना मंतुष्ट रहते हैं और मछलीके मांसका भोजन करानेसे दो महीना, हरिणके मांससे तीन महीना, भेड़के मांससे चार महीना, पक्षीके मांससे पाँच महीना, बकराके मांससे छह महीना, कड़तरके मांससे सात महीना, विशेष हरिणके मांससे आठ महीना, रौरवके मांससे नव महीना, भैंसा और सूकरके मांससे दश महीना, खरगोश और कछुआके मांससे म्यारह महीना, दूध आदि पक्वान्नेसे बारह महीना तृप्त रहते हैं यदि उन्हें सर्वदाके लिये तृप्त करना है तो लालरंगके मेढेका भोजन कराना चाहिये उसी प्रकार मधु आदि भी देना चाहिये। व्यभिचारके सम्बन्धमें दण्डविधान करते हुये मनुस्मृतिकार आठवें अध्यायमें लिखते हैं।

मौण्ड्यं प्राणांतिको दंडो ब्राह्मणस्य विधीयते ।

इतरेषां तु वर्णानां दंडः प्राणांतिको भवेत् ॥३७९॥

शूद्रो गुप्तमगुप्तं वा द्वैजातं वर्णमावसन् ।

अगुप्तमंगसर्वस्वैगुप्तं सर्वेण हीयते ॥३७४॥

अगुप्ते क्षत्रियावैश्ये शूद्रां वा ब्राह्मणो ब्रजन् ।

शताति पञ्चादण्डयः स्यात्सहस्रं त्वन्त्यजस्त्रियम् ॥

भावार्थ—यदि ब्राह्मणने व्यभिचार किया हो तो उसके शिरका मुंडन ही उसका प्रायश्चित्त है और यदि क्षत्रिय या वैश्य तथा शूद्रने व्यभिचार किया हो तो इसका प्रायश्चित्त इन्हें प्राणांत देना चाहिये। शूद्रने

यदि द्विजकी स्त्रीके साथ बुरा कर्म किया हो तो लिङ्गच्छेद, संपत्तिका हरण अथवा प्राणांत शासन करना चाहिये परन्तु यही काम ब्राह्मणने क्षत्रिय अथवा वैश्यस्त्रीके साथ किया हो तो सो और ब्रह्मस्त्रीके साथ किया हो तो एक हजार रुपया दंड करके उसे छोड़ देना चाहिये । भोजनके सम्बन्धमें देखिये ।

अमृतं ब्राह्मणस्यान्नं क्षत्रियान्नं पयःस्मृतम् ।

वैश्यस्य चान्नमेवान्नं शूद्रान्नं रुचिरं स्मृतम् ।

लघु अत्रिस्मृति ५ अ.

अर्थ—ब्राह्मणोंका भोजन अमृत, क्षत्रियोंका भोजन दूध, वैश्योंका भोजन सामान्य अन्न और शूद्रोंका भोजन रुचिर है । महंतताके सम्बन्धमें देखिये ।

देवाधीनं जगत्सर्वं मन्त्राधीनं हि देवतम् ।

ते मन्त्रा ब्राह्मणाधीना ब्राह्मणो मम देवतम् । भाग०

अर्थ—सम्पूर्ण संसार देवके आधीन है, देव मंत्रोंके आधीन है और मंत्र ब्राह्मणोंके आधीन है अतएव ब्राह्मण ही मेरा देवता है । इत्यादि कहीं तक लिखा जावे । सिंधुके पाठकोंको स्वतंत्र ही विषय पर रसास्वाद करनेको मिलेगा । यहाँ पर भगवान् महावीर स्वामीके समयकी परिस्थितिका दिग्दर्शन करानेके लिये नमक मिर्च न मिलाकर सरल और सीधे शब्दोंमें उन्हींके ग्रन्थोंका आधार लेकर लिख दिया गया है । इससे बिल्कुल स्पष्ट हो जाता है कि भगवान् महावीर स्वामीके समय धर्मके नामपर क्या हो रहा था । भगवान् महावीर स्वामीकी किन किन परिस्थितियोंसे झगडना पडा । यद्यपि ब्राह्मण धर्मसे टक्कर लेनेके लिये भगवान् महावीरको बौद्धोंकी धोड़ी बहुत सहायता अवश्य मिली होगी । परन्तु बौद्धोंके तात्त्विक विचार शिथिल और एकाकी होनेके कारण भगवान् महावीरको उनके विरोधमें भी खड़ा होना पडा । इस तरह भगवान् महावीरके सामने सामाजिक सुधार और सत्य तथा वैज्ञानिक ढंगसे धार्मिक मीमामायेँ ये दो कार्य थे ।

उन्हे ब्राह्मण धर्मके विरुद्ध यह घोषणा करनी पड़ी कि समाज व्यवस्थाके लिए चार वर्ण होते हुये भी उनका सम्बन्ध गुणसे है कर्मसे नहीं । समाज व्यवस्थाका भंग करनेवाले समान दण्डके भागी है । इसमें बर्ण भेदका कुछ भी सम्बन्ध नहीं । धर्म पालन करनेका सबको अधिकार है । तर्पण करनेसे पितर संतुष्ट नहीं होते हैं । यह ब्राह्मणोंका केवल अपनी उपजीविकाका साधन है । यज्ञमें पशुओंके होम करनेसे न तो वे पशु ही स्वयं जाते हैं और न करने करानेवाले । यह केवल ब्राह्मणी लीला है । अश्वमेध यज्ञमें यज्ञ करानेवालेकी स्त्रीको घोड़ाके साथ अनुचित सम्बन्ध कराना तो इस धर्मकी कालिमाको और ही स्पष्ट प्रगट कर देता है । गोरक्षपुरके राजाने यज्ञमें अपनी रानीको यह नीच कर्म करानेके लिए लगाया था जिससे वह विचारी उस वेदनाको सहन न कर सकनेके कारण वहींपर तड़प-तड़प करके मर गई थी । यज्ञमें घोड़ेके साथ अनुचित सम्बन्धका यजुर्वेद महीषर भाष्यके तेईसवें अध्यायमें स्पष्ट रूपसे बर्णन आया है । 'अश्वस्यातं हि शिवंतु पत्नीप्राह्यं प्रकीर्तितम्' सत्यार्थप्रकाश, मराठी भाषात ५० ४७३ ।

इसी प्रकार और बहुतसी रूढ़ियाँ धर्मके नामसे ब्राह्मणोंने प्रचलित कर रखी थीं उनके करने करानेमें ही वे अपनी समस्त शक्तिका उपयोग करते थे । भगवान् महावीरसे यह सामाजिक अत्याचार सहन नहीं हुआ उन्हें स्पष्ट रूपसे इस अन्यायके विरुद्ध अपनी आत्मीक शक्तिका उपयोग करना पडा । लोग तो पहिलेसे ही श्रुत थे । उन्हे योग्य ऐसे एक नेताकी आवश्यकता थी ही अतएव भगवान् महावीरके इस काममें प्रवृत्त होनेपर जनताने अति धीघ्न उनके उपदेशका अनुकरण किया । जहाँ तहाँ यज्ञ संस्थाएँ विध्वंसकी जाने लगीं । धर्मके

विषयमें सबको समान अधिकार दिये गये । शूद्रोंको भी धर्म श्रवण करके आत्मकल्याण करनेका अधिकार दिया गया । स्त्रियाँ भी पुरुषोंके समान अपनी योग्यताके अनुसार धर्मके पालन करनेकी अधिकारिणी बनाई गयीं । दण्डविधानकी अतिरेकताका स्पष्ट रूपसे निषेध किया गया तथा सबके साथ समान व्यवहार करनेकी आयोजना की गई । ब्राह्मणोंके द्वारा स्वर्ग और मोक्ष प्राप्तिके कृत्रिम मार्गोंका निषेध करके उसके स्थानमें सच्चे मोक्ष-मार्गमें जनताको प्रोत्साहित किया गया । बुद्धदेव अपने जीवनकालमें कट्टर सुधारणाप्रिय होते हुए भी स्वर्ग और मोक्षके विषयमें बे मुग्ध थे । या तो वे स्वयं ही उस विषयका निर्णय नहीं कर सके होंगे अथवा इधर उनका ध्यान ही नहीं गया होगा । परन्तु भगवान् महावीरकी यह स्थिति नहीं थी । वे बाह्य सुधारणाके साथ आभ्यन्तर सुधारणाके कट्टर पुरस्कर्ता थे इतना ही क्यों अपने कार्यकालके पहिले उन्होंने स्वयं खड्गतर त्पश्चर्या और मनोनिग्रहके द्वारा आत्मशुद्धि करली थी । वे पूर्णत्वावस्थाको प्राप्त होकर विकारीभावोंके परे थे । अब उनके सामने एकही कार्य था और वह यह कि इन गरीब प्राणियोंका उदार केवल बाह्य परिस्थितिके बदलनेसे न होकर उनके भागोंमें भी परिवर्तन करनेसे होगा । उनके जीवनचरित्रके बाँच लेनेमें इन बातोंका बिल्कुल स्पष्ट खुलासा हो जाता है ।

उनके अनुयायी हम और आपने उनकी जयंतीका उत्सव किया ही है । यह आनन्दकी बात है । इससे यह पता लग जाता है कि उनके कार्य मान्य है, उनमें हमारी श्रद्धा है । परन्तु आजकी परिस्थिति हमें बाध्य करतो है कि हम इससे कुछ आगे बढ़कर कार्य करें इसके लिये हमें परस्परके विद्राहको तो भूलना ही होगा साथ ही हममें जो अनुचित प्रवृत्तियाँ प्रवृत्त हो गई हैं उनको भी निकालकर दूर करना होगा । हमारे मन्दिर जैनमात्रोंके लिये खुले नहीं हैं ! हम उममें दसा-चीसाका प्रश्न उपस्थित करने हैं । दण्डविधानका यह दुरुपयोग और कब तक चालू रहेगा किसे मालूम । खुशीकी बात है कि दक्षिण प्रातमें यह दोष देखनेको नहीं मिलता है । यहाँपर सभी जैनीदेव दर्शन आनन्दसे कर सकते हैं । अष्ट द्रव्यसे पूजा करनेका अधिकार भी सबको है । इतना ही क्यों बहुमतमें अर्जुन भाई भी आकर देव दर्शन करते हैं । परन्तु उन्हें किसी प्रकारकी रुकावट नहीं की जाती है । बहुमतसे स्थानोंपर कुछ भाइयोंको देवदर्शन करनेकी आज्ञा दे दी जाती है इससे यह तो स्पष्ट सिद्ध होता है कि आज्ञाका न देना शास्त्र-विरुद्ध है । तभी तो आज्ञा देनेवाले भाइयोंको शास्त्रीय मार्गका अनुकरण करनेके लिये बाध्य होना पड़ता है । जो पाप होता है वह विहित कोटिमें कभी भी नहीं आ सकता है, परन्तु यहाँ यह बात नहीं है अतएव इसीसे इस बातका निश्चय हो जाता है कि उत्तर प्रान्तके जैनियोंने इस अनुचित मार्गका स्वीकार कुछ ही समयसे किया है । आशा है इस दोषको उत्तर प्रांतीय भाई निकालनेका प्रयत्न करेंगे । और भी बहुतसी बातें लिखी जा सकती हैं जो धर्म न होकर धर्मके नामपर जिनका प्रचार चालू है । हम अपने भाइयोंसे प्रार्थना करते हैं कि आगेके वर्ष वीर जयंती आनेतक वे उनको निकालकर विरोचित कार्यसे वीरजयन्तीका उत्सव मनावेंगे ।

धवलादि ग्रन्थोंके उद्धारका सत्प्रयत्न और उसमें बाधायें

जबकि इस बीसवीं शताब्दीमें प्रत्येक समाज और जातिका लक्ष्य अपने धर्म और समाजके प्राचीन वैभवकी समग्र कथाको बहुजन समाजके समक्ष रखकर उसको प्रकाशमें लानेका है ऐसी हालतमें हमारी जैन समाजका दृष्टर संगठित प्रयत्नका न होना यह दुर्भाग्यकी बात नहीं तो और क्या है? फिर भी कुछ धर्मात्मा इस ओर यदि प्रयत्न भी करते हैं तो उनको समाज और पंचायतोंकी जितनी सहायता मिलनी चाहिये वह न मिलकर बाधायें ही उत्पन्न की जाती हैं। अभी हाल श्रीमान् धर्मवीर, दानवीर, जिनबाणो भूषण सेठ रावजी सखाराम दोशी सोलापुर वालोंके साथ मूलविद्वीकी पंचायत और भट्टारकने इस सम्बन्धमें जो अयोग्य व्यवहार किया वह निन्दाके योग्य ही है।

समाजको यह विदित ही है कि मूलविद्वीके भंडारमे धवलादि ग्रन्थ विद्यमान है। मूलविद्वीकी पंचायत उनकी मालिक न होकर रक्षक है परन्तु आज वही पंचायत उनकी रक्षक न होकर भक्षक बन रही है। बहूँके पंच और भट्टारकने समस्त जैन समाजके प्रतिनिधि स्वरूप श्रीमान् उक्त सेठजी सा० के साथ जो व्यवहार किया है इससे यह बात बिल्कुल स्पष्ट हो जाती है। धर्मस्थलके श्रीमान् सेठ मजय्या हेगडेका व्यवहार तो और भी चमत्कारपूर्ण दिखाई दिया। आप जैसे शिक्षित प्रतिष्ठित पुरुषने तो इस कामका मुखियापन ग्रहण करके धवलादि ग्रन्थोंके प्रकाशमें लानेका श्रेय संपादन करना चाहिये था। परन्तु दूसरे लोगोंका बहाना लेकर आप जैसे प्रसिद्ध पुरुष श्रीमान् सेठजी सा०के साथ धर्मका सौदा करने लगे इसे क्या कहा जावे। भट्टारकका व्यवहार तो और भी निन्दाके योग्य है। जिसका एक बार भी श्री सेठ रावजी सखाराम दोशीके साथ परिचय हुआ होगा वह भी उनकी नम्रता निगवंता और महानुभूति आदि गुणोंको देखकर उनका—अट्टालु बने बिना नहीं रहेगा। परन्तु मूलविद्वीके भट्टारकको अपने भोजनके आगे सेठजी सा०से महत्त्वपूर्ण विषयमें बातचीत करनेका भी अवसर प्राप्त न हो सका यह सेठजी सा० का अपमान न होकर सारी जैन समाजका अपमान समझना चाहिये। यह निश्चित है कि मूलविद्वीकी पंचायत और भट्टारकने आज कितनी ही अरेरावीका व्यवहार किया तो भी उसका आज कोई भी समर्थक न होकर निन्दा ही करेगा। हम तो आशा करते हैं कि अब भी समय है कि मूलविद्वीकी पंचायत, श्रीमान् सेठ भज्जय्या हेगड़े और भट्टारकको सारासारका विचार करके धवलादि ग्रन्थोंके प्रकाशमें लानेका श्रेय संपादन करना चाहिये। धर्मात्मा पुरुष यदि धर्मका सौदा करने लगे तो फिर धर्मको आश्रय मिलना ही कठिन हो जावेगा।



भगवान् महावीर स्वामीकी जयंती मनाइये

भगवान् महावीरके कार्य अपूर्व थे यह उनके लोकोत्तर चारित्रके बांच लेनेसे ही मालूम पड़ जाता है । वे संसारके लिये एक अपूर्व और सर्वश्रेष्ठ देनगी थे यह उम समयके महापुरुषोंने भी कबूल किया है । उनका जीवन सामाजिक और धार्मिक उत्क्रांतिसे भरा हुआ था, उन्होंने धर्म और समाजका पाया तर्कशुद्ध और बहुजन समाजके लिये कल्याणकारी नियमोंके आधारसे किया था । इस अवसर्पिणीकालमें भगवान् महावीर स्वामीके सभान २३ और महापुरुष हो गये हैं । उनके और इनके धार्मिक और सामाजिक नियमोंमें यद्यपि अन्तर नहीं है फिर भी वे एक दूसरेके अनुकर्ता न होकर उन नियमों और सिद्धान्तोंके पुरस्कर्ता थे । उनके जीवनमें एक विशेषता थी जो दूसरेके जीवनमें मिलना संभव नहीं । उनका बताया हुआ मार्ग इस पर्यायमें तो सुखदाई है ही किन्तु उससे पारलौकिक और अविनाशिक सुखकी भी प्राप्ति होती है । ऐसे लोकोत्तर महापुरुषका किसी निमित्तसे स्मरण करना हमारे जीवनमें स्फूर्ति और पवित्रता उत्पन्न करनेवाला है । आजसे २३५ वर्ष पहिले मिस्री चैत्र शुक्ला १३ के दिन भगवान् महावीरने जनकल्याण और आत्मकल्याणकी भावना लेकर इस भूमडलको सुशोभित किया था । ऐसे पुनीत अवसर पर उस दिव्यमूर्तिका स्मरण करना संसारके प्रत्येक व्यक्तिका काम है । परन्तु दुःख है कि उनकी इस पुण्यतिथिका महत्त्व उनके उपदेशके अनुयायी जैन लोग भी नहीं समझते हैं । यद्यपि यह ठीक है कि भगवान् महावीर स्वामीका उपदेश किसी संप्रदाय विशेषकी पुष्टिके लिये नहीं हुआ और आज भी उनके उपदेशका वह पवित्र उद्देश्य अनविच्छिन्नरूपसे विद्यमान है । फिर भी वह संसार अनेक धर्मोंकी बजबजपुरी बन गया है इसलिये साम्प्रदायिकता उत्पन्न होता स्वभाविक बात है । लोग धर्मके महत्त्वको भूलकर साम्प्रदायिक पीछे दौड़ने लगे हैं । उन कट्टर धर्मात्माओंमें भी साम्प्रदायिकताका विकारी विप आपको देखनेके लिये मिलेगा । जिससे धर्मका जनकल्याण यह बाणी प्रायः लुप्त होता जाता है । भगवान् महावीर जैन लोकोपकारी महापुरुषके नाम लेनेमें भी दूसरे लोग अपना अहित ममझते हैं । यदि जैनी भाई अपने स्वाधत्वाग और धर्मकी सच्ची भावनासे प्रेरित होकर साम्प्रदायिकतासे परे भगवान् महावीरका उपदेश संसारके कोने-कोने तक पहुँचा सके तो यह सच्चे धर्मको विजय होगी । इसके लिये जैनी भाइयोंको क्या करना चाहिये इसके लिये नीचे कुछ मार्ग सुझाये जाते हैं ।

१. महावीर जयंतीके दिन व्यापार सम्बन्धी काम बन्द करके सार्वजनिक सभाये करनी चाहिये ।

२. जहाँ तक सम्भव हो ऐसी सभाओंके सभापति अजैन विद्वानोंको बनाना चाहिये ।

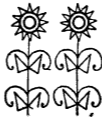
३. जो अजैन विद्वान् सभापतिका पद स्वीकार करनेके लिये स्वीकारता दे दे उनके पास जैन धर्मके मूल तत्वोंको परिचय करनेवाली पुस्तकें पहिले ही भेज देना चाहिये जहाँपर ऐसी पुस्तकें उपलब्ध न हों वहाँ पर अहिंसा कर्म सिद्धांत और स्यादाष्ट इत्यादि विषयोंका संक्षिप्तसार किसी योग्य विद्वानसे लिखवा कर उनके पास भेज देना चाहिये जिससे उक्त विद्वानोंको जैन सिद्धान्तके सम्बन्धमें मनन करनेके लिये मद्द मिलेगी ।

४. महावीर जयंतीके निमित्तसे सार्वजनिक छुट्टीका प्रयत्न भी ऐसी सभाओंके द्वारा करना चाहिये तथा सुसंगठित मध्यवर्ती सभाओंके द्वारा इसकी सूचना सरकारको देनेकी व्यवस्था करनी चाहिये । ऐसे सभाचार धार्मिक और सार्वजनिक पत्रोंमें अवश्य प्रकाशित करना चाहिये ।

५. आजकल जैन समाजमें वर्तमान पत्र बाचनेकी बहुत ही कम रुचि देखी जाती है । परन्तु समाजको यह बात ध्यानमें रखनी चाहिये कि आजके जमानेकी सम्पूर्ण हालचाल इन वर्तमान पत्रोंके द्वारा ही विदित होती है । जैनसमाज उनका ग्राहक होकर वर्तमान पत्रोंके प्रचारमें जितनी अधिक मदद करेगी, कलाकी दृष्टिसे वे उतने ही आगे आ सकेंगे । अतएव समाजका काम है कि उसे ऐसी समाजोंके द्वारा जैनपत्रोंके प्रचारका काम अपने हाथमें अवश्य लेना चाहिये । जैनसमाजमें उत्तम लेखक, कवि और पत्रोंके अभावका दोष पत्रसंचालकोंकी अपेक्षा समाजके ऊपर अधिक है । समाजका पैसा जितना अधिक दूसरे कामोंमें खर्च होता है उतना अधिक विधेय कामोंमें खर्च नहीं होता है । क्या समाज इन वीरजयंतीके अवसरपर वीर भगवान्के संपदेशको संसारमें प्रसृत करनेवाले इन पत्रोंके प्रसारकी कोई ठोस योजनाका विचार करेगी ।

६. वीर भगवान्का उपदेश संगठन और सहिष्णुताका पाठ पढ़ाता है । समाजने वीर भगवान्के दिव्य उपदेशका स्मरण करके आपसी वैमनस्य भुलानेका ऐसी सभाओं द्वारा अवश्य ही प्रयत्न करना चाहिये ।

यही वे मार्ग है जिनके द्वारा हम वीर भगवान्के सच्चे अनुयायी होनेका हक अपनेमें प्रत्यापित करके उनकी जयंतीके सच्चे माननेवाले हो सकते हैं ।



फलटणके बीसा हुंबड पंचोंके नाम पत्र

श्री धर्मपरायण, वात्सल्यगुणधारक सर्वोपमालायक सकल सुखदायक बीसा हुंबड पंच फलटण सेठ हीरालाल मोतीलाल गांधीकी सेवामें पं० फूलचंद दरयावलाल शास्त्रीका सविनय जयजिनेंद्र ।

सत्य और अहिंसा ये दोनों जैन धर्मके प्राण हैं, इस तत्वको सामने रखकर जब विचार किया जाता है तो यह लिखनेमें थोडा भी संकोच नहीं होता है कि जैन समाज अपने इन प्राणोंको खो बैठा है । किसी भी गाँवको लीजिये वहाँपर आपका विद्वेष और परस्परके कलहकी भावना ही जागृत दिखाई देगी । ऐसा क्यों होता है इसके कारणोंका योग्य विचार किया जावे तो कितनी ही ऐसी बातें बताई जा सकती हैं । जिनका स्वरूप अत्यंत विकृत है । यहाँपर मेरा उन सब कारणोंके दिग्दर्शन करानेका प्रयोजन नहीं है । आपकी सेवामें जिस-लिये यह पत्र लिख रहा हूँ विश्राम है आप अब भी इसका सदुपयोग करेंगे ।

मैं कोई उपदेष्टा अथवा धर्माधिकारी नहीं हूँ किन्तु आपका एक तुच्छ सेवक हूँ बस इसी भावनाको लेकर मैं आपके हृदयका परिवर्तन करना चाहता हूँ ।

अपनी समाजने अनन्त दोष किये जिनके परिणामस्वरूप जैन समाज सतत नीच नीचे जा रही है । क्या इस लोकशाहीके जमानेमें भी बहु अपनी इस भूलकी ओर दुर्लक्ष्य करके अपने निध पूर्व पक्षपर ही सड़ी रहेगी ।

समाज कल्याणके लिये नियम या बन्धन होते हैं, उनके लिये समाज नहीं होती है, यह बात अब भी यदि समाजके नेता समझ लें तो अब भी शालिका साम्राज्य दूर नहीं है, ऐसी मेरी धारणा है ।

जिनको अधर्मी समझा जाता है उन समाजोंके कुछ उदाहरण यदि अपने सामने रखे जावे तो अब भी आँखें खुल सकती हैं । ऐसे उदाहरणोंमें पारसी बौद्ध आदि जातियोंके संगठनोंके नियम समझनेके लिये पर्याप्त है ।

इन सब बातोंसे मैं आपके सामने यही निवेदन करना चाहता हूँ कि आप स्वयं अन्तरदृष्टि होकर विचार करें तो आपको अपनी अक्षम्य भूल उसी समय समझमें आ जावेंगी । हो सकता है कि आप मेरे इस निवेदनको तुच्छताकी नजरसे देखेंगे परन्तु विश्राम रखिये कि हमसे आपको ही और अधिक अड़चनमें पड़ना होगा । संगठन रखिये परन्तु संगठनका दुरुपयोग आपकी शक्तिको नष्ट भ्रष्ट कर रहा है इस ओर तो आपकी दृष्टि नहीं जाती है ।

मेरी समझसे तो आपकी समाजमें इतना साहस होना चाहिये कि जिन नियमोंके आपहसे समाजमें फूटका विष बोया जाता हो उन नियमोंको ही आप उदार अंतःकरणसे तिलाजलि देकर सबके सब संगठित होकर एक भूमिका पर खड़े हो जावें ।

और कितने दिन आप इस तरह अपनी समाजमें यह विरोधानि देखते रहेंगे । एकबार आप अपने धासनके दुरुपयोगको भूलनेका प्रयत्न कीजिये कि आपको आपकी समाजके संगठनके अनन्त मार्ग दिखाई देंगे ।

फलटन यह बीसा हुँबड समाजका केन्द्र समझा जाता है ऐसा होते हुये भी यदि आप अपने इस महत्वके स्थानको नहीं समझते हैं तो यह आपकी समाजका दुर्दैव ही कहना चाहिये ।

आपकी समाजमें फूटके कारण हो सकने हैं परन्तु वे इतने महत्वके नहीं कि जिनके पीछे आपको सर्व-दाके लिये चिकट कर रहना ही चाहिये । यदि आप संख्या और बलमें अधिक हैं तो केवल इसको ही अपनी विजयका कारण बनाना बड़ी भारी भूल है ऐसा मेरा विश्वास है । अपने विरोधीको उचित मार्गका विचार करके शांतिके मार्गका अन्वेषण करना आपका ही काम है । इसका उत्तरदायित्व विरोधी पक्षपर न होकर आपकी समाज पर ही है ।

मैं उस्तुकतापूर्वक उत्तरकी प्रतीक्षा में हूँ कि आप मेरे इस पत्रका किस दृष्टिसे स्वागत करते हैं । यदि आप पिछली सब बातोंको भूलकर एक सूत्रीपनाके मार्गपर चलते हुए दिखाई देंगे तो मेरा मस्तक विनयसे आपकी समाजके चरणोंमें नम्र हुयें बिना नहीं रहेगा ।

(२)

श्री वात्सल्य गुणधारक धर्मपरायण सर्वोपमालायक श्रेष्ठिगुणविभूषित श्रद्धिचर्य बीसाहुमड पंच शेट गांधी रामचंद्र लक्ष्मीचंद्र तर्फें बहिबाटदार हीराचंद्र गांधी यांसी नातेपुनंहून पं० फूलचंद्र दरमावल शास्त्री यांचा सविनय जुहार

आपका पत्र मिला उसको बाचकर चातकको जैसे वर्षातके पानीसे और मयूरको मेघगर्जनासे आनंद होता है इतना आनंद हुआ । आपने मेरे लिये अनेक विशेषण लगा गौरवान्वित किया है इस सम्बन्धमें मुझे केवल इतना ही निबंदन करना है कि मैं आपका और आपकी समाजका एक तुच्छ सेवक हूँ । सेवाभावके सिवाय और मेरे पास कुछ भी गुण नहीं है ।

आपने पिछली सब बातोंके बिसरनेके वावत लिखा यह जानकर मुझे और भी अधिक आनन्द हुआ । इससे आपकी समाज अपने पूर्वपदपर आरही है ऐसा मुझे विश्वास होने लगा है । फिर भी एक नम्र प्रार्थना और है । वह यह कि इतना सब कुछ होते हुए भी एकी क्यों नहीं होती है इसके कारणका भी आप और आपकी समाज पता लगा लेगी । समाजरूपी शरीरके किमी एक अंगमें दोष उत्पन्न हो जानेपर विचारपूर्वक उसका परिहार करना विवेकियोंका कर्तव्य है । हो सके तो इस विषयमें आप पत्र द्वारा खुलासा करेंगे ।

मेरे आने वावत आपने लिखा सो ठीक है बहिगांवका रपोलव हो जानेपर मैं अपने आनेकी सूचना दूंगा । परन्तु इसके साथ थोड़ी बहुत मेरी विनयसहित प्रार्थनाके सुननेकी जबाबदारी आपके और आपकी समाजके ऊपर पहुँच जाती है । मुझे विश्वास है कि आपकी धार्मिक समाज मेरी इस नम्र प्रार्थनाको ध्यानमें रक्खेगी ।

मेरी ओरसे कृपया अपनी समाजके सभी बाल वृद्ध और तरुण मंडलीको नमस्कार कहिये और उनका चित्त 'धर्मोसो गौबच्छ प्रीत समकर निजममं दिपावे' इस ओर आकर्षित करिये । मुझे भरोसा है कि वे इस तत्वके लिये सब कुछ सहन करनेके लिये तैयार होंगे ।

पंडित फूलचंद्र शास्त्री

(३)

जिस प्रकार एक पत्र शेट हीरालाल मोतीचन्द गांधी तर्फें बीसा हुँबड पंच फलटणके नामसे दिया था उसी प्रकार एक पत्र शेट धीरचन्द को दरजी गांधी तर्फें बीसा हुँबड पंच फलटणके नामसे भी दिया था । इन

५७८ : सिद्धान्ताचार्य पं० फूलचन्द शास्त्री अभिनन्दन-ग्रन्थ

दोनों पत्रोंमें विशेष कुछ अन्तर नहीं था। धी-डेंसे अन्तरको छोड़ कर दोनों पत्र समान थे। इसलिये यहाँ पर इस पत्रको छापनेकी विनोय आवश्यकता प्रतीत नहीं होती है।

इस पत्रके उत्तरमें सेठ वीरचन्द कोदरजी गांधीका जो पत्र आया था वह खाली दिया जाता है। श्रीमान् धर्मप्रेमी पं० फूलचन्द दरयाबलाल शास्त्री नातेपुतें यांसी फलटनहून बीसा टुंबड पंच सेठ पानाचन्द जयचन्द तर्फें गांधी वीरचन्द कोदरजी यांचा मविनय जयजिनेन्द्र वि० वि० आपले ता० १५-११-३७ चे पत्र मिळाले वाचून आनन्द झाला। आपण हाती घेतलेले काम महत्वाचे आहे। आपले काभात यश येवो अशीं थी जिनेन्द्र भगवंताचरणीं आमची प्रार्थना आहे। येऊन प्रयत्न करावे। न्याय आणि उचित कोणतीही गोष्ट आम्ही ऐकण्यास केव्हांही तयार आहोत। यावे। कळावे। मिती कार्तिक वद्य १३ सं० १९९४।

आपला

सेठ पानाचन्द जयचन्द तर्फें

वीरचंद कोदरजी गांधी

इस तरह दोनों बाजूके पंचोंके साथ पत्र व्यवहार हो जानेपर मै फलटण गया था। पहिली बार इस एकीके सम्बन्धमें मुझे आठ दिन रहना पडा था। बीचमें श्रीमान् सेठ हीरालाल मोतीचन्दजी गांधीका काम सोलापुर होनेके कारण अविक दिन रहना पडा। सेठजीके सोलापुरसे आनेपर श्रीमान् सेठ रामचन्द धनजी दावडा नातेपुते इनके यहाँ चि० सौ० जयावतीका लग्नसमारम्भ होनेके कारण यह विषय बीचमें ही स्थगित करना पडा। लग्नसमारम्भ हो जानेपर दोनों बाजूके पंचोंके आमन्त्रण होनेसे पुन मै फलटन गया। अबकी बार सफलता मिली जिसका खुलासा मै पिछले अंकमें दे चुका हूँ। आशा है फलटनकी धार्मिक समाज अपने कर्तव्यको समझकर आगे प्रेमभावसे रहनेका प्रयत्न करेगी। यदि समाजमें प्रेम न हुआ तो नियमोंमें क्या रक्खा है। संगठनके लिये नियम होते हैं। उसी प्रकार प्राचीन नियमोंमें समयके अनुसार बदल भी करनी पड़ती है इन सब बातोंको लक्ष्यमें रखकर फलटणके पंच परस्पर एक दूसरे हितकी बात सुननेमें संकोच नहीं करेंगे और प्रेमसे दूस् रोकके लिये संगठनका पाठ देनेके योग्य बननेका प्रयत्न करेंगे। मेरा तो यह निश्चय है ही कि जब तक यह एकीका पौधा दृढ़ नहीं हुआ है तब उसकी मैं सेवा करूँगा।

नम्र

पं० फूलचंद दरयाबलाल शास्त्री



समाजका दुर्भाग्य

समाजकी सामयिक परिस्थितियोंको देखकर सोचा गया था कि जातीय या उपजातीय सभायें समाजको अवनति दशासे ऊपर उठा देंगी। इसी आधारपर इन सभाओंका निर्माण हुआ था। कौन जानता था, कि अभी समाजके फूटे भाग्यमें उत्पन्नतमय जीवन बिताना बड़ा ही नहीं है अभी भी समाज अवनति गर्तकी अन्तिम तह तक नहीं पहुँची है, समाजकी वर्तमान रोमाचकारी दशा ही अवनतिका अन्तिम स्थान नहीं है इससे भी भयानक दुरवस्था जो हमारी कल्पनाके परेकी वस्तु हो सकती है—को समाजके लिये जाना भी शेष है।

यही बान है, कि ये सभायें कलहके दलदलमें फँसकर समाजके लिये केवल भार स्वरूप बन रही हैं जिससे समाजोन्नतिको उत्कृष्ट चाह रखने वालोंको समाजकी चिन्ता तो दूर रही, केवल सभाओंके उत्थानकी चिन्ताने ही घेर लिया है। शान्तिप्रिय लोगोंके हृदयमें तो आज यही भावना पैदा होने लगी है कि इन सभाओंका जीवन ही जल्दीसे जल्दी निःशेष हो जाय तो समाजको चैन मिल सकती है।

अभी-अभी लूणियाबासमे खंडेलवाल महासभाका जो अधिवेशन होने जा रहा था उसके जो समाचार सुननेमे आये है इसी प्रकारके और भी समाचार जो आये दिन सुनने व देखनेमे आते रहते हैं उनसे यदि उल्लिखित विचार सर्व साधारणमे पैदा होने लग जाय तो इसमें आश्चर्यकी बात ही क्या है।

खंडेलवाल जाति दि० जैनोंमे प्रमुख जाति है दि० जैन समाज उसके धनबल और जनबलपर जितना गर्व करे उतना थोड़ा होगा, ऐसी जातिमे यदि कलहके अंकुर पैदा हो जायें, इतना ही नहीं, कलहाग्नि अपना उग्र रूप धारण करके अपनी लपटोंसे समस्त जातिको भस्ममात् करनेके लिये तैयार हो और जिसका दुष्परिणाम समस्त समाजको अत्यन्त शोचनीय स्थितिको पहुँचाने वाला हो, तो समाजका कौन विवेकशील व्यक्ति इसकी कल्पनासे भयभीत न होगा, तथा कौन सहृदय दि० जैन समाजकी इस दयनीय स्थिति पर दो आँसू नहीं गिरायेगा।

‘इस अधिवेशनमे लोहडसाजन आदिके प्रदत्तको लेकर मार पीट हुई और यहाँ तक गड़बड़ी पैदा हुई, कि राज्यके अधिकारी वर्गको इस परिस्थितिका सामना करना पड़ा और उससे भी जब परिस्थिति नहीं समझली तो अधिवेशनको ही स्थगित कर देना पड़ा।

इन समाचारोंमे रंचमात्र भी सन्देह नहीं मालूम पड़ता है। यद्यपि संवाददाता लोग बिरले ही ऐसे होंगे जो अपने अधिकार पूर्ण महत्त्वको समझते हुए समाचारोंका अतिशयोक्तिपूर्ण एकपक्षीय चित्रण न करके संवादोंमें केवल घटित घटनाओंका ही उल्लेख करें, इसलिये “अमुक पक्षने अमुक प्रकारकी त्रुटिकी आदि, इन समाचारोंके विवादोंमें न पड़ करके समाजके प्रमुख व्यक्तियोंके सामने हम केवल इस बातको रख देना चाहते हैं कि—

(१) ऐसा होता क्यों है ?

(२) क्या हमको ऐसा करना शोभा देता है ?

(३) यदि नहीं तो फिर हमारा कर्तव्य क्या है ? इन प्रश्नोंपर वे गम्भीरतासे मंथन करें।

यद्यपि ये प्रश्न जटिल नहीं थे, परन्तु हम लोगोंने अपने स्वार्थबासनापूर्ण कार्योंसे इनको जटिल बना दिया है और केवल अपने सामने ही नहीं मारे समाजके सामने जीवन मरनकी समस्या उपस्थित कर दी है।

इन प्रश्नोंके विषयमें प्रकाश डालना इन थोड़ी सी पंक्तियोंमें हम अशक्य समझते हैं इसलिये इन प्रश्नोंपर हम क्रमशः प्रकाश डालनेका प्रयत्न करेंगे फिर भी यहाँ पर उन लोगोंको जिनके हाथमें आज समाजको ऊपर उठानेकी या उसको कुचलनेकी सामर्थ्य है—सावधान कर देना चाहते हैं कि—

ऐ ! समाजके प्रमुख नेताओं ? जरा आँखें खोलो हृदय पर हाथ रखकर विचार करो, कि तुम समाजको किस ओर ले जा रहे हो, तुम्हारी पक्षपातपूर्ण एकांगी विचारधाराका ही क्या यह फल नहीं है कि समाजमें चारों ओर विद्वेषाग्नि धधक रही है। जो कार्य समाजके हितके लिये किया जा रहा हो, उससे ही समाजमें कलह पैदा होने लग जाय तो इसमें इसके अतिरिक्त कि तुम्हारी स्वार्थपूर्ण दुर्भावनायें काम कर रही हैं—और क्या कारण हो सकता है ? इसलिये अपनी पक्षपात पूर्ण नीतिको जल्दीसे जल्दी जलाऊजलि दो और हृदयकी पवित्र भावशांजोका समाजके ऊपर प्रभाव डालनेका प्रयत्न करो। विरोधीपक्षका पक्षपात पूर्ण विरोध करके उसके लिये प्रेम पूर्वक मार्ग प्रदर्शक बनो, इसीमें आपकी शान और समाजका सुखपूर्ण जीवन निहित है। क्या समाजका प्रमुख समुदाय हमारी इस प्रार्थनापर ध्यान देगा।



हरिजन मन्दिर प्रवेश चर्चा

जबसे हरिजन मन्दिर प्रवेश बिल पास हुआ है तभीसे जैन समाजमें 'जैन हिन्दू नहीं हैं' इस बिलगाव-वादी विचारधाराने जोर पकड़ा है। इसका एक मात्र उद्देश्य है—इस कानूनसे जैन मन्दिरोंको मुक्त करना। स्थितिपालक भाई तो यहाँ तक लिखनेका माहस करते हैं कि 'भगवान् महावीरकी वर्णव्यवस्थाको घरपतुआ बच्चोंका खेल बना लिया है।' ये बन्धु जैन संस्कृतिके इस मूल आधारको ही भुला देते हैं कि वैदिक संस्कृति जहाँ जन्मजात वर्णव्यवस्थाको स्वीकार करती है वहीं जैन संस्कृति केवल इसे व्यवहार मात्र मानती है। एक ही पर्यायमें गोत्र बदल जाता है और वर्ण भी। भरतने त्रिवर्णमिसे ही जिन्होंने व्रत धारण किये थे, उन्हें ब्राह्मण बनाया था और इसीलिए गोत्र परिवर्तनका कारण सकलसयम और संयम-संधम आगम ग्रन्थोंमें बताया गया है। नीचगोत्री सकलसंधमी हो सकता है, म्लेच्छ क्षपक-श्रेणी चढ़ कर मोक्ष जा सकता है फिर भी ये भाई जन्मजात वर्ण व्यवस्थासं चिपटे हुए हैं। ये भाई शूद्रोंको अस्पृश्य बता कर उन्हें मन्दिरमें भी नहीं आने देना चाहते। हमारे कुछ मुधारक भाई व्यवहार बर्तवमि अस्पृश्यता हटानेका समर्थन करके भी मन्दिर कानूनसे मुक्ति पानेके लिए 'जैन हिन्दू नहीं हैं' यह नारा लगा रहे हैं। दक्षिण महाराष्ट्र सभाका प्रस्ताव हमारे सामने है। उसने अस्पृश्यता निवारणके बम्बई सरकारके प्रयत्नको सराहना करके भी हरिजन मन्दिर प्रवेश कानूनसे जैनियोंको बंदी करनेकी मांग की है। और उसका आधार यह बताया है कि यद्यपि जैन अभी तक प्रायः हिन्दू लासे शासित होते आये हैं पर जिन बातोंमें जैनियोंका विशेष विधि विधान होता है उन बातोंमें जैनोंपर वर्तमान हिन्दू ला भी लागू नहीं होता, वे हिन्दुओंसे पृथक् हैं। जहाँ तक बम्बई सरकारके कानूनका सम्बन्ध है वह हरिजनोंकी अयोग्यता निवारण करने वाला है। कोई भी व्यक्ति मात्र हरिजन होनेके कारण मन्दिरमें जानेसे रोक नहीं जा सकता। बम्बईके प्रधान मन्त्रीने स्पष्ट शब्दोंमें कहा है कि 'यदि आप मुझे मन्दिरमें ले जा सकते हैं तो डॉ० अम्बेडकरको नहीं रोक सकते' इसमें पूजा पाठके सब अधिकार सबको देनेकी बात कहाँ है? प्रश्न इतना ही है कि हरिजनोंमें अस्पृश्य होनेके कारण जो अयोग्यता आरोपित कर रखी थी उसे हटा कर उन्हें मानवाधिकार दिये गये हैं। यदि हम कानूनमें हिन्दू शब्दमें जैनको भी लिया है तो भी हमें क्यों आपत्ति है? जब आज तक हम अनेक बातोंमें हिन्दूलासे शासित होते आये हैं तब इसमें हिन्दूलासे शासित होनेमें क्या खतरा है जब कि हमारी संस्कृति हमें जन्मना वर्णव्यवस्था और अस्पृश्यताके मूलोच्छेद की शिक्षा देती है। हमारे शास्त्र शूद्रोंको मोक्ष तकका विधान करते हैं। शूद्रोंका क्षुल्लक पदका धारण करना तो कट्टर रूढ़िचूस्त भी स्वीकार करते ही हैं। ऐसी दशामें शूद्रों द्वारा मन्दिरमें देवदर्शन कर लेनेका कानूनी हक भी प्राप्त कर लेनेमें हमें क्यों बाधा है? यह तो हमारी संस्कृतिका ही प्रचार हुआ। उससे बचनेका द्राविडी प्राणायाम करनेसे क्या लाभ?

नये शासन विधानकी ११वीं धारामें नागरिकताके सामान्य अधिकारोंमें ही अस्पृश्यता निवारणका मौलिक अधिकार दिया गया है। २६ जनवरी सन् १९५० से इस कानूनके लागू होनेपर सबर्ण और असबर्ण हिन्दूमें कोई भेद नहीं रह जायगा। हम किसीको हरिजन हानेके कारण अस्पृश्य या नीच नहीं समझ सकेंगे। इस मानवाधिकारकी समुज्ज्वल घोषणासे हमें तो मंदिरोंमें धीके दिये जलाने चाहिए कि आज महावीरके शासनकी सच्ची प्रभावना हुई है, उनके और समवधारणके प्रतीक ये जिनालय आज जनालय हुए। इसपर छाया हुआ वैदिक धर्मका तमस्तोम आज नष्ट हुआ। पर आज जैन समाजके ये मुधारक बन्धु भी किसी बहानेसे इस मुधार-से छुटक जाना चाहते हैं।

जैन धर्मके व्यापक प्रभुत्वको देख कर ही पहिले वैदिक धर्मको खतरा माळूम हुआ था और उसने यह घोषणा की थी कि "हस्तितना ताह्यणानो पि न मच्छेज्जैनमन्दिरम्" अर्थात् हाथीके पैरके नीचे दब जाना अच्छा पर जैन मन्दिरमें जाना उचित नहीं। आज भी हमलोग इस घोषणाका विरोध करते हैं और ऐसी घोषणा करने वालोंको भला बुरा कहने हैं पर स्वयं इस मानव समानाधिकारके अहिंसक युगमें "नेतुभिः प्रेयमाणो पि नागच्छेज्जैनमन्दिरम्" अर्थात् जन नेताओंसे प्रेरणा हो नेपर भी जैन मन्दिरमें मत आओ यह धर्मविरोधी, अहिंसा विरोधी और मानवता विरोधी नारा लगानेको तैयार है। हमारा सांस्कृतिक तत्त्व यदि कानूनसे फलित होता है तो उसे हम धर्ममें हस्तक्षेप क्यों मानते हैं।

भगवान् महावीरने वर्ण-व्यवस्थाका विरोध सामाजिक क्षेत्रमें उतनी तोत्रतासे न भी किया हो क्योंकि सामाजिक व्यवस्थाएँ व्यवहाराधीन थी पर धार्मिक क्षेत्रमें तो उन्होंने इस वर्ण व्यवस्थाकी ध्वजियाँ ही उड़ा दी थीं। उनके संघमें चांडालका भी वही स्थान था जो किसी ब्राह्मणका। व्रत धारण करनेपर यह सब भेद ही नष्ट हो जाता है। पर आजके हट्टारे सुधारक बन्धु सामाजिक व्यवहारमें अस्पृश्यताका उच्छेद करनेको तत्पर होकर भी धार्मिक क्षेत्रमें उसे कायम रखना चाहते हैं, किमाश्चयंमतः परम्। मन्दिरप्रवेश सुद्ध धार्मिक प्रश्न है, इसमें वर्णभेदके आधारसे कोई समझौता नहीं हो सकता। वहाँ तो मानव मात्रको सम् भूमिकापर बैठना ही होगा। हाँ, वहाँके जो नियम होंगे वे सभीको पालने होंगे, वहाँ जन्मगत जातिके कारण किसीको विशेष संरक्षण नहीं दिया जा सकता। अतः कमसे कम हरिजन मन्दिर प्रवेश वाले सांस्कृतिक प्रश्नपर जैन हिन्दूके भेदका नारा लगा कर उससे निकल भागनेका प्रयत्न करना न शास्त्रीय है, न सांस्कृतिक है और न सामयिक ही। हमें आश्चर्य होता है जब राष्ट्रीय नेता हमारी समाजको यह कहते हैं कि "भाई, जैन धर्म तो जाति-पाति मानता नहीं है, फिर क्यों आप लोग इस हरिजनोद्धारमें बाधक होते हो" जिम बातको हमें कहना चाहिए था और राष्ट्रीय नेताओंके इस मानवोत्थानके प्रयत्नकी सहायता करके उन्हें सहयोग देना चाहिए था वहाँ हम जैन जैनधर्मको विकृत रूपमें देशके सामने उपस्थित करके मानते हैं कि हमने जैन संस्कृति की सेवा की है।

हमारे कुछ दक्षिणी भाइयोंने यह भय उत्पन्न किया है कि इस बिलसे जैन हिन्दू बन जायेंगे और उन्हें वैदिक बन जाना होगा। बैरि० सावरकरके द्वारा की गयी जैन-बौद्ध-सिख सप्ताहक 'हिन्दू' की परिभाषा स्वीकार करनेमें भी उन्हें यही डर है कि जैन लोग वैदिक हो जायेंगे। हमने ज्ञानोदयके चौथे अंकमें ही यह स्पष्ट कर दिया है कि "सावरकर कुत व्याख्याके मान लेनेपर भौगोलिक दृष्टिसे और परम्परागत आर्यत्वकी दृष्टिसे हम हिन्दू होकर भी जैसी कि पं० सुखलाल जी की सूचना है—हिन्दू महासभाके सदस्य हरिगज नहीं बनना चाहते, क्योंकि वर्तमानमें उसका संघटन वर्णव्यवस्था और ब्राह्मण प्रभुत्वके वर्गोच्चत्वकी भावनापर है, भगवाध्वज उसी श्रुतिस्मृत्यनुमोदित परम्पराका प्रतीक है। अतः हमारा हिन्दू महासभाके कर्णधारोंसे अनुरोध है कि यदि वे 'हिन्दू' शब्दकी उक्त व्याख्या जैनोंसे स्वीकार कराना चाहते हैं तो वैदिक संस्कृतिके प्रतीक भगवाध्वजके स्थानपर सर्वा-नुमोदित ध्वज स्वीकार करें। उसमें रहीं वर्गोच्चत्वकी भावनाको दूर कर समान आचारोंसे सर्व सप्ताहक संगठन करें।" अब हम देखते हैं कि हमारे ये बन्धु स्वयं आनखगिख वैदिक वर्ण-व्यवस्थामें डूबे हुए हैं और उसी वर्ण-व्यवस्थाके घृणित अभिशाप रूप अस्पृश्यताको कायम रखनेके असांस्कृतिक उद्देश्योंसे जैनोंको वैदिक बन जानेका भय दिखा रहे हैं। इतना ही नहीं 'ज्ञानोदय'को नीति और धर्मका अन्तर समझने की सलाह दे रहे हैं तो हमारे आश्चर्यका कोई ठिकाना नहीं रहता। 'ज्ञानोदय' ने प्रारम्भमें ही इस प्रश्नको धार्मिक माना है और इसीलिए शास्त्राधारसे इसकी विवेचना की है। और भारतके नव निर्माणके समय जैन धर्मका समुज्ज्वल पवि-तपावन स्वरूप सामने रखनेका सांस्कृतिक प्रयत्न किया है। यदि हिन्दू शब्दकी मुसलमान, ईसाई, पारसी आदि-

का संग्रह करनेवाली परिभाषा बनानेका प्रश्न उठता है तो ज्ञानोदय उसका स्वागत करेगा। हमने धर्म गुस्सेसे भी इसीलिए निवेदन किया था और अब भी कर रहे हैं कि वे इस वैदिक वर्ण व्यवस्थाका आग्रह छोड़ कर विशुद्ध मूल जैन संस्कृतिके पुनीत रूपका प्रचार करें। ज्ञानोदयने इस प्रश्नका शास्त्रीय आधार उपस्थित किया ही है। वैदिक धर्मके प्रभावसे अपनी रक्षाके लिए हमें आवश्यक है कि जो बुराईयाँ वैदिकोके संगर्भवह हममें आ गयी है उन्हें अविलम्ब दूर करके अपनी संस्कृतिके मूल तत्त्वोंको जीवनमें लाएँ और मानव मात्रके समानाधिकारको स्वीकार कर प्राणिमात्रके प्रति अहिंसाकी उच्च भावनाकी उपासना करें।

सावकरकी परिभाषासे विशाल आर्यसंघ मा हिन्दू संघमें शामिल हो जानेसे हम वैदिक नहीं बनेंगे किन्तु हरिजनोद्धार अस्पृश्यता निवारण जैसे जैन तत्त्वोंका विरोध कर अवश्य ही हम सक्रिय वैदिक हो रहे हैं। इस कानूनके विरोधमें कोई सत्याग्रह (?) करना चाहते हैं तो कोई अन्न त्याग कर रहे हैं, कोई फेडरल कोर्टमें न्याय पानेकी सलाह दे रहे हैं। इन धर्मके ठेकेदारोंकी इस करनीसे जैन धर्म, जैन संस्कृति और जैन समाजका जो अहित होगा उसे भावी पीढ़ी क्षमा नहीं कर सकेगी। सी० पी०में इसके लक्षण दिसने लगे हैं। वहाँ हिन्दू ट्रेस्टोंका उपयोग जैन नहीं कर पायेंगे। हिन्दू मन्दिर, उनसे लगे हुए तालाबों या अन्य जलाशयोंपर जैन नहीं जा सकेंगे। अर्थात् आजका हरिजन तो वहाँ जा सकेगा, पर ये जैन नहीं जा पायेंगे। और धीरे-धीरे यह विष आर्थिक और अन्य सामाजिक क्षेत्रोंमें व्याप्त होकर हमें योग्यताके बलपर जो राजनैतिक स्वत्व प्राप्त हो जाते हैं वे इस बिल्गाववादी प्रवृत्तिकी प्रतिक्रियामें समाप्त हो जायेंगे। अतः हमारा स्थितिपालकों और जैन समाजके प्रमुखोंसे निवेदन है कि वे शास्त्र संस्कृति और समयको पहिचाननेका प्रयत्न करें और इस नव निर्माणके समये ऐसे बीज न बो दें जिससे भावी समाजका जीवन दूभर हो जाए।



महावीर जन्म-दिन

२५४८ वर्ष पूर्व आजके ही दिन भगवान् महावीरने वैशालीके कुण्डग्राममें जन्म लिया था। श्रमण परम्परामे यद्यपि सीधा जन्मका कोई विशेष महत्त्व नहीं है क्योंकि यहाँ कोई संशक्तमान् अनादि सिद्ध प्रभु अवतार नहीं लेता, किन्तु साधारण आत्मा ही अपनी माधनाके द्वारा अन्तरात्मा बन कर अन्तमें स्वरूपस्थित सिद्धात्मा या परमात्मा बन जाता है। इस परम्परामे उसकी वीतरागता, समभावपरिणति, प्राणिमात्रमैत्री अपरिग्रह, तत्त्वज्ञान और अनेकान्तदृष्टिका महत्त्व है। इन्हींके कारण वह तीर्थ शास्ता बनता है। कुल, जाति, वर्ण, सम्प्रदाय आदिके संकुचित बाहोंसे तीर्थकरत्वकी कोई विशेषता नहीं। उसका अर्थ तो—

श्रेयोमार्गानिभ्रज्जानिह भवगहने जाज्वलद्दु खदाव-

स्कन्धं चडक्कम्यमाणान् अतिचकितमिमान् उद्धरेयं वराकान् ॥

अर्थात् त्रिविध दुःखकी द्वाभिनियमे चारों ओर जलने वाले इस संसाररूपी महाभयातक वनमे श्रेयो-मार्ग-आत्मस्वरूपको न समझनेके कारण अत्यन्त चकित होकर इतस्तत भटकने वाले विचारे इन प्राणियोंका आत्मस्वरूप समझा कर उद्धार करूँगा' इस विस्वहितैषिताकी सर्वोदयी भावनामे समाया हुआ है।

यही कारण है कि महाश्रमण वर्धमानने बाल्यकाल या जवानीमें क्या किया इसका विस्तृत विवरण शारत्रोमे नहीं मिलता। हाँ जबसे उन्होंने समता-अहिंसाकी साधनाके नामाधिकता व्रत स्वीकार किया तबसे उनके इहलौकीय जीवनका एक-एक क्षण हमारे लिए आदर्श है।

अंगुठेसे भेरुकम्पन हुआ, चण्डकौशिक मर्पको वशमे किया, तथा इन्द्र आकर उनकी सेवा करता था आदि अतिशयोक्ति उनके परमात्मत्वकी पहचान नहीं होती। परमात्मत्वकी पहचान तो जो उन्होंने धार्मिक साम्राज्य के उस भीषण युगमें धर्मका प्रत्येक द्वार प्राणिमात्रको जाति, वर्ण, कुल, सम्प्रदाय आदिका कोई बन्धन नहीं मानकर खोला था, उन तिरस्कृत, निर्दलित, शोषित, पीडित, बिलबिलाने मानवोंको गले लगाया था, यज्ञ-बलिका विरोध करके अहिंसाकी भावना जगाई थी और वृद्धिके पत्नों पर आसन जमाने वाली पुस्तककी गुलाभी को उखाड़ कर उसे स्वतः विचरनेका उन्मुक्त मार्ग प्रशस्त किया था, उनमें होती है।

उन्होंने धर्मके पुनीत क्षेत्रकी ठेकेदारीको समाप्त कर प्रत्येक प्राणीको अपना हित अहित समझनेकी स्वावलम्बी प्रवृत्ति उत्पन्न की थी और वर्ण विशेषकी संस्कृत भाषाके कुत्रिम बन्धनोंमें धर्मको मुक्त कर लोक भाषाके द्वारा वे जन-जन तक स्वयं पहुँचे थे। विहार, वर्धमान, वारभूमि, नाथनगर जैसे उनके नामांकित क्षेत्र आज भी उनकी गुणगरिमाको पुकार-पुकार कर बह रहे हैं।

इस तरह पुराने बन्धनोंको तोड़ कर अपन धर्म और अपनी माधनासे जीवनमे पूर्ण शान और समत्व को प्राप्त कर वे केवली (केवल अकेला, परम स्वावलम्बी) बने। नीम वर्ष तक उन्होंने अहिंसा समता स्वतन्त्रता और शान्तिका उद्बोधन किया।

उनकी इस परमात्मवशाकी प्राप्तिके बाद उनके जन्म दिन उपदेश दिन और निर्वाण दिनकी भी महत्ता प्रस्थापित हुई।

स्वतन्त्र भारतमें आज उस महाश्रमणकी पुण्य जयन्ती मनाई जा रही है जिसके अहिंसा विषयमैत्री और मानवसमत्वके आधार पर भारतका वह नवविधान बना, जिसमे जाति, धर्म, लिंग, कुल आदिके आधारसे

हथियाये गये संरक्षण समाप्त हो गये और मानव केवल मानव रहा। जनभाषा हिन्दीको राष्ट्रभाषाका पद मिला। बर्णव्यवस्थाका निकृष्टतम घृणित रूप अस्पृश्यता दफना दी गयी और विपक्षके प्रत्येक मानवकी स्वतन्त्रताका पुण्यनाद किया गया।

हमारी भावना है कि उनका सर्वोच्च तीर्थ अपने वास्तविक रूपमें हमारे जीवनमें आवे और उनके धर्मबीजको हम अपने मानसमें अंकुरित, पल्लवित, पुष्पित और फलित करें।

हमारा इस अवसर पर भारत सरकारसे अनुरोध है कि वह अहिंसाके इस चरम साधकके जन्मदिनकी सार्वजनिक छुट्टी घोषित करके अहिंसक तत्त्वोंको प्रोत्साहित करे।

‘संजद’ पदका बहिष्कार : सूत्रोच्छेदका दुष्टप्रयत्न

गजपन्थासे घोषणा हुई है कि ताम्रपत्रोंमें लिपिबद्ध किये गये जीवस्थान सत्प्ररूपणके ९३वें सूत्रमेंसे ‘संजद’ पद अलग किया जाता है। हेतु यह बतलाया गया है कि इस सूत्रमें ‘संजद’ पदके रहनेसे द्रव्यस्त्रीको मुक्तिका प्रसंग आता है जो कि दिग्गम्बर परम्पराके विरुद्ध है। पत्रोंमें प्रकाशित हुई विज्ञप्तिसे ज्ञात होता है कि यह घोषणा पीछी कमण्डलुको आगे रखकर की गयी है और इसमें माया शक्त्य खुल कर खेली है। जैन परम्परामें इन चिह्नोंका क्या महत्त्व है यह किसीसे छिपी हुई बात नहीं है। व्यवहारतः जो व्यक्ति इन चिह्नोंको धारण करता है वही आदर्श मान लिया जाता है। उसके प्रति अपनी श्रद्धा व्यक्त करना प्रत्येक जैनका कर्तव्य ही होता है और इस कर्तव्यका तब तक निर्वहण करना पड़ता है जब तक कि उक्त व्यक्तिसमें चारित्र्य और सम्यक्त्वको कलंकित करनेवाला व्यवहारतः कोई दोष नहीं दिखाई देता है।

यह तो प्रसन्नताकी बात है कि इस कालमें ऐसे व्यक्तियोंका सद्भाव है और यह भी चाहते हैं कि उनका सद्भाव सदा काल बना रहे, क्योंकि व्यक्तिकी मुक्तिका अन्तिम मार्ग वही है। किन्तु जब हम देखते हैं कि ये व्यक्ति जिस महान उद्देश्यको लेकर इस मार्गके पथिक बनते हैं उस उद्देश्यकी पूर्ति न कर अपने पदके सर्वथा अयोग्य अनधिकार चेष्टा करने लगते हैं तब हमारा मस्तक लज्जावश झुक जाता है।

वास्तवमें देखा जाय तो इस विवादमें कोई सार नहीं है। इसके दो कारण हैं। प्रथम तो यह कि ताडपत्रीय प्रतिमें यह पाठ मौजूद है और दूसरा यह कि ९३वें सूत्रमेंसे इस पदके निकाल देने पर षट्सण्डागमके मूल सूत्रोंमें विसंगति आ जाती है। संशोधनकी यह विशेषता मानी गयी है कि प्राचीन पाठकी रक्षा की जाय। जब डॉ० हीरालाल जी सोलापुर गये थे तब उन्होंने यही सलाह दी थी। फिर भी इस तथ्यपूर्ण स्थितिकी ओर ध्यान न देकर कुछ भाइयोंने यह सूत्रोच्छेदक अविबेकपूर्ण घोषणा कराई है।

साधुके आदेश और उपदेशकी चर्चा जैन ग्रन्थोंमें की गयी है। हर कोई हर किसीको आदेश नहीं दे सकता। आदेश चारित्र्यके विषयमें व्यक्तिगत कारणोंके उपस्थित होने पर ही दिया जाता है। सो भी व्रती पुत्रोंके लिए ही। किन्तु हम देखते हैं कि यहाँ इस व्यवस्थाकी पूरी तरहसे अवहेलनाकी गयी है।

यह सोचा जाता है कि आगममें द्रव्यस्त्रीकी योग्यताका विधायक सूत्र बचन होना चाहिये। इसी वृत्तिके परिणामस्वरूप यह अंग-भंगका कार्य किया गया है। जैसा कि षट्सण्डागम और उसका ध्वला टीकाके सम्यक् अवलोकनसे ज्ञात होता है कि आगममें मात्र भाव मार्गणाओंका ही विचार किया गया है। क्षुल्लक बन्धके मूल सूत्रोंमें १४ मार्गणाओंका विवेचन किया है। यदि इस आगममें आचार्यको द्रव्य मार्गणाओका विवेचन करना इष्ट होता तो वे वहाँ मात्र भाव मार्गणाओंका ही विवेचन नहीं करते और न ही आचार्य वीरसेन स्वामी मार्गणाओंके स्वरूप निर्देशके प्रसंगसे यह भी कहते कि आगममें भावमार्गणाओंका ही ग्रहण किया गया है, द्रव्य मार्गणाओका नहीं। एक बात यह भी कही जाती है कि जहाँ भी पर्याप्त शब्दके साथ मनुष्यणी शब्द आया है

वहाँ ब्रह्म स्त्रियोंका ही ग्रहण होता है किन्तु मत्परूपणाके आलाप अधिकारमें पर्याप्त मनुष्यनियोकें आलापोंका निर्देश करते समय उनके १४ ही गुणस्थान बतलाये हैं। यह बात तभी बन सकती है जब कि पर्याप्त शब्दके साथ मनुष्यनी पदसे भावस्त्रोका ही ग्रहण किया जाता है।

इन सब प्रमाणोंसे आगमकी स्थिति स्पष्ट होते हुए भी कुछ भाइयोंने यह अविवेकपूर्ण कार्य किया और कराया है। यह ऐसा कार्य है जो किसी भी तरह क्षमा करने योग्य नहीं कहा जा सकता। इससे केबली, श्रुत, संध और धर्मका अवर्णबाद तो हुआ ही, साथ ही जैन परम्परा और भारतीय परम्पराकी श्रुत प्रतिष्ठाको भीषण धक्का लगा है। और दुराग्रह तथा हठवादके काले इतिहासमें 'दिगम्बर परम्परा' को नाम लिखानेका कुप्रसंग उपस्थित हुआ है। ताडपत्र या ताम्रपत्रका पुद्गल किसी व्यक्ति या व्यक्तियोंके अधिकारकी वस्तु हो सकते हैं पर उसमें लिखा गया श्रुत और धर्म तो उन लोकोत्तर महापुरुषोंकी साधनाका श्रेयमार्ग प्रदर्शक फल हैं जिससे मार्गदर्शन पानेका प्राणी मात्रको अधिकार है।

हम यह ज्ञानते हैं कि जिन भाइयोंने यह दुःसाहसका काम किया है वे अपनी भूलको कभी भी स्वीकार करनेवाले नहीं हैं। अतः इस सूत्रोच्छेदसे अपराधके परिमार्जन करनेका एक मार्ग यह ही सकता है कि १०-१५ ऐसे ताम्रपत्र तैयार किये जायें जिनमें ताडपत्रके आधारसे ९३वां सूत्र अंकित रहे और इन भाइयोंकी काली करतूतको प्रकट करनेवाला इतिहास भी लिखिबद्ध रहे। इससे भविष्यमें जब भी इस विषयकी संवेचना होगी तब यह कार्य कुछ व्यक्तियोंकी करनी तक हों सोमित रह जायेगा। आचार्य नेमिचन्द्र सिद्धान्त चक्रवर्तीने गोम्मतसारमें यह गाथा तो उन व्यक्तियोंको लिखी है जो समझाने पर भी दुराग्रहवश सम्यक्-अर्थको नहीं मानना चाहते—

सुत्तादो तं सम्मं दरसिज्जतं जदा ण सदुहंदि ।
सां चेव हवइ पिच्छाइट्ठी जीवो तदो पट्टदी ॥

अर्थात् सूत्रसे सम्यक् अर्थ दिखाने पर भी जो श्रद्धान नहीं करता वह व्यक्ति तभीसे मिथ्यादृष्टि है।

पर जिन्होंने इससे भी आगे बढ़कर सूत्रोच्छेदका दुष्कृत्य किया है उन्हें मिथ्यादृष्टि और निहन्वी कहना भी कम है।

सन्तोषकी बात इतनी ही रही कि, इस सूत्रोच्छेदक जमातमें श्री पं० खूबचन्द्रजी शास्त्रीने दृढ़तासे इस जघन्य कृत्यका विरोध किया और त्यागपत्र देकर अपने सम्यक्त्व की रक्षा तो की ही साथ ही समाजकी प्रतिष्ठाको भी बचाया।



सम्प्रदाय जाति और प्रान्तवाद

भारतवर्षके पतनके कारणोंमें सम्प्रदायवाद, जातिवाद और प्रान्तवाद मुख्य है। पुराने इतिहासको देख जाइये कही सम्प्रदाय कही जाति और कही प्रान्तवादने अपना काला रूप दिखा कर भारतको भौगोलिक अखण्डता भी प्राप्त नहीं होने दी।

सामन्तवादने अपन पनपनेके लिए यही स्तम्भ खड़े किये और सच पूछा जाय तो मानवताको खण्ड-खण्ड करके बर्गविशेषके अहकार और उसे विशेष संरक्षण देनेके लिए ये ही सस्ते आधार रहे हैं। अंगरेजोंने इन्हीं अस्त्रोंके सहारे भेदनीतिसे भारतवर्षको न केवल राजनैतिक गुलामीमें ही जकड़ कर अपना उत्कृष्ट सीधा किया किन्तु इसे सदाके लिए सांस्कृतिकहीनता और विनाशके गहरे गर्तमें गिरानेका रास्ता खोल दिया। पाकिस्तानकी सृष्टि करके उन्होंने सम्प्रदाय प्रान्त और जाति इन तीनों विषयवर्गोंकी जड़ें गहरी पहुँचा दी हैं।

इन सबके बावजूद पूज्य बापूके नेतृत्वमें भारतवर्षने खंडित स्वतन्त्रता प्राप्त की। भारतवर्षके नवरोसे पीला कोढ़ समाप्त होकर आज वह भौगोलिक इकाई पा गया है। पर, सम्प्रदाय जाति और प्रान्त-वादकी सहस्रमुखी उगलाओंसे स्वातन्त्र्यका नव विकसित कुसुम झुलसा जा रहा है। कांग्रेस कमेटियोंके चुनाव, जनपद निर्वाचन, विधान सभाओंके चुनाव, नौकरों कन्ट्रोलके लायसेंस आदि जहाँ भी देखिये वहाँ इन्हींके नामपर अपना स्वार्थ साधा जा रहा है। शिक्षाका पुनीत अर्थ भी इस गन्दगीसे अछूता नहीं रहा है। आखिर जो विष भारतके हृदय और मस्तिष्कमें पीड़ियोंसे व्याप्त हो रहा है वह अवसर आनेपर अपना दुष्प्रभाव दिखाये बिना रह ही नहीं सकता।

इतनी ही आशाकी नवकरण है, कि कांग्रेस तथा भारतकी विधान सभाने सिद्धान्ततः भारतको असांख्यिक राज्य घोषित किया है और धर्म-जाति वंश और परम्परागत संरक्षणको समाप्त कर सबको समान अधिकार दिये हैं।

जैन धर्मने संसारके प्रत्येक पदार्थको अनेक धर्मबाला विविध विशेषताओं और विचित्रताओंका अविरोधी आधार माना है। उसने एकमें अनेकता और अनेकतामें एकताका सुन्दर समन्वय किया है। अहिंसाकी उच्च भूमिकाका निर्वाह बिना इस समन्वयके हो ही नहीं सकता था। उसकी दृष्टिमें भारतवर्ष अनेक जाति सम्प्रदाय और प्रान्त आदिका अविरोधी अखण्ड आधार है। यह अपनेमें एक और अखण्ड है। प्रत्येक सम्प्रदाय जाति और प्रान्तका उसपर समान अधिकार है। हमें इनमें नये दृष्टिसे अविरोध स्थापित करके सबमें अनुस्यूत अखण्ड भारतीयत्वका दर्शन करना है। जाति, सम्प्रदाय और प्रान्तका भेद बुरा नहीं है, बुरा है इनका अहंकार और उसके कारण पनपने वाला मातवाद। एक सम्प्रदाय जब अपनी बात कहता है और दूसरे सम्प्रदायोंकी बुराई न कर उनके प्रति तटस्थ भाव रखता है तब तक वह सत्सम्प्रदाय है। पर जब वह दूसरे सम्प्रदायोंका तिरस्कार और द्वेष करता है तब वह 'सत्' की सीमासे 'असत्' में जा पहुँचता है। असलमें सम्प्रदायकी जड़ मस्तिष्कमें न हो कर हृदयमें होती है और हृदय परिवर्तनके बिना दूसरे सम्प्रदायोंकी बुराई या उनके प्रति घृणाका भाव फैलानेमें हमारी अखण्डताका बिनाश ही होता है।

जातिकी जड़ रक्तमें ही पहुँची है। सबको अपनी जाति अर्थात् रक्तश्रेष्ठताका अभिमान है। बैसे देखा जाय तो पौद्गलिक जड़ रक्तसे श्रेष्ठताका कोई खास सम्बन्ध नहीं है। एक ही रक्तसे उत्पन्न दो बालक

विभिन्न वातावरण और परिस्थितियोंके अनुसार भिन्न-भिन्न संस्कारबाले हो जाते हैं। जो छोटा-भोटा अन्तर भी होता है वह इतना बढ़मूल नहीं होता कि उसमें शिक्षा संगति और वातावरणसे बदल न हो सके। जैन परम्पराने उस अन्तरको इतना बढ़ा तो माना ही नहीं है कि वह मानव समानाधिकारमें बाधक बन सकता हो। फिर, अनादि कालसे आज तक किसी एक परम्पराकी शुद्धतामें विश्वास किया जा सकता है? ऐसी दशामे जातिकी श्रेष्ठताका दिंडोरा पीट कर भारतकी अब्खण्ड राष्ट्रीयताको छिन्न भिन्न करना अपनी संस्कृतिका ही घात करना है। पहिले गांव पेशा आदिके नामसे अनेक जाति-उपजातियोंकी सृष्टि हुई थी। उस समय यातायातके साधन कम थे और सबकी अपनी छोटी-सी दुनिया थी। उसीमें खानपान शादी-विवाह लेनदेन आदि होता रहता था। पर आजकी दुनिया सबकी एक है। यहाँ सूर्य पटकिये तो उसकी आवाज उसी समय अमेरिका बया विष्वके कोने-कोने तकमें पहुँचती है। अतः हमें अब न केवल भारतीयता किन्तु विश्वमानवताको दृष्टिसे विचार करना है। अपनी शक्ति माधन सामग्रीकी सीमितता आदिके कारण मुख्य-रूपसे अपनी जातिके लोगोंको उन्नतिमें विशेष लक्ष्य देना उतनी बुरी बात नहीं है, पर जब दूसरी जातिको हीन वृच्छ और नीच समझ कर उसके प्रति घृणाका भाव फैलाया जाता है तब वह 'दुर्जाति' का रूप लेकर 'सत्' की सीमाको लांघ जाती है। जातिका आवरण लेकर शासनकी एकताको ध्वंस करना तो राष्ट्रीय महापाप है।

शासनकी सुविधाके लिए प्रान्तोंकी रचना होती है। इसकी सीमाएँ बनती-बिगड़ती रहती हैं। जब देशकी ही सीमा स्थिर नहीं तब प्रान्तकी तो कथा ही क्या? यह ठीक है कि विभिन्न प्रान्तोंकी संस्कृतियाँ जुदा-जुदा हैं। पर इसका तात्पर्य यह कदापि नहीं है कि दूसरे प्रान्तकी संस्कृति भाषा आदिके प्रति हीनताका भाव दर्शाया जाए और भारतीयताके क्षेत्रमें अपने प्रान्तके लोगोंको भरनेकी चेष्टा करके प्रच्छन्न रूपसे भारतीयता को नष्ट करनेकी कुचेष्टा की जाए। जब एक प्रान्त दूसरे प्रान्तके प्रति घृणा-द्वेष और नीचत्वके भाव फैलाता है तब वह 'सत्'की परिधिसे बाहर हो जाता है और वह 'असत्'को प्रश्रय देता है।

सारांश यह है कि जैन दर्शनके नयनादमे जिस तरह प्रत्येक नयका अपने विषयभूत अंशको मुख्यता देना तो क्षम्य है पर दूसरेका निराकरण या तिरस्कार किसी तरह क्षम्य नहीं है, उसे दूसरे नयके प्रति बन्धु-भाव और तटस्थता हो रहनी होती है अन्यथा वह सुनय नहीं, दुर्नय कहलाता है उसी तरह सम्प्रदाय जाति और प्रान्तको भी अन्यके प्रति बन्धुत्व और अपनी मुख्यताके समय दूसरोके प्रति तटस्थताका भाव ही अपना नेमें 'सत्'-यना है अन्यथा ये विषरूप होकर अब्खण्ड भारतीयताका विनाश ही करते रहेंगे और इस तरह मानव जातिके विकासके महान् रोड़े बनेंगे।

ध्रमणधाराके महापुरुषोंने सदासे इनके विषय माधन करनेका उपदेश दिया और जीवनमें अहिंसाकी उच्च साधना द्वारा समन्वय सहिष्णुता, उदारता और विशालता का प्रकाश देकर मानव को मानव बनाये रखनेका सतत प्रयत्न किया है।



सेवाव्रत

'सेवा' करना सरल है पर 'सेवाव्रत' साधनाकी वस्तु है। पेटके लिए नौकरी-चाकरी करनेवाले असंख्य लोग हैं। ये उचित अनुचितका विवेक किये बिना मात्र अपने तुच्छ स्वार्थकी सिद्धिके लिए 'जी-टुजूरी' करते रहते हैं। इन पेटपालू लोगोंकी सेवाव्रती नहीं कहा जा सकता क्योंकि सेवाका जो आनन्द और अहिंसाकी भूमिका है वह इन आत्मविस्मृत जीवोंको प्राप्त नहीं है।

सेवाधर्म और सेवाव्रतकी भावना उस उच्च मानवतामें पनपती है जहाँ अपने आत्मत्वका दायरा विस्तृत विस्तृततर और विस्तृततम होता जाता है। हम अपने बच्चोंको प्यार इसलिए नहीं करते कि वे बच्चे हैं, किन्तु 'अपने' हैं। दूसरेके बच्चेको तांगेसे कुचल जाने पर भी हम लापरवाहीसे बिना किसी अनुकम्पनके चले जाते हैं, यदि उसकी जगह 'अपना' बच्चा होता तो हमारे होश ही गायब हो जाते और ऐसी बेचैनी पैदा होती जिसे दूर करनेके लिए यदि अपनेको मिटाने तकका अवसर आता तो भी पीछे नहीं हटते। यह अनुकम्पा (कंपत हुए को देखकर हृदयमें कंपकंपी उत्पन्न होना) सब पूछा जाय तो स्वयं कंपकंपी बेचैनी मिटानेके लिए ही की गयी है। पर होती तभी है जब सामनेवालेमें 'आत्मसमत्व'की बुद्धि हो। तो, अपने बच्चेको उठानेकी भावना इसलिए हुई कि 'अपना' है। यह जरूरी नहीं है कि प्रत्येक मनुष्यमें यह स्वाभाविक ही हो। ऐसे भी निःकृष्ट स्वाध्यायियोंकी कमी नहीं है जो अपने बच्चों की आँख बचाकर रसगुल्ला गण्य कर जाते हैं, और ऐसे ही नर-पशुओंके मुँहसे यह श्लोक नीति (!) का रूप लेकर निकला है—

“आपदर्थे धनं रक्षेत् दारान् रक्षेत धनैरपि ।
आत्मानं सततं रक्षेत् दारैरपि धनैरपि ॥”

अर्थात् आपत्तिके लिए धन बचावे। धन देकर स्त्रीकी रक्षा करे। पर अपनी रक्षा धन और स्त्री दोनोंसे करे।

नारी जाति और धनका ठोकरा दोनों इन नरराक्षसोंके बराबर है। ऐसे ही नरराक्षस पुरुषोत्तम रामको भी यह सलाह देने पहुँचे थे कि—'जाने दीजिए एक सीताको, हजार सीता मिल जायेगी। एक स्त्रीके लिए इतनी परेशानी और युद्ध क्यों?' पर, अहिंसा और कर्तव्यकी जीवन्तमूर्ति रामने उस समय यही कहा था, मुझों, यह सीताका प्रश्न नहीं है, यह आत्माका प्रश्न है। मानवता और कर्तव्यका प्रश्न है। यदि सीताकी रक्षाके लिए त्रैलोक्य और अन्ततः अपना भी बलिदान करना पड़े तो भी राम करेगा। जीवित रहकर आत्म-हत्या, आत्मपराभव और मानवताका निर्दलन राम नहीं देख सकता। जिन्हें इसके प्रति जीवन्त श्रद्धा हो वे हमारे साथ रहे, दूसरे लुशीसे चले जायें। आज 'राम'का नाम उसी कर्मनिष्ठा और अहिंसाका प्रतीक बन गया।

तात्पर्य यह कि सेवाव्रतके लिए हमें अपने 'आत्मत्व' के दायरे की पुत्र, स्त्री, परिवार, नगर, प्रान्त और देशके छोटे-बड़े दायरोंको पार कर क्रमशः निस्वाधि मानवता तब बढ़ाना होगा। इतना ही नहीं पशु-जगत् और प्राणिमात्र तकको हमें अपने आत्मोपम्यके पुण्यसागरमें समाना होगा। भीतरके संकुचित स्वार्थका

दमन किये बिना यह भूमिका नहीं आ सकती। अतः सेवाश्रती और सेवाधर्मोंको प्रेम, दया, सहानुभूति, संवेदन, सहिष्णुता, स्नेह, क्षण, बत्सलता परदुःख-कातरता आदि अहिंसा परिवारको जीवनमें विकसिताना होगा। इसीलिए कहा है—

“सेवाधर्मः परमगहनो योगिनामप्यगम्यः”

सेवाधर्म परमगहन है, वह योगियोंके लिए भी अगम्य है। अपने लिए कौआ भी जीता है, पर मानव तो वह है जिसके ‘स्व’ का क्षेत्र अपनेमें आगं भी विस्तृत हुआ हो। आज देशके लिए कुछ ऐसे ही सेवाधर्मोंकी आवश्यकता है जो सेवा सेवाके लिए करनेवाले हों। स्व० विश्वकवि रवीन्द्रनाथसे किसीने पूछा कि “धर्म किसलिए किया जाय ?” उन्होंने कहा कि “यदि धर्ममें भी ‘किसलिये’ को समाप्त कर धर्म धर्मके लिये, अर्थात् बिना किसी कामनाके किया जाने वाला है। धर्म आत्मानन्द है, वह स्वयं साध्य और साधन है। जिसका सेवाके पीछे कोई अन्य हेतु है वह सेवावृत्ति नहीं जा सकती है सेवाश्रत या सेवाधर्म नहीं।

आशा है हमारा समाज सेवा और देशसेवी वर्ग सेवाधर्मों और सेवाश्रतों बननेका प्रयत्न करेगा।



अहिंसाका प्रतीक रक्षाबन्धन

रक्षा बन्धन पर्व जिन महामुनि विष्णुकुमारकी स्मृतिमें प्रचलित हुआ है वे अकिंचन निष्परिग्रही विगम्बर साधु थे। उन्हें अपने तपोबलसे जो ऋद्धियाँ प्राप्त हुई थीं उनका भी पता नहीं था, ऐसे थे वे निस्पृह। पर राजा बलिके अत्याचारसे पीड़ित साधुसंघकी रक्षाके लिये जब उनसे प्रार्थनाकी गयी तो वे अपनी सारी साधनाओंका बल लेकर बलिके पास पहुँचे। वामन रूप लेकर उस नरमेघके पुरोधा बलिसे तीन पैर पृथिवीका दान माँगा और अपने व्यापक रूपसे उसे अपने बलित्व-पशुत्वके त्याग करनेको बाध्य किया। सात सौ मुनियोंकी जो उस समय नरमेघके कुण्डमें पड़े थे रक्षा हुई। और उन्हें सिमईका मृदु आहार गृहस्थोंने 'रक्षा' का सूत हाथमें बाँध दिया। विष्णुकुमारका हृदय 'आत्मवत् सर्वभूतेषु' की महामैत्री रूपसे व्यापक हो चुका था। वे सत्वमैत्रीके महान् अहिंसक प्रतीक थे। और बलि, स्वार्थका पुतला अहंकारकी मूर्ति हिंसाका क्रूरतम पिशाच। जिसने अपने दुर्दान्त अहंकारकी बलिवेदी पर निरीह साधुओंकी बलि देनेका दुःसंकल्प किया था। यह द्वन्द्व अहिंसा और हिंसा, 'उत्कृष्ट स्व' और 'अधम स्व' का था। अन्तमें 'अहिंसा' की विजय हुई और उसी अहिंसा रक्षाकी प्रतिज्ञामे बँधनेके लिये रक्षाबन्धन सूत्र बाँधा गया जिसकी पुण्य परम्परा आज तक प्रचलित है। यह घटना हस्तिनापुरकी है। आज भी श्रावणीके दिन जैन श्रावक मुनियोंके चित्र अपने रसोई घरमें बनाते हैं और उन्हें सिमई जिमा कर पोछे भोजन करते हैं। एक दिन सिमई जैसे मृदु भोजनकी परम्परा भी उत्तर प्रान्तके जैनोमें प्रचलित है। हमें इस पर्वकी इस महान् सांस्कृतिक पृष्ठभूमिको समझना चाहिये और अहिंसा पर्वके रूपमें इसे मानना चाहिये। इस रक्षा सूत्रने भाईको बहिनके प्रति कर्त्तव्य और स्नेहका पाठ पढ़ाया। भारतीय इतिहासके आलोकमय पृष्ठोंसे ऐसी अनेकों घटनाएँ अंकित हैं जिनमें जाति सम्प्रदाय आदि की संकुचित दीवारोंको लाँघकर भी इस रक्षा सूत्रने अहिंसाकी पुण्य धारा प्रवाहितकी है। हममें हारजनोंके प्रति जो एक प्रकारकी घृणा और पशुमे भी बदतर नीच भावना व्याप्त है उसके सामूहिक प्रायश्चित्तका यह दिन है। हमें इस दिन मिथ्या अहंकारका परित्याग कर मानवताकी उपासना की ओर बढ़नेका शुभ प्रयत्न करना चाहिये।



महावीर निर्वाण दिन—दीपावली

कार्तिक कृष्णा अमावस्याके दिन श्रमण महाप्रभु निगंठ नाम पुत्र वर्धमान महावीरको निर्वाण वषे २४७७ बर्ष पूर्ण हो जाऐंगे । इस दिन उनका निर्वाण पावामे हुआ था । उन्होंने अन्तिम समय अपने प्रमुक्त शिष्य (गणघर) गौतम आदिको यही कहा था—“समयं गोयम मा पमायए” —हे गौतम, क्षण मात्र भी प्रमाद न कर । उनकी इस एक अप्रमादकी चेतावनीने गौतमकी आत्मवीणाके एक एक सूक्ष्म तारको झंकार दिया और वे उसी दिन केवलज्ञानी हो गये, उन्हें ‘अर्हत्’ पद प्राप्त हुआ । उन्होंने महावीरके धर्मचक्रको सम्हाला और उसी अहिंसा समता और बीतरागताकी उच्च भूमिसे शम, सम और श्रमका जीवन सन्देश दिया ।

इसी दिन रिच्छवि वज्जी आदि गणतन्त्रोंने इकट्ठे होकर श्रमण महाप्रभुकी निर्वाण क्रियाकी और गणघर (गणेश) की ज्ञानलक्ष्मीकी पूजा की । दीप जलाकर मनमे सन्तोष किया कि संसारसे आज ‘भावदीपक’ बुझ गया पर हम उसी ज्योतिको हमे द्रव्यद्वीपों द्वारा देखने रहेंगे । उस अमावस्याकी कालरात्रिमें महावीरके निर्वाणोत्सवमें सम्मिलित होनेवाले गणतन्त्राधिप सुर असुर आदिने दीपक जलाये थे और गणेशकी ज्ञान लक्ष्मीकी पूजाकी धी जिसकी परम्परा आजतक गणेशपूजा और लक्ष्मी पूजनके रूपमें भारतीय सांस्कृतिक पर्वोंके इतिहासका समुज्ज्वल आलोक पृष्ट है । इस दिन अर्थीके आकारकी दीवाली बनानेका रिवाज भी इसी ओर संकेत करता है । लाजा और मिठाई बाँटना इस क्रियाका आवश्यक अंग है । आज जो बिभिन्न प्रकारके पशु पक्षियोंके खिलौने, आतिशबाजी आदिका रिवाज है वह क्रमशः भगवान्की धर्म सभामें पशु पक्षियों तकके रहनेका तथा निर्वाणान्तिकी याद दिलाता है ।

कार्तिक कृष्णा त्रयोदशको धन्वन्तरि पूजा उस घटनाकी याद दिलानेवाली है जब भगवान् महावीरकी जीवरक्षाके लिए इस दिन विहारके सभी धन्वन्तरि वैद्य जुड़े होंगे और उन्होंने प्रयत्न किया होगा कि महावीरकी जीवन रक्षा हो, पर आयुकी समाप्तिको रोकना स्वयं तीर्थङ्करके लिये भी सम्भव नहीं था । और चतुर्दशी जिस दिन महावीर निर्वाण हुआ लोग शोकमे विकल हाँ उठे उन्हें महावीरके बिना यह संसार ‘नरक’ के समान लगने लगा इसीलिये इसे ‘नरक चतुर्दशी’ मजा दी गयी । अथवा यह मजा साम्प्रदायिक वर्गने विद्वेष वश दी हो । अमावस्याकी शाम तक निर्वाण क्रिया सम्पन्न हुई और उस समय दीपक जलाये गये । सबने अपने घरोंकी शुद्धि की, कूड़ा कर्कट निकालकर फेंका, पुराने बर्तन बदले और इस तरह शुद्धि क्रिया की जिसका प्रतीक प्रतिपदाके प्रातः लोग ‘दरिद्र भगाने’ की क्रिया करते हैं । इसी समय लोगोंने अपने तराजू बाँट कलम क्षत्र आदि बदले और साफ किये । और अन्नकूट लगाकर मिठाइयाँ बाँटी, दान दिया । द्वितीयके दिन हार तरह शुद्ध होकर बहिन-बेटियाँ अपने भाइयोंको नव-वर्षका टीका करती हैं । यम का कार्य-निर्वाण हो जानेके बाद तूँकि यह पहिली द्वितीया आती है अतः इसे ‘यम द्वितीया’ नाम दिया गया । इस तरह कार्तिक-कृष्णा त्रयोदशीसे कार्तिक शुक्ला दोज तकके सारे उत्सव महावीरकी निर्वाण-क्रिया शुद्धि, नव वर्षारम्भ आदिकी पुण्य स्मृतियाँ हैं । यह समुचा पर्व महावीर निर्वाणक्रियाका प्रतीक है ।

इस पर्वपर हमारा उत्तरदायित्व इसलिये विशेष रूपसे बढ़ जाता है कि इस दिन तीर्थङ्कर महावीर इस संसारमें नहीं रहे थे और हमारे पुरखाओंने दीप-ज्योति जलाकर प्रतिज्ञायें की थी कि जिस अहिंसा, समता

और बीररागताकी पुण्य-ज्योतिकी महावीरने अपने जीवनमें जलाया था उसे हम बराबर 'ज्योतिसे ज्योति जले' के अमर नियमानुसार कायम रखेंगे और अपने जीवनसे विषमताओंको हटाकर मानव समत्वं और अन्तः सर्वभूत महामैत्री अमृत आलोक फैलायेंगे। और महावीरके जीवन कालका वर्ष समाप्त कर अपने कर्मोंपर आयें हुए सांस्कृतिक भारको उल्लास पूर्वक सम्हालनेके लिए नव-वर्षका आरम्भ कर रहे हैं।

हम उन्हींकी सन्तान दीपक जलाते हैं, लक्ष्मीपूजन करते हैं, नव-वर्षका आरम्भ करते हैं पर उनकी अहिंसा ज्योतिको भूल गये। उस महावीर प्रभुका नाम लेकर ही शूद्रोंके मन्दिर प्रवेशका विरोध करते भी नहीं लजाने। जिस परिग्रह पिशाचसे पिण्ड छुड़ाकर वह ज्ञातकुलका राजकुमार अपनी भरी जवानीमें निर्द्वन्द्व स्वतन्त्र और बाहर भीतरकी सब गाँठें छोलकर परम निर्गन्ध बना उसी परिग्रह-पिशाचके आवेशोंमें अनेक प्रकारके ऊटपटांग नाटक करते हैं और धर्मके क्षेत्रमें उसी परिग्रहका प्रदर्शन कर उसीकी महत्ता स्थापनकर धर्मकी, महावीरकी और आत्माकी बिडम्बना कर रहे हैं। जिस जन्मना वर्णव्यवस्था जाति-पाति आदिकी भेदक हिंसामय दीवालोंने ऊपर उठकर उस सन्मतिको सब मनुष्योंको ही नहीं पशु-पक्षियों और जीव-मात्रको समान रूपसे बैठनेके लिए ममवशरण (समानतामें-समतोसे बैठनेकी धर्म-सभा) बनाया गया था आज उसी सम-वशरणके प्रतीक मन्दिरोंमें हमने अनेक प्रकारके निषेध लगा रखे हैं, और बोलते हैं 'महावीरकी जय'। धिग व्यापक तपः।

दीपावली हमें वही ज्योति देने आई है यदि हमारी बिबेककी आँखें खुली हों। वह प्रतिवर्ष आती है—और कहती है—उत्तिष्ठ, जाग्रत-उठो, जागो और इस दिन महाप्रभुके अन्तिम उपदेश 'समयं गोयम मा पमायए' गौतम, क्षण भर भी प्रमाद न कर, पुण्य सन्देश देती है।

हमें वह ज्योति मिले, हमारा वह नबोदय हो जिससे उस पुण्य पुत्रके समतामय समयसारसे जीवनको शम और सममय बनावे और श्रमसे स्वावलम्बनकी ओर बढ़े।



भावना और विवेक

भावना मनकी लहर है और विवेक वस्तुका यथार्थ विज्ञान । भावना सत्य हो सकती है परतथ्य ही नहीं । भक्तकी अपनी भावनाबश आँसूके चारों ओर भगवान् ही भगवान् दिखाई देते हैं । इमीलिए तो कहा जाता है कि भगवान्के दर्शनके लिये भक्तकी भावनामयी आँसू चाहिए । पर विज्ञानकी प्रयोगशालामें तो हाइड्रोजन और आक्सीजनसे ही पानी बन सकता है । नियत कार्यकारण भाव और पदार्थ स्थितिकी उपेक्षा यहाँ नहीं हो सकती । भावनासे कथिता हो सकती है और उसके श्रवण मनन और निदिध्यासनसे व्यक्तिकी मुक्ति भी हो जाय पर यथार्थ विज्ञान और वस्तु व्यवस्था विवेक या विज्ञानसे ही हो सकती है । विवेकका सूर्य किसी भी कोनेमें अन्धकार नहीं रहने देना चाहता । भावना भवनाशिनी भी हो सकती है, पर यदि उसे विवेकसे ज्योति न मिले तो उसके भवपात्रिनी भी होनेमें सन्देह नहीं है ।

सर्वधर्म समभाव बहुत सुन्दर लगने वाली भावना है और विभिन्न मत वाले देशमें बुद्धि भेद और मत-भेदके व्यावहारिक समाधानका एक अच्छा रास्ता भी है । यद्यपि 'अनेकान्त दर्शन' ने वस्तुके विराट् स्वरूपके आधारसे वस्तुमें अनेक विरोधी धर्मोंका समन्वय किया है, पर इसने काल्पनिक मतवादके वस्तु-स्थिति-विहीन समन्वयका प्रयास नहीं किया । इसने वस्तुमें जो अनेक विरोधी धर्म हैं उनको दिखा कर यह बताया कि विभिन्न दृष्टिकोणोंसे वस्तु अनन्त धर्मोंका आधार है, उनमें विरोधी भी धर्म हैं । परन्तु संघ रचना और धर्मका स्थायी आधार वे ही तत्त्व हो सकते हैं जिनसे व्यक्तिकी मुक्ति और समाजमें स्थायी शान्ति हो सकती है । उन्हींके समन्वयसे ही हम उन्नतिका द्वार खोल सकते हैं । वस्तु स्थितिले विरुद्ध धर्मोंके समन्वयका प्रयास स्थायी कल्याण नहीं कर सकता । उदाहरणार्थ हम ईश्वरकर्तृत्व और व्यक्तिस्वातन्त्र्यको ले लें । ईश्वरवादी जन्मसिद्ध जैव नीच व्यवस्था और अनन्त पदार्थोंपर प्रभुसत्तामें विश्वास करते हैं और उसका समस्त मतवाद शास्त्र पण्डित प्रचार आदि वर्ग संरक्षणकी ध्रुवकील पर घुमता है जब कि द्रव्यस्वातन्त्र्यवादी प्रत्येक द्रव्यको अपनेमें परिपूर्ण और स्वतन्त्र मानता है । वह एक द्रव्यका दूसरे द्रव्यपर नैर्मागिक अधिकार नहीं मानता है । प्रभुसत्ता ही इसके मतसे मिथ्यात्व और हिंसा है, अनधिकार चेष्टा है, चाहे वह जन्मसिद्ध हो या कर्मसिद्ध । यह तो सहयोगमूलक गुणसिद्ध व्यवस्था पर विश्वास करता है । अब इसका समन्वय कीजिए । एक ओर प्रभुसत्ता है और दूसरी ओर व्यक्तिकी स्वतन्त्रता । एक ओर ईश्वर, उसका प्रतिनिधि राजा, उसके सर्वोच्च अंगसे उत्पन्न होने वाला और अपनेको सर्वश्रेष्ठ मानने वाला यज्ञजीवीवर्ग और दूसरी ओर स्वभावसिद्ध सृष्टि, सहयोग पद्धतिले चुनी हुई गणतन्त्रीय व्यवस्था, गुण कर्मानुसार आजीविकाके लिये स्वोक्त वर्णव्यवस्था और सबको समान अवसर ।

इस ईश्वरवादमेंसे एक भावना तो निकाली जा सकती है कि—'हम सब एक ही ईश्वरकी सन्तान हैं अतः हमें परस्पर भाईचारेसे रहना चाहिए ।' पर इसके तत्त्वज्ञानका पाया वर्गस्वायत्तका ही पोषण करता है और पदार्थोंको परावलम्बनके मुहमें डकेल देता है । इसलिये आवश्यकता विवेक की है । हमारी भावनाको ज्योति देने वाला तत्त्वज्ञान यथार्थ हो वस्तुस्पर्शी हो ।

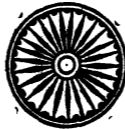
भावनाओंसे तत्त्वज्ञान निष्पन्न न हो किन्तु तत्त्वज्ञानकी ज्योतिसे भावनायें अनुप्राणित हों । बुद्धने 'जगत् क्षणिक है, अनित्य है, शून्य है, निरात्मक है, अशुचि है' ये भावनाएँ भाई थी, और आत्मादिका तत्त्वज्ञान

शिष्योंको अनुपयोगी बताया था जिसका परिणाम यह हुआ कि पीछे प्रत्येक भावनाने क्षणिकवाद धून्यवाद नैरात्म्यवाद आदि बादोंका रूप ले लिया और आत्मा लोक आदिके सम्बन्धमें आज भी कोई निश्चित तत्वज्ञान नहीं मिला। अतः ऐसा तत्वज्ञान और विवेक हमें पहले प्राप्त करना होगा जिसके आधारसे शान्ति और मुक्तिकी भूमिका तैयार की जा सके और जिसको भावनासे अपने जीवनको भावित कर भावनाको भवनाशिनी साबित कर सकें।

विपरीत मत वालोंके प्रति माध्यस्थ्य भाव रखना तो उचित है पर विपरीतता और अविपरीतताका विवेक तो हमें करना ही होगा। परस्पर विरोधी यो या अनेक धर्मोंमेंसे अविरोधी सामान्य तत्व ढूँढना जुदी बात है पर उनकी वे विशेषताएँ जिन पर कि उनकी भिन्नता कायम है, दृष्टिसे ओझल नहीं की जा सकती। यद्यपि अनेकान्तदर्शन और स्याद्वादने वस्तुस्थितिके आधारसे विभिन्न मतवादोंके निरीक्षणका प्रयत्न और उनके समन्वयको साकार रूप देनेका अद्वितीय प्रयास किया पर उसने वस्तु स्थितिका उल्लंघन कर कल्पित काम चलाऊ समन्वय नहीं किया। जो धर्म वस्तुमें नहीं है उनसे इनकार किया। आचार्य हरिभद्र आदिने भी बौद्ध और सांख्योंका सण्डन किया पर उनके प्रति आदर भाव रख कर, उनकी नियत पर आशेष न करके। एक वैद्यको रोगीके हितकी कामना रहने पर भी औषधि बिषयक विपर्यास हो सकता है। अतः केवल भावना ही नहीं विवेककी परम आवश्यकता है।

आदरणीय प्रो० बेचरदास जी दोशीका 'केबली कौन' लेख हम इसी अंकमें प्रकाशित कर रहे हैं। 'केवलज्ञान या सर्वज्ञता हो सकती है या नहीं' यह विषय गम्भीर पर्यालोचनकी अपेक्षा करता है। उन्हें जो सबके प्रति आदर भाव, परस्पर मैत्री, कटुताका अभाव आदि अहिंसक निष्कर्ष निकाले हैं उनसे सहमत होकर भी हम मतवादोंके विवेकज्ञानको गौण स्थान पर नहीं रख सकते। सम्यग्दर्शन हमें वैनयिकवृत्तिसे आगे ले जा कर विज्ञान ज्योतिमं खड़ा करता है और उनके यथार्थ बोधकी प्रेरणा देता है।

मतका अहंकार बुरा है विवेक बुरा नहीं। यह ठीक है कि अपने अपने द्रव्य क्षेत्र काल भावके अनुसार हितबुद्धिसे उन मतोंकी प्रवृत्ति हुई होगी और हमें उन्हीं द्रव्यकाल क्षेत्र भावकी परिधिमें बैठ कर ही उन मतोंकी उपयोगिताको आकनः चाहिए पर आजकी द्रव्य क्षेत्र काल भावकी परिस्थितिमें हमें कोई एक या कुछ एक तो चुनने हो होंगे। इतना ही विवेक है और यही सम्यग्दर्शन है।



चरमशरीरी भगवान् बाहुबली

अस्ति तावदस्मिन् देशे धन-धान्य-समृद्धा बहुजनसंकुला धर्मतीर्थस्वरूपा अयोध्याया नाम नगरी। पुराकाले तत्र भोगभूमिस्थितिप्रच्युतो कर्मभूमिव्यवस्थाप्रवृत्ताणां च विश्वक्षत्रगणाप्रणीः नाभिराजोऽप्यथो कुलकरोऽभवत् ।

तस्य जनताप्राणदायिनी परमसौभाग्यं भुञ्जन्ती सुमंगला मरुदेवी आसीत् । कालान्तरे श्री-ह्री-धृति-बुद्धि-कीर्तिलक्ष्म्यादि विविधाभिः देवीभिः परिवेष्टित जगद्धितकरं प्रथमतीर्थकरपदभाजं पुत्रं लेभे । अस्मिन्नेव भवेऽयं धर्माभूतं वक्षिष्यतीति स्वजनं सह इन्द्रेण स कृपया इति नाम्ना आहूतः ।

अत्रान्तरे युवराजपदभाक् स भगवान् स्वपितृप्रेषितसर्वजनेभ्यः अस्यादिकर्मणा शिक्षा प्रदाय गृहस्थो-चितवैवाहिककर्मणि तेन द्वे कन्ये परिगृहीते । तत्र ज्येष्ठा देवी यशस्वतीति नाम्ना कनिष्ठा देवी सुनन्देति नाम्ना ख्यातिं गते ।

अथ क्रमशः यशस्वी देवी पुत्राणां शतं कन्यामेकां च सुपुत्रे । तत्र ज्येष्ठः पुत्रः भरत इति नाम्ना कन्या ब्राह्मीति नाम्ना च ख्यातिं गतो । तेन कारणेन देशोऽयं भारतवर्ष इति नाम्ना तथा पुरातनलिपि ब्राह्मीति नाम्ना प्रसिद्धिं गतो । अस्मिन्नेवावसरे कनिष्ठा देवी बाहुबलीति नामकं पुत्रमेकं सुन्दरीति कन्यामेकां सुपुत्रे । एवं स्वजनैः संवृतः स योगिराट् भगवान् स्वपितृदत्तसाम्राज्यपदं भुञ्जमानः प्रजाराक्षणधिकर्मणि दत्तावधानः सुखेन कालमभवत् ।

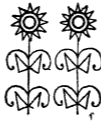
अथान्येद्युः राजसभाया सिंहासनाख्यं तं देव देवराट् माप्सरा सगन्धर्वः उपासदत् । ततः भक्तिनिर्भरः स देवराट् सप्रयोजनं नृत्यं प्रायुजुजत् । स भगवान् तद् दृष्ट्वा अन्यतमससर्गात् शुद्धं स्फटिकं इव मानुरागो जातः । एतत् दृष्ट्वा इन्द्रेण चिन्तितं देवीयं राज्यभोगात् कथं विरज्येदिति प्रश्नीणायुजुः नीलाजनानामकं पात्रं तस्मिन् कर्मणि प्रायुक्तः । रसभावलयोपेतं नटन्ती सा आयुर्वीपसंक्षये क्षणाद्दृश्यता प्राप । तदा तस्मिन्नेव क्षणे रसभग-भयात् इन्द्रोऽप्या देवी संदधे । एतत् किमिति विचार्यमाणस्य निर्वेदभावनोपेतस्य भोगात् विरज्यतः तस्य भगवतः महती वैराग्यभावना जाता । तेन चिन्तितम्—अहो इदं जगत् विनश्वरम्, लक्ष्मीं तद्विद्वल्लरीव चंचला, यौवनं वपुः आरोग्यं ऐश्वर्यं च चलाचलम् इति ससृतिस्वरूपं परिज्ञाय निर्वेदवैराग्यपरः भवन् स भगवान् लौकान्तिक-देवैरनुमन्यमानः क्रमादयोध्यायः नातिदूरे नात्यासन्नं मिद्वार्यनामकं वनं सम्प्राप्य व्युत्सृष्टान्तरंग-बहिरंगगतः सन् पञ्चयुष्टिकं केशान् लुञ्चमानः वीतरागप्रवणां जिनमुद्रामुपादे । अत्रायं विशेषः यत् जिनमुद्रास्वीकरणात् पूर्वं तेन भगवता सर्वपुत्रेषु साम्राज्यस्य विभागः कृत आसीत् । तत्र अयोध्यायाः भोक्ता भरतः जातः । तथा दक्षिणदेशस्य पोदनपुरसाम्राज्यस्य भोक्ता बाहुबली अभवत् ।

अनन्तरं यदा भगवान् चतुःपाति कर्माणि हत्वा केवलज्ञानविभूत्या सम्पन्नोऽभवत् तदैव भरतराज्यस्यायु-धशालाया चक्ररत्नं समुत्पन्नम् । तेन भरतराजः भरतवर्षस्य षट्षण्डानि विजित्य यदायोध्या परावृत्तस्तदा चक्ररत्नं नगराद्ध्विः अवच्छेदं दृष्ट्वा चिन्तितवान्—अहो केन कारणेनेदं चक्ररत्नं नगरे न प्रविशति । तदनन्तरं समुचित-कारणं ज्ञात्वा मन्त्रिभिः निवेदितम्—भो स्वामिन् ! इदानीं यावत् तव बन्धुभिः तवाज्ञा नैव स्वीकृता अतः इदं चक्ररत्नं नगरे न प्रविशति । एतत् रहस्यं ज्ञात्वा तेन चक्रवर्तिनाज्ञापत्रं दत्त्वा स्वबन्धुना समीपे दूताः प्रेषिताः । अन्ये सर्वे बान्धवः आज्ञापत्रं दृष्ट्वा परमनिविष्टाः सन्तः भगवत ऋषभदेवस्य समीपे गत्वा जिनदीधामादाय मुक्ति-मार्गं रताः जाताः । केवलं बाहुबली तं दृष्ट्वा विचारयति यदहं मम पित्रा दत्तं राज्यं भुञ्जामि, नात्र भरतराजस्य

हृत्क्षेपं योष्यः । अतः आज्ञापत्रं अस्वीकुर्वता तेन दूतमुद्दिश्य प्रोक्तम्—गच्छ त्वं, स्वस्वामिनं कथय कः कस्य आज्ञाकारी भवितुमर्हः ? इत्यस्य निर्णयो युद्धाभूमावेव भविष्यति । ततः दूतेनागत्यं यथा जातं निवेदितम् । एतत् श्रुत्वा भरतराजः क्रुद्धः भवत् युद्धाय सन्तुष्टो जातः । तदनन्तरं पौदनपुरबहिर्भागे युद्धोचितरणभूमौ उभयोः सैन्ययोः सम्मेलनं यदा जातं तदोभयपक्षवर्तिभिः मन्त्रिभिरैकत्रीभूय विचारितम्—एतौ चरमशरीरौ युद्धेन नानयोः काचित् क्षतिः भविष्यति । एतेन युद्धरतजनानामेव संशयः स्यादिति निश्चित्य तैः तयोः माञ्जोरनुमतिं लब्ध्वा धर्म्यं युद्धं घोषितं कथितं च जनसंहारकारिणाऽकारणरणपोनालम् । एतेन महानधर्मः गरीयान् यशोवधश्च स्यात् । इयं बलपरीक्षाऽन्यथाप्युपपद्यते । अतः युवयोरैव मध्ये जलयुद्धं दृष्टियुद्धं बाहुयुद्धमिति त्रयात्मकं युद्धं भवतु । अनेनोपायेन यस्य विजयः स्यात् स उभाभ्यां स्वीकरणीय इति ।

ततः एवं प्रकारके त्रयात्मके युद्धे सम्मतिं कृत्वा तौ भ्रातरी उभयप्रमाणीकृत्य प्रथमं जलयुद्धरतीं जातौ । ततः कृच्छ्रादेवंप्रकारके त्रयात्मके युद्धे सम्मतिं, दत्त्वा तौ भ्रातरी उभयपक्षवर्तिनः राज्ञः प्रमाणीकृत्य प्रथमं जलयुद्धरती, जातौ । अस्मिन् युद्धे एकौऽपरस्योपरि स्वदोभ्यां अतिवेगेन जलं प्रक्षिपति । परं भरतेन मुक्तः जलोष्णः प्राशोः दीर्घव्यशालिनः मूलमप्राप्य आरात् समापतत् । एतेन अस्मिन् युद्धे भरतः पराजितो जातः । अनेनैव कारणेन भरतः दृष्टियुद्धे मुष्टियुद्धे च पराजितो जातः ।

तदा क्रोधान्धेन निर्धोशिता चक्रिणा क्षत्रुक्षयकरं चक्र स्मृतम् । स्मरणमात्रेण चक्ररत्नं समुपस्थितम् । स्वबान्धवा. चक्ररत्नेनावध्याः इति । नियमस्थावहेलना कृत्वा बाहुबली स्वामिनः उपरि तत् प्रक्षिप्तः सन् तस्य प्रदक्षिणां कृत्वा तत्रैव तस्थौ । एतत् किं जातमिति विचार्यमाणः चक्री परं अनुशय जगाम । तदा क्षीणप्रभं ज्येष्ठ-भ्रातारं दृष्ट्वा बाहुबली समुद्दिश्य अबदत्—भोबन्धो ! विपाककरोः साम्राज्यस्य कृते भवतंतत् किं कृतम् । अतः भवानेवेदं साम्राज्यं भुङ्क्तु । एतेन मम किमपि प्रयोजनं नास्ति । अहं तु तीर्थेश्वरस्य भगवतः समीपे गत्वा मोक्ष-मार्गं रतो भवामि । ततः स स्वनन्दने महाबलिनि निक्षिप्तपौदनपुरराज्यधिगः तीर्थेश्वरस्य गुरोः परमाराधयन् जिनदीश्वरमुपादे । तदनन्तरं जिनागमाध्ययनपरायणः सः गुरोरनुमतिं सम्प्राप्यैकविहारी भूत्सा आवर्षं प्रतिमायो-गमातस्थे । तदवस्थायां तस्य शरीरं व्याप्तकीट-पतंगानिः माषबीलताभिः निःसर्पत्सर्पैः बाल्मीकैश्च व्याप्तं जातम् । वर्षान्ते यस्मिन्नेव क्षणे चक्रवर्तिना भरतेन तस्य महती पूजाऽऽरब्धा तस्मिन्नेव क्षणे स भगवान् बाहुबली चतुःपातिकर्माणि हत्वा केवलं ज्ञानविभूत्या सम्पन्नोऽभवत् । ततः स भगवान् तीर्थेश्वरवृषभेनाधिष्ठितं कैलाशमचलं सम्प्राप्य क्रमेण समस्तकर्माणि हत्वा च मोक्षलक्ष्म्यधिष्ठितो जातः ।



मेरे जीवन-दाता वर्णीजी

व्यक्ति आखिर व्यक्ति है। कालकी गतिके साथ प्रत्येक व्यक्तिकी इह लीला समाप्त होना स्वाभाविक है। फिर भी कुछ व्यक्ति ऐसे अवश्य होते हैं जो कालपर भी विजय पाते हुए देखे जाते हैं। इह लीला समाप्त होनेपर भी अपने जीवित कार्यों द्वारा उनका चिरकाल तक अस्तित्व बना रहता है। इस कालमें जो इस गणना-के योग्य है उनमें श्रद्धेय वर्णीजी अन्यतम हैं। वे अब हमारे मध्य नहीं हैं। पर वे समाजके दृष्टि-ओझल हो जायेंगे यह सम्भव नहीं है। उन्होंने अपने जीवनकालमें रचनात्मक दृष्टिसे जिस इतिहासका निर्माण किया है वह युग-युग तक उनकी जीवन कहानी मुखरित करता रहेगा।

अभी मेरा शिक्षा-काण्ड पूरा नहीं हुआ था कि जबलपुरमें शिक्षामन्दिर खुलनेवाला है और उसके प्रधानाचार्य श्रद्धेय पं० वंशीधरजी न्यायालंकार होने वाले हैं यह सुसमाचार मुझे जबलपुर खींचकर ले गया। जिस दिन मैं जिस गाड़ीसे अपने घर लौट रहा था, उसी गाड़ीसे श्रद्धेय वर्णीजीने भी सागरके लिये प्रस्थान किया। श्रद्धेय पंडित जी उनके साथ चल रहे थे। गाड़ी कटनी तक आती थी, इसलिये उनके साथ मैं भी वही रुक गया।

मुखसे यह कहकर कि सामान छात्रावासमें रखा आओ, वे श्री जिनमन्दिरजीमें चले गये। सामान रखाकर पीछे मैं भी पहुँच गया। दर्शनविधि सम्पन्न होनेपर दोनों महानुभाव सामायिक करने लगे। मैं कर्म-काण्ड ग्रन्थका स्वाध्याय करने लगा। इसी बीच खबर साकर अनेक श्रावक और धाविकाएँ श्रद्धेय वर्णीजीके मुखसे अभूतवाणी सुनने और उनका पुनीत दर्शन करनेके लिये बहाँ एकत्रित हो गये। सामायिक विधि सम्पन्न होनेपर प्रवचनके लिये सबने श्रद्धेय वर्णीजीसे प्रार्थना की। मैंने अवसर देखकर चौकी उनके सामने रख दी। किन्तु उन्होंने स्वयं प्रवचन न कर मुखसे कहा—“भैया ! कौन ग्रन्थ है ?”

मैंने कहा—“कर्मकाण्ड है।”

वे बोले—“पढ़े हो ?”

मैंने कहा—“हाँ, पढ़ा हूँ,” पंडितजीकी ओर सकेत करते हुए पुनः कहा—“गुरुजीने ही पढ़ाया है।”

वे बोले—“तो सुनाओ, मैं सुनूँगा और सब सुनेंगे। कहो भैया ! ठीक है न।” कौन निषेध करे, सबने संकोचबश हाँ भर दी।

उनकी यह अनुग्रहपूर्ण वाणी सुनकर मैं तो गद्गद् हो गया। मिनट-दो-मिनट स्तब्ध रहनेके बाद मैं अपनी शक्ति अनुसार व्याख्यान करने लगा।

मेरे उस व्याख्यानकी सुनकर वे पण्डितजीसे बोले, भैया ! बालक तो बुद्धिमान दिखाई देता है। इसे शिक्षामन्दिरमें सहायक अध्यापक बना लेना। आपके पाम अध्यायन भी करेगा और मध्यकी कक्षाओंके छात्रों-को अध्यापन भी करायेंगा। फिर मुझे लक्ष्य कर बोले, भैया ! पत्रकी प्रतीक्षा नहीं करना। जिस दिन शिक्षामन्दिरका उद्घाटन हो, आ जाना। समझो, तुम्हारी नियुक्ति हो गई। अभी २५) २०) मासिक मिलेगा। आगे तरक्की हो जायगी। उनका यह प्रथम आशीर्वाद है जिसे पाकर मैं धन्य हो गया।

शिक्षामन्दिरका उद्घाटन कर श्रावणमाममें पूज्य श्राका नागपुर जाना हुआ। समाजने उनसे दशलक्षण पर्वके लिए एक विद्वानकी याचना की। पं० फूलचन्द्रको बुला लेना यह कह कर वे सागर लौट आये। मुझे

आमन्त्रण-पत्र मिलनेपर मैं सागर भागा गया। श्री चरणोंमें निवेदन किया मैं इस योग्य नहीं हूँ। बोले, एक दिन वकी, (बाईजीके हाथका) प्रेमसे भोजन करो, शान्तिसे बात करोगे। मैंने समझा मेरी सुन ली गई, बड़ी प्रसन्नता हुई। अपने साथ बिठाकर प्रेमपूर्वक भोजन कराया। श्रद्धेय बाईजीके हाथका सुस्तादु भोजन पाकर मैं धन्य हो गया। भोजनके अन्तमें बहो बोले— देखो बाईजी ! यह बालक कैसा ठहो है। मैं नागपुर बचन दे आया। यह मना करता है। यहाँ भगा आया। इसे समझा दो। यह अपना भविष्य नहीं देखता। बालक होनहार है, बन जायगा तो... मैं मुँह देखता रह गया। गुरु-कृपा मानकर नागपुर गया तो, पर साथमें समझा-बुझाकर श्री पं० हीरालालजी सिद्धान्तशास्त्रीको भी ले गया।

शिक्षामन्दिर सुचारुरूपसे चलने लगा। सुपरिस्टेन्टेन्टके पदपर स्व० श्री छोटेलालजी मास्टरकी नियुक्ति हुई। मंत्री स्व० श्रद्धेय कन्छेदीलालजी वकी-३ थे। कुछ दिन तो मास्टर साहबने ठीक ढंगसे काम चलाया। बादमें अपना रंग जमानेके लिए उन्होंने कुछ ऐसी नीति अपनाई जिससे शिक्षामन्दिरकी प्रगति रुक गई। उनकी इसी नीतिके कारण मैं शिक्षामन्दिर छोड़कर बनारस चला आया। उस समय पूज्य श्री वहाँ विराजमान थे ही। पूरा समाचार जानकर उन्होंने मुझे अन्य दर्शनोंके शिक्षणके लिए विद्यालयमें स्थान दे दिया और २५) ६० माह वृत्ति निश्चित कर दी। किन्तु मैं उनके इस शुभाशीर्वादका अधिक समय तक लाभ न उठा सका। अपनी गृह-सम्बन्धी आर्थिक कठिनाईके कारण मुझे अध्यापकी जीवन व्यतीत करनेके लिए विवश होना पड़ा।

मध्यका काल ऐसा बहुत है जो प्रकृतमें विशेष उल्लेखनीय नहीं है। सन् ४१ में मथुरासड़ने श्री जय-धबलाके प्रकाशनका निर्णय लिया। उसका अनुवाददि कार्य सम्पन्न करनेके लिए मुझे बनारस आमन्त्रित किया गया। मैं जेलयात्रासे हुई शारीरिक क्षतिको पूरा कर पुनः बनारस आ गया और इस मंगल कार्यमें जुट गया। इसी बीच अ० भा० दि० जैन विद्वत्परिवर्धकी स्थापना हुई। मैं उसका सयुक्त मंत्री हुआ। कार्यालयका भार मुझे ही सौंपा गया। निश्चय हुआ कि कठनीमें होनेवाले विशेष उत्सवके समय वहाँ इसका पूज्य श्री की अध्यक्षतामें प्रथम अधिवेशन किया जाय। उस समय पूज्य श्री पनागरमें विराजमान थे। निवेदन करनेके लिए मैं ही नियुक्त किया गया। मैं पनागर गया। पूज्य श्रीसे निवेदन किया। बहुत अनुनय-विनय करनेपर स्वीकृति मिल गयी। अधिवेशन तो निश्चित समयपर हुआ, पर इस दौड-धूप और कार्याधिक्यके कारण मैं लीबर जैसे कठिन रोगसे इतना ग्रसित हुआ कि लगभग सात माह तक अन्के दर्शन करना भी दुर्लभ हो गया। केवल फलोंके रस और दूध पर ही मुझे रखा गया।

किसी पण्डितकी आजीबिका कितनी ? काम करो, वृत्ति लो। आजीबिका बन्द हो गई। पासमें जो सोना-चाँदी था उसमेंसे कुछ हिस्सा बेचकर काम चलाने लगा। यह समाचार परम कृपालु पूज्य श्रीके कानों तक पहुँचा। उनकी आत्मा द्रवीभूत हो उठी। तत्काल उन्होंने आ० बाबू रामस्वरूपजी बरहासागर वालोंको मन्केत कर ६००) ६० भिजवाये। मुझे गुरुद्वपाका सहारा मिला, अच्छा होकर पुनः जयधबलाके सम्पादनमें जुट गया। यह पूज्य श्रीकी ही महती कृपा है कि मैं आज जीवित हूँ और धर्म-समाजके कार्योंमें योगदान कर रहा हूँ। श्री गणेशप्रसाद दि० जैन वर्णी ग्रन्थमालाकी मंगल स्थापना इन्ही ६००) ६० के शुभ-संकल्पसे की गई थी। हालांकि मैं उन रूपयोंको कुछ काल बाद ही ग्रन्थमालामें जमा करा सका था। यह मेरा जीवनव्रत है कि जहाँ तक सम्भव होगा मैं अपने जीवनके अन्तिम क्षणतक उनकी पुण्यस्मृतिमें कुछ न कुछ कार्य करता रहूँगा।

चक्रका महीना था। पूज्य श्री सोनागिर सिद्धक्षेत्रपर विराजमान थे। मैं और स्व० डा० महेन्द्रकुमारजी न्यायाचार्य झाँसीकी महावीर जयन्ती सम्पन्न कर श्री सिद्धक्षेत्रकी बन्दना और पूज्य श्रीके दर्शनोंके लिए सोना-गिर गये। उस दिन आहारके लिए दो चोकाओंकी व्यवस्था थी। उनमेंसे एक चौका गया निवासिनी

ब्र० पतासीबाईने लगाया था। शुद्धिके पदचात् जब पूज्य श्री आहारके लिए उठे तो दूसरे चौकेवाला प्रीड़ पुख्य आगे बढ़ा। यह देखकर ब्रह्मचारिणीजी भी आगे बढ़ने लगी। दोनोंमें आग बढ़नेकी एक प्रकारसे होड़-सी लग गई। यह दृश्य देखकर पूज्य श्री ठिठक गये, उन भाईसे बोले—भैया ! क्या करते हो, क्या आहार करानेके लिए यही दिन है, दूसरे दिन करा देना। देखते नहीं हो। ये बाईजी वृद्धा महिला हैं, तपस्याके कारण कृशायरी हैं। थोड़ी तो दया करो। और यह कहकर लौट आये। कुछ देर रुकनेके बाद पुनः शुद्धि कर आहारको उठे। आहार करनेके बाद हम दोनोंसे बोले—भैया ! आचारशास्त्रके अनुसार यदि हमसे कुछ प्रमाद हुआ है तो हम प्रायश्चित्त कर लेते हैं। हमसे वह दृश्य देखकर रहा नहीं गया, इसलिए दो शब्द मुखसे निकल गये। कैसी विडम्बना है, लोग मात्र आहार करानेमें ही धर्म समझते हैं। जहाँ आकुलता हो वहाँ धर्म कैसा ! हम दोनों पूज्य श्रीके ये वचन सुनकर अवाक् रह गये।

चौरासी-सयुरामे पंचकल्याण-प्रतिष्ठाका आयोजन था। पूज्य श्री वहाँ विराजमान थे। देशके कोने-कोनेसे बडे-बडे पुख्य आये हुए थे। हम पण्डितोंका भी पूरा मजमा हो गया था। एक दिन प्रमुख विद्वानोंने पूज्य श्रीको आहार देनीका संकल्प किया। प्रतिग्रह करनेके लिए खड़ा किसे किया जाय। सबने विचार कर परीक्षाके तीरपर मुझे खड़ा कर दिया। श्री मन्दिरके प्रागणमें शुद्धिविधि सम्पन्न कर पूज्य श्री आहारके लिए उठे। किन्तु वे विषद दिशामे चले गये। ३०-४० चौके लगे थे। आशा-निराशाके झूलेमें झूलता रहा। यह तो होनहार ही समझिये कि पूज्य श्री उन सब चौकोमेसे होते हुए वहाँ पधार गये जहाँ हम पण्डितोंने चौका लगा रखा था। मेरी श्रद्धा फलीभूत हुई। तोल्लस बातावरणमें आहारविधि सम्पन्न होनेपर आशीर्वादांकी पुष्पवृष्टिसे मैं धन्य हो गया।

वही दूसरे दिन पूज्य श्रीका प्रवचन हो रहा था। उसी समय एक भाईने आकर मेरे हाथमें तार बंधा दिया। मैंने उसे खोले बिना ही कुरतेके ऊपरी जेबमें रख तो लिया, किन्तु बार-बार हाथ उस ओर जाने लगा। मन होता था कि खोलकर पढ़ लूं। मेरी यह मन-स्थिति और हाथकी हलन-चलन क्रिया पूज्य श्रीके दृष्टिसे ओझल न रह सकी। प्रवचनकी धारा बन्द कर बोले—भैया ! आकुलि होनेसे अच्छा तो यह है कि खोलकर पढ़ लो। मैं सिटपिटा गया। पुनः बोले—धबड़ाओ नहीं। तुम खोलकर पढ़ लो। उसके बाद ही मैं प्रवचन कल्लाया। गुरु आज्ञा मानकर मैंने तारको खोलकर पढ़ाया। तारका आशय समझते ही मेरा चेहरा फीका पड़ गया। तारमें कोई अनहोनी बातका संकेत है, पूज्य श्रीको यह समझते देर न लगी। बोले—भैया ! अब तुम उठ जाओ, अपने कार्यमें लगे। चिन्ता न करो, सब अच्छा होगा। घटना तो अनहोनी थी ही। मेरी छोटी बेटो चि० पुण्या तीसरे मंजलसे गिर पड़ी थी, किन्तु वह पूज्य श्रीके आशीर्वादेसे पूर्ववत् पुनः स्वस्थ हो गई।

ललितपुरमें पूज्य श्रीका चातुर्मास प्रारम्भ हुआ। चातुर्मासकी समग्र व्यवस्था क्षेत्रपालजीमें की गई थी। मैं बीनामें धरपर अपना सामान रखकर एक शोला लेकर पूज्यश्रीके दर्शनके लिए ललितपुर चला गया। मुझे आया हुआ देखकर पूज्य श्रीने वहाँ उपस्थित समाजको संकेत कर दिया—इसे जाने नहीं देना। मैं निर्देशको टाल न सका। पाँच माह तक उमी स्थितिमें रहा आया। बर्षा इष्टर कालेजकी स्थापना उसी चातुर्मासका सुफल है। मुझे अपने प्रदेशकी सेवा करनेका सुअवसर मिला। मैंने इसे पूज्य श्रीका शुभाशीर्वाद माना।

चातुर्मास सानन्द सम्पन्न हो रहा था। भाद्रपदी दशलक्षणपूर्व सम्पन्न हुआ ही था कि इसी बीच पूज्य श्रीको गुदाके बगलमें अदृष्ट फोड़ेने शबोक लिया। चलने-बैठनेमें तकलीफ होने लगी। तब कही पता लग सका कि गुदाके मुखदारके बगलमें अदृष्ट फोड़ा अपना स्थान बना रहा है। जनतामें तरह-तरहकी बातें होने लगीं। कोई कहता चौरा लगना चाहिए, कोई इसका निषेध करता। बहुत विचारके बाद चौरा लगाना निश्चित हुआ कि

इंजक्शन लगाने न लगानेके विवादाने सबको आ घेरा । जनता इंजक्शन लगाकर चीरा लगाया जाय इस पक्षमे न थी । पूज्य श्री के सामने भी यह प्रश्न उपस्थित हुआ । वे बोले—भैया ! इतनी चिन्ता क्यों करते हो । मैं स्वयं इंजक्शन लेकर चीरा लगवानेके पक्षमें नहीं हूँ । ठब कहीं जन्ताने संतोषकी साँस ली ।

टीकमगढ़से डाक्टर बुलाया गया । फोड़ा देखकर उसने कहा कि महाराजजी बिना इंजक्शन लगाये चीरा लगाना सम्भव नहीं है । किन्तु पूज्य श्रीने उसे समझाकर कहा—भैया ! आप चिन्ता क्यों करते हो, आप निर्द्वन्द्व होकर अपना काम करो । मेरे कारण आपको चीरा लगाने, उसे साफ करने और मलहम-पट्टी करानेमें कोई दिक्कत नहीं होगी । बहुत समझाने-बुझानेके बाद उसे तैयार किया जा सका ।

पूज्यश्रीको भीतरके एक कमरेमें पट्टेपर आँधा लिटायया गया । मात्र मैं और स्व० श्री लाला राजकृष्णजी सम्हालके लिये वहाँ रह गये और सबको अलग कर दिया गया । मैं पैरोंको सम्हाल रहा था और श्री राजकृष्णजी ऊपरी भाग को । डाक्टरने फोड़ेको साफ कर नस्तर लमया । दुर्गन्धमय पू का फुब्बारा फूट पड़ा । फोड़ने लगभग चार अंगुल गहरा स्थान बना लिया था । घेरा ६ इंचसे कम न होगा । इतना बड़ा फोड़ा होंते हुए भी सजीव शरीरमें चीरा लगाया जा रहा है यह अन्दाज लगाना कठिन था । समाधिस्थ पुरुषको जो स्थिति होती है उसी स्थितिमें पूज्य श्रीने स्वयंको पहुँचा दिया था । न हाथ हिले, न पैर हिले और न शरीरका शेष भाग ही हिला । ओठ जैसे प्रारम्भमें बन्द थे, अन्त तक उसी तरह बन्द रहे आये । लगभग इस पूरी क्रियाको सम्पन्न करनेमें २०-२५ मिनट लगें होंगे । पर जो कुछ हुआ सब एक साँसेमें हो गया । डाक्टरको आश्चर्य हो रहा था कि ऐसा भी कोई पुरुष हो सकता है ? सब क्रिया सम्पन्न कर अन्तमें जाते हुए यह कहने लगा—ये पुरुष नहीं, महापुरुष है । मुझे ऐसे महापुरुषकी यत्किञ्चित् सेवा करनेका सुअवसर मिल सका, मैं धन्य हो गया । मेरा डाक्टरों करना आज सफल हुआ । मैंने आज जो पाठ पढ़ा है वह जीवन भर याद रहेगा ।

ललिपुर चातुर्मासके समयका वर्णोजयन्तीका नजारा भी देखने लायक था । न भूतो न भविष्यति ऐसा वह महोत्सव था । गजरथ जैसे महोत्सवके समय जो जनसंमर्द दृष्टिगोचर होता है वही दृश्य वर्णोजयन्तीके नमय दृष्टिगोचर हो रहा था । पूज्य श्री बुदेलखण्डकी जनताके लिए देवतास्वरूप रहे हैं । उस दिन उसने उसी भावनासे उनके श्री चरणोंमें श्रद्धा-सुमन अर्पित किये ।

पूज्यश्रीके जीवन-सम्बन्धी ऐसे उल्लेखनीय प्रसंग तो बहुत हैं । तत्काल मुझे एक ही प्रसंगका और उल्लेख करना है जो उनके अन्तिम जीवनसे सम्बन्ध रखता है । अन्तिम दिनोंमें पूज्य श्रीका चलना-फिरना बन्द हो गया था । वाचाने अपना सूक्ष्मरूप धारण कर लिया था : इतना सब होनेपर भी पूज्यश्रीकी दृष्टि, श्रवण और स्मरण शक्ति बराबर उनका साथ दे रही थी । जिस शारीरिक वेदनामें पूज्यश्रीके अन्तिम दिन व्यतीत हुए उसमें शायद ही कोई अपनेको स्थिर रखनेमें समर्थ होता । किन्तु उन धीर-नाम्मीर महापुरुषकी बात निराली थी । उनकी आन्तरिक वेदनाको वे ही जानते थे । पर उन्होंने अपनी वाचिक या कायिक किसी भी चेष्टा द्वारा दूसरों पर उसे कभी भी प्रकट नहीं होने दिया । जब उनसे मुनिपद अंगीकार करनेके लिये निवेदन किया गया तब उनके पिछी ग्रहण करनेके लिये यत्किञ्चित् हाथ उठे और मुखसे अस्पष्ट ये शब्द प्रस्फुटित हो उठे—आत्मा ही आत्माके लिये शरण है और पूर्णरूपसे परिग्रह राहत होकर पूज्यश्रीने अपनी इहलीला समाप्त की ।

वे ऐसे महापुरुष थे, जिनकी शताब्दि-महोत्सवकी पुण्यबेलामें पुण्यस्मृतिस्वरूप श्रद्धा-सुमन अर्पित करते हुए हम सब यही भावना करें कि जिस निष्काम भावसे वे अपने कर्तव्य पथपर अग्रसर होते रहे, उनके द्वारा बताये गये उस मार्गपर चलनेका हमें भी बल प्राप्त होवे ।

मैं स्वयं तो पूज्यश्रीको अपने जीवनदाताके रूपमें स्मरण करता हूँ और जीवन भर स्मरण करता रहूँगा, यही मेरी उस महान दिवंगत आत्माके प्रति श्रद्धाञ्जलि है ।

मंगलस्वरूप गुरुजी

अपनी शिक्षा समाप्त कर मोरेनाके जैन सिद्धान्त विद्यालयको छोड़े मुझे चालीस वर्षसे अधिक हो गया है। फिर भी मातृस्वरूप उस शिक्षा संस्थाका स्मरण होते ही चित्तमें विन्मग्न मुखकी अनुभूति होने लगती है।

मैंने अपने जीवनमें यदि कोई संस्था देखी है तो वह मोरेनाका जैन सिद्धान्त विद्यालय ही है जहाँ सब प्रकारकी व्यवस्था होते हुए भी शास्य-शासक भावका संस्था अभाव था। शिक्षागुरु और स्नातक सब स्वयं स्फूर्तिसे अपने-अपने कर्तव्यका समुचित रीतिसे पालन करते थे। वहाँ अनुशासन जीवनका अंग बना हुआ था, अनुशासन सिखाना नहीं पड़ता था। ऐसा उदात्त-मुक्त वातावरण मैंने अभी तक अन्य किसी भी जैन शिक्षा संस्थामें नहीं देखा।

उस समय श्री गुरुजन थे वे सभी अपने-अपने विषयके निष्णात विद्वान् थे। उनके निमित्त उन सब विद्वानोंका जीवन बना है जिन्होंने उनके पादमूलमें बैठकर शिक्षा प्राप्त की है।

स्वर्गीय श्रद्धेय पं० खबचन्दजी शास्त्री संस्थाके मंत्री थे। वे सभी स्नातकोके प्रति पुत्रवत् स्नेह करते थे। उनके सम्बन्धमें स्वयं अनुभवही हुई एक घटना मुझे आज भी याद है। उमें भूलना सम्भव भी नहीं, क्योंकि उससे मुझे शिक्षा तो मिली ही, मार्गदर्शन भी प्राप्त हुआ।

दशलक्षण पर्वके दिन थे। प्रतिदिन श्री जिनमन्दिरमें दोनों समय शास्त्र प्रवचन रखा गया। स्वयं पण्डितजी प्रवचनके समय नियमसे उपस्थित रहते थे। उपस्थित जनता चाहती थी कि शास्त्र प्रवचन वे स्वयं करें। किन्तु उन्होंने एक दिन भी शास्त्र प्रवचन स्वयं न करके मुझे वह कार्य करनेको लगाया। उनका कहना था कि यह शिक्षा संस्था है, यहाँकी प्रत्येक प्रवृत्ति ऐसी होनी चाहिए जिससे हमारे स्नातक योग्य शिक्षक और धर्मोपदेष्टा बनें। उनपर उपस्थित जनता बहुत नाराज होती रही, पर उन्होंने उसकी चिन्ता नहीं की। शिक्षा और उपदेशके क्षेत्रमें जो कुछ उन्हें देना था वे इस क्रियाके द्वारा मुझे दे गये। वे आज हमारे बीचमें नहीं हैं, पर उनकी यह परिणति सबके लिए मार्गदर्शक है।

श्री पं० मनोहरलालजी शास्त्री भी उस समय वही निवास करते थे, वे बड़े भद्रपरिणामी थे। यदा-कदा मैं उनके पास जाता रहा। आजीविकामें आत्मनिर्भर बननेसे ही विद्या स्फुरायमान होती है यह मैंने उन्हींसे सीखा है।

यद्यपि आज मोरेना विद्यालयका वह स्वरूप तो नहीं रहा। उस समय मैंने वहाँ एक विद्योपता और देखी। वह यह कि वहाँके प्रबन्धक वर्गमें विद्वानोंकी ही प्रमुखता रही है। मेरी उपस्थितिमें एक बार प्रबन्ध समितिका अधिवेशन हुआ था। मैंने उमें आये हुए श्रेष्ठिबर्गको मुंह तकनेवाला ही पाया। यह उक्ति है तो कटुक, परन्तु किसी भी शिक्षासंस्थामें प्राधान्य शिक्षासंस्थाके अनुरूप उन्हीं शिक्षा विशारदोंका ही होना चाहिए, जिनके कारण वह शिक्षासंस्था कहलानेकी अधिकारिणी होती है। उसमें अर्थका प्राधान्य होते ही शिक्षकोंमें चाटुकारी आये बिना रह नहीं सकती। ऐसा ही इनमें कार्य-कारणभाव है।

यहाँ आनेके पूर्व मैं श्री महावीर दि० जैन पाठशाला साढ़ू मलका स्नातक रहा हूँ। मध्यमा तककी शिक्षा मैंने वहीपर स्व० पूज्य पं० धनश्यामदासजी न्यायतीर्थ आदि शिक्षा गुह्रोंके पादमूलमें पाई है। पूज्य पं० धनश्यामदासजी व्युत्पन्न और स्वामिमानो शिक्षा विशारद विद्वान् थे। मुझमें जो यत्किञ्चित् व्युत्पत्ति है यह उन्हींकी देन है।

अधिकारियोंके दखले कारण, परीक्षा कालमें जो अव्यवस्था बनी उसकी भरपाई करनेके अभिप्रायवश गमियोंके अवकाशके बाद पूज्य पं० बंशीधरजी न्यायालंकार और स्व० पूज्य पं० देवकीनन्दनजी सिद्धान्तशास्त्री हम सब छात्रोंकी परीक्षा लेनेके लिए साङ्गमल बुलाये गये ।

इस वर्ष मैंने धर्मशास्त्रमें जीवकाण्डकी परीक्षा दी थी । इसलिए मुझे अन्य प्रश्नोंके साथ यह पूछा गया कि जीवकाण्ड इस नाममें 'काण्ड' शब्द लगानेका क्या मतलब है ? मैंने कहा—'काण्ड' पोर (पर्व) को कहते हैं । आचार्य नेमिचन्द्र सिद्धान्तचक्रवर्तीने जिस महाशास्त्रकी रचना की है उसका यह एक हिस्सा है, इसीलिए 'जीवकाण्ड' इस नाममें 'काण्ड' शब्द जोड़ा गया है । मेरा उत्तर सही था या गलत, यह विशेष तो मैं उस समय नहीं समझता था, किन्तु मेरे उत्तर जीवनके निर्माणमें यह हेतु बना इसमें सन्देह नहीं । मेरे मोरेंना पहुँचनेका यही कारण बना ।

रात्रिमें मैं दोनों विद्वानोंसे मिला । स्व० पूज्य पं० देवकीनन्दनजी बोले—इसमें सन्देह नहीं कि तुम्हारे गुरु श्री पं० धनश्यामदासजी व्युत्पन्न और कुशल अध्यापक हैं । किन्तु यहाँ तुम्हारा चतुर्मुखी विकास नहीं हो सकता । तुम प्रत्युत्पन्नमति मालूम देते हो । मोरेंना विद्यालयका दरवाजा तुम्हारे लिए खुला हुआ है । सूरा क्या चाहता है—दो आँखें । किसी प्रकार ? माहके भीतर मैं मोरेंना पहुँच गया । वहाँ कुछ दिन रहा, पर चित्त न लगानेसे भाग निकला और पुनः साङ्गमल पहुँचा । तब तक साङ्गमल पाठशालाका नकशा ही बदल गया था । स्व० पूज्य पं० धनश्यामदासजी खेदखिन्न होकर साङ्गमल पाठशाला छोड़ चुके थे । फिर भी इस पाठशालाके संस्थापक उदात्तमना श्रेष्ठिचर्य लक्ष्मीचन्दजीकी बीमारीके कारण मैं वहाँ रुक गया । एक दिन सेठजीने मुझे देख लिया । बड़े नाराज हुए और तत्काल प्रबन्ध कराकर मेरी इच्छाके विरुद्ध मुझे पुनः मोरेंनाके लिए रवाना कर दिया । लाचार मैं मोरेंना विद्यालयका स्थायी स्नातक बन गया ।

अभी तक मैं पूज्य गुरु गोपालदासजीके विषयमें कुछ नहीं जानता था इतना ही मालूम हुआ था कि वे बहुत बड़े विद्वान् थे और उन्होंने ही इस संस्थाकी स्थापना की है ।

एक दिन पर्यटनके समय स्व० पूज्य पं० देवकीनन्दनजीने गुरुजीके विषयमें एक संस्मरण सुनाया । बोले—कुछ वर्ष पूर्व बादमें परास्त करनेके अभिप्रायसे गुरुजीके सन्निकट एक विद्वान् पहुँचा । बोला—मैं आपसे वाद करना चाहता हूँ, आप संस्कृत भाषा जानते हैं क्या ? सावधान होकर गुरुजी बोले—अपना पक्ष उपस्थित कीजिए, अन्य बातोंसे आपको क्या मतलब ? अपना पक्ष रखते हुए वह विद्वान् बोला—

'ईश्वर जगत्का कर्ता है, समर्थ होनेसे, घटनिर्माणमें निपुण कुम्भकारके समान । इससे जगत्कर्ताके रूपमें ईश्वरका अस्तित्व सिद्ध होता है ।'

गुरुजी यह सुनकर थोड़े मुस्कराये । धीरेसे उत्तर देते हुए बोले—

'ईश्वर जगत्का कर्ता नहीं है, व्यापक होनेसे, आकाशके समान ।

अभी बादकी एक ही कोटि चली थी कि 'ईश्वर जगत्का कर्ता नहीं है, व्यापक होनेसे, आकाशके समान' । यह बुद्धदाता हुआ वह वुप हो गया । इस अनुमान वाक्यका कैसे लखन किया जाय यह उसकी समझमें कुछ भी नहीं आया । प्रगत होकर वह गुरुजीको अनुनय करने लगा । गुरुजीने उसे सान्त्वना दी है ।

मेरा यह संस्मरण सुनना था कि मेरी गुरुजीके प्रति श्रद्धा जाग उठी । खेद-खिन्न होकर मैं अपने मनमें विचार करने लगा कि मैं कितना मन्दभाष्य हूँ कि मुझे ऐसे महापुरुषके दर्शन करनेका सौभाग्य ही प्राप्त न हो सका । मैंने कार्यालयमें उनका चित्र तो देखा ही था । मनमें आया कि जब एकलव्यने मिट्टीके भट्टनेको द्रोणाचार्य मानकर धनुर्विद्यामें अर्जुनके समान निपुणता प्राप्त की तो क्या मैं उनके चित्रका प्रतिदिन दर्शन

करके धर्मशास्त्रका अधिकारी नहीं बन सकूँगा ? मन कहने लगा—फूलचन्द्र चिन्ता क्यों करते हो, अपने विचारोंको कार्यात्मिक करो, सकलता अवश्य मिलेगी। सब मानिये, जब तक मैं मोरेनामें रहा, कार्यात्मिके खुलने पर प्रतिदिन मैं उसके सामने जाता और उनके चित्रका दर्शन कर अपनेको धन्य मानने लगा। मेरी धर्मशास्त्रमें विखेव शक्ति होनेका यदि किसीको पूरा श्रेय दिया जा सकता है तो वे हैं गुरु गोपालदासजी। मैंने उनके विषयमें और भी अनेक संस्मरण सुने हैं। किन्तु किसी भी स्नातकके लिए अपनी विद्यामें निपुणता प्रशस्त करनेके लिए जितना यह संस्मरण उपयोगी है उतना अन्य नहीं। वह किसी भी विषयका स्नातक क्यों न हो, यह संस्मरण सबके लिए उपयोगी है।

यहाँ मैं यह स्पष्ट कर देना चाहता हूँ कि इसके बाद मेरे जीवन पर अमिट छाप छोड़नेवाला इसके पूर्व कालीन विद्वानोंमें यदि कोई दूसरा विद्वान् है तो वह महापुरुष हैं—पण्डितप्रवर टोडरमलजी। इनके जीवन और साहित्यिक कार्योंसे भी मैंने बहुत बड़ी शिक्षा ली है।

आज गुरुजी हमारे बीचमें तो नहीं हैं। उनकी स्मृति और कार्यमात्र शेष है। उन्होंने शिक्षाके क्षेत्रमें एक युगका निर्माण किया है। वस्तुतः सब विद्वान् उसीके मुफल हैं। उन्होंने अपने जीवनमें जिस मार्गका अनुसरण किया उसपर सब विद्वान् तो न चल सके। परिस्थितिको ही इसके लिए दोषी ठहराया जा सकता है। किन्तु उन्होंने जो प्रकाश दिया वह आज भी सब विद्वानोंके हृदयको प्रकाशित कर रहा है। उनके दिवंगत होनेके बाद जिस उत्साह और निष्ठावश हम उनको स्मरण कर रहे हैं वह हम सब विद्वानोंका मार्ग-दर्शक बने यह भला कौन नहीं चाहेगा।

मंगलस्वरूप गुरुजी हमारे मंगलपथके प्रदर्शक बनें, यह मनीषा जीवनभर हम सबको अनुप्राणित करती रहे यह कामना है।



खण्ड ५

कृतित्व समीक्षा

कृतित्व समीक्षा



१. ध्वला-जयध्वलाके सम्पादन की विशेषताएँ
२. महाब्रह्मकी सैद्धान्तिक समीक्षा
३. तत्त्वार्थसूत्रटीका : एक समीक्षा
४. पञ्चाध्यायीटीका : एक अध्ययन
५. सर्वार्थसिद्धि : समालोचनात्मक अनुशीलन
६. अमृतकण्ठके टीकाकार
७. जैनतत्त्वमीमांसा : एक प्रामाणिक कृति
८. जैनतत्त्वमीमांसा : एक समीक्षात्मक अध्ययन
९. ज्ञानपीठ-पूजाञ्जलि : एक अध्ययन
१०. वर्ण, जाति और धर्म : एक चिन्तन
११. जयपुर (स्नानिया) तत्त्वदर्शा : एक समीक्षा
१२. लम्बिसार-स्तपणासार : एक अनुशीलन
१३. आत्मानुशासन : एक परिशीलन
१४. सम्यग्ज्ञानदीपिका : शास्त्रीय चिन्तन
१५. सप्ततिका प्रकरण : एक अध्ययन
१६. आलापपद्धति : एक समीक्षात्मक अध्ययन



धवला, जयधवलाके सम्पादनकी विशेषताएँ

डॉ० फूलचन्द्र जैन 'प्रेमी', वाराणसी

आगमके पक्षपर विद्वानोंमें से पण्डित फूलचन्द्रजी ही एकमात्र ऐसे विद्वान् हैं जो लगभग अर्द्ध शताब्दी से जिनागमोंके सम्पादन, संशोधन एवं अनुवाद आदिके विभिन्न रचनामूलक कार्योंमें संलग्न हैं। इम वृद्धावस्था में भी उसी तत्परताके साथ आप सम्पादनके कार्य में जुटे रहते हैं। मनुष्यका किसी-न-किसी कार्यसे संयुक्त हो कर उसमें विशेष रूपसे निरन्तर लगे रहना स्वाभाविक है। पण्डितजीका उपयोग सन् १९३९ से शीरसेनी प्राकृत मूल जैनागमों तथा—षट्खण्डागम और कणायपाहुड जैन महान् और बृहद्काय ग्रन्थोंकी टीकायें—धवल, जयधवल और महाधवल इन ग्रन्थोंके सम्पादन तथा अनुवादमें लगा है। अभी कुछ माह पूर्व ही 'जयधवल' का पन्द्रहवाँ भाग प्रकाशित हुआ है। 'धवल' का भाग १ से लेकर ६ तक पुनः संशोधनकर चुके हैं। प्रथम भागका द्वितीय संस्करण जीवराज जैन ग्रन्थमाला, शोलापुरसे सन् १९७३ में प्रकाशित हुआ था। तबसे आजतक छह भाग मुद्रित हो चुके हैं।

जयधवलाका प्रथम भाग भारतीय दिगम्बर जैन मंध, चौरासी मथुरासे सन् १९४४ में प्रकाशित हुआ था। इसके सम्पादक पण्डित फूलचन्द्रजी शास्त्री, पण्डित कैलाशचन्द्रजी शास्त्री और पण्डित महेंद्रकुमारजी रहे हैं। 'जयधवल' के कुल पन्द्रह भाग हैं। सभी भाग मथुरासे प्रकाशित हुए हैं। इन सभीका सम्पादन तथा राष्ट्र भाषामें अनुवाद विशेष रूपसे डॉ० फूलचन्द्रजीने ही किया है। मुझे पूज्य पण्डितजीको यह कार्य करते हुए देखने-समझनेका कई वर्षोंतक निकटसे साक्षिण्य प्राप्त रहा है। मैंने देखा कि सम्पूर्ण ग्रन्थ और उसका विषय उन्हें जैसे प्रत्यक्ष है। मूल और टीका ग्रन्थकी भाषा भी उन्हें अपनी मातृभाषा जैसी ही लगती है। इतने क्लिष्ट विषयका सरल शब्दोंमें विवेचन बिरले ही कर पाते हैं। प्रक भी वे स्वयं इसलिए देखते थे ताकि विषय-भाषा और पारिभाषिक शब्दोंकी दृष्टिसे कोई अशुद्धि न रह जाए। इनके इस सम्पादन कार्यकी कुछ अपनी मौलिक विशेषताएँ इस प्रकार हैं—

१. मुद्रित प्रति तथा हस्तलिखित ताडपत्रीय प्रतियोंका उपयोग किया गया है।
२. जहाँ-कहीं पाठमें व्यत्यय लक्षित हुआ है वहाँ आदर्श प्रति तथा प्राकृत व्याकरणका आश्रय लिया गया है।
३. पाठ-भेदमें एकरूपता बनाये रखनेका सर्वत्र ध्यान रखा गया है।
४. कर्नाटकीय लिपिमें भ्रमवश वाचनके कारण या प्रतिलिपिकारकी असावधानीसे जहाँ ऐसे पाठ परि-लक्षित हुए हैं उनका निर्णय मूल ग्रन्थके पाठोंसे करनेके अनन्तर ही अमुक पाठ-भेद किया गया है।
५. जो पाठ मूलमें स्थलित हैं या ताडपत्रके गल जानमें जो नष्ट हो गये हैं उनका अर्थ तथा प्रकरण की दृष्टिसे उनके विषयमें विचारकर कोष्ठकमें दिया गया है।
६. जो पाठ मूलमें अर्थ और प्रकरणकी दृष्टिसे अमंगत प्रतीत हुए, उनको उसी पृष्ठमें टिप्पणीमें दिखाकर मूलमें संशोधन कर दिया गया है।
७. जहाँ मूल और आदर्श प्रतिके पाठोंमें क्रम-दोष है उनमें संशोधन कर आगत पाठको पाद-टिप्पणीमें दे दिया गया है।
८. मात्राओंकी अशुद्धिको व्याकरणके नियमानुसार शुद्ध कर दिया गया है।

९. आदर्श प्रतिमें कहीं संशोधन रूपमें शुद्ध प्रयोग लक्षित हुए और कहीं अशुद्ध ही रह गये, उन सबमें एकरूपता स्थापित की गई।

१०. वाक्य यह शब्दकी वृत्ति किन्तु रत्नकर की गई है। आकाशचक्रके अनुसूच्य वृत्ति की गई है।

जयधवलके अनुवाद कार्यकी भी अपनी विशेषता है। भाषा सरल होनेपर भी विषयके अनुसूच्य है। विशेष रूपसे विशेषार्थ अत्यन्त सहृत्त्वपूर्ण है। इन विशेषार्थोंमें प्रबलतक सिद्धान्तका सम्बन्ध अध्ययन न हो, तबतक विषयके सामान्य सूत्र सन्तुष्ट नहीं आते। जैसे कि "जयधवल" की आठवीं पुस्तकके छठे अधिकारमें यह कहा गया है—"बह शेष इक्ष्वोस प्रकृतियोंका कदाचित् संक्रमक है और कदाचित् असंक्रामक है।" इसे विशेषार्थमें इस प्रकार स्पष्ट किया गया है—"सूत्रमें यह बतलाया है कि जो मिथ्यात्वका संक्रामक है वह कदाचित् अप्रत्यास्थानाशरशक्तुष्क अदि २१ प्रकृतियोंका संक्रामक है और कदाचित् असंक्रामक। जब तक इन इक्ष्वोस प्रकृतियोंका उपशम नहीं होता तब तक संक्रामक है और उपशम हो जानेपर असंक्रामक है। इसपर यह शंका हुई कि जो द्वितीयोपशमसम्यग्दृष्टि २१ प्रकृतियोंका उपशम करता है उसके दर्शनमोहनीयविक्रमा भी उपशम रहता है, अतः जैसे उसके २१ प्रकृतियोंका संक्रामक नहीं होता वैसे मिथ्यात्वका भी संक्रमक नहीं होना चाहिये, इसलिए मिथ्यात्वका संक्रामक उक्त २१ प्रकृतियोंका असंक्रामक भी है यह कहना नहीं बनता है। इस शंकाका जो समाधान किया है, उसका भाव यह है कि दर्शनमोहनीयकी तीन प्रकृतियोंका उदयमें न आना यही उनका उपशम है, अतः उनका उपशम रहने हुए भी संक्रमक बन जाता है। इसलिए वृणिसूत्रकारने जो यह कहा है कि 'जो मिथ्यात्वका संक्रामक है वह शेष २१ प्रकृतियोंका कदाचित् संक्रामक है और कदाचित् असंक्रामक है' सो इस कथनमें कोई बाधा नहीं आती है। आशय यह है कि उपशमनाके विधानानुसार २१ प्रकृतियोंका सर्वोपशम होता है, किन्तु तीन दर्शनमोहनीयका उपशम हो जानेपर भी उनका यथामुम्भव संक्रम और अपकर्षण ये दोनों क्रियाएँ होती रहती हैं, अतः उक्त कथन बन जाता है।"

इस प्रकार प्रकरण व सन्दर्भके अनुसार अनेक सूत्रोंका स्थान-स्थानपर स्पष्टीकरण किया गया है। उसके बिना अनुवाद मात्रसे कुछ समझमें नहीं आता। कहीं-कहीं विषयका स्पष्टीकरण करनेके लिए तुलनात्मक टिप्पण एवं प्रकरणसे सम्बन्धित तथ्यकी व्याख्या की गई है। उदाहरणके लिए, कालानुग क्रमकी दृष्टिसे कहा गया है—"उपशम सम्यग्दृष्टियोंका नाना जीवोंकी अपेक्षा जघन्य काल अन्तर्मुहूर्त और उत्कृष्ट काल पल्पके असंख्यातवें भाग प्रमाण है। अतः यहाँ सब प्रकृतियोंकी अल्पतर स्थितिका काल उक्त प्रमाण बतलाया है। इसी प्रकार सम्यग्मिथ्यादृष्टियोंका भी जानना चाहिये। किन्तु सासादन सम्यग्दृष्टियोंका जघन्य काल एक समय है। अतः यहाँ जघन्य काल एक समय बतलाया है। उत्कृष्ट काल पूर्ववत् है। कार्मणकाययोग और अनाहारक जीवोंका सर्वदा काल है। यही बात औदारिकमिश्र की है। अतः यहाँ सब प्रकृतियोंके सम्भव पक्षोंका काल औदारिकमिश्रके समान बन जाता है। किन्तु सम्यक्त्व और सम्यग्मिथ्यात्वकी अल्पतर स्थिति बालोंके कालमें विशेषता है। बात यह है कि एक जीवकी अपेक्षा कार्मणकाययोग और अनाहारक अवस्थाका उत्कृष्ट काल तीन समयसे अधिक नहीं है और सम्यक्त्व तथा सम्यग्मिथ्यात्वकी सत्ता वाले जीव असंख्यात होते हुए भी स्वल्प है। अब यदि उपक्रम कालकी अपेक्षा विचार किया जाता है तो यहाँ आबलिके असंख्यातवें भागसे अधिक काल नहीं प्राप्त होता। अतः यहाँ दोनों प्रकृतियोंकी अल्पतर स्थिति बालोंका जघन्य काल एक समय और उत्कृष्ट काल आबलिके असंख्यातवें भाग प्रमाण बतलाया है।"

उक्त विशेषार्थमें विभिन्न अपेक्षाओंसे विचारकर आचार्यके भावका स्पष्टीकरण किया गया है जो निःसन्देह सैदान्तिक समीक्षाकी दृष्टिसे आगम अनुकूल तथा प्रकरणोचित है। इसी प्रकारसे प्रकरणके अन्तर्गत जहाँ संशेपमें किसी प्रश्नका संकेतकर उसका समाधान किया है (मूल में), वहीं अनुवादमें 'शंका' तथा 'समा-

धान लिखकर उनको अलग-अलग प्रस्तुत किया गया है। इनमें कई महत्वपूर्ण प्रश्न तथा उनके उत्तर सम्मिलित हैं। जैसेकि—शांका—उपशमसम्यक्त्वके कालमें तीन दर्शनमोहनीयकी स्थितिके निषेक द्वितीय स्थितिमें अवस्थित रहते हैं, अतः उनका गलन नहीं होनेके कारण अवस्थित काल अन्तर्मुहूर्त प्रमाण प्राप्त होता है, उसे यहाँ क्यों नहीं ग्रहण किया ?

समाधान—नहीं, क्योंकि वहाँ पर तीनों कर्मोंकी कर्मस्थितिके समयोंके प्रत्येक समयमें गलते रहनेपर स्थितिका अवस्थान माननेमें विरोध आता है। यदि कहा जाय कि निषेकोंको स्थितिपना प्राप्त हो जाएगा सो भी बात नहीं है, क्योंकि द्रव्यको पर्याय रूप माननेमें विरोध आता है। अर्थात् निषेक द्रव्य है और उनका एक समय तक कर्म रूप आदि रहना पर्याय है। चूँकि द्रव्यसे पर्याय कर्माचित् भिन्न है, अतः पर्यायके विचारमें द्रव्यको स्थान नहीं। जिसके सम्यक्त्वकर्मकी सत्ता नहीं है ऐसा मिथ्यादृष्टि जीव जब सम्यक्त्वको ग्रहण करता है तब उसके सम्यक्त्वके ग्रहण करनेके प्रथम समयमें एक समय तक अवकल्पस्थितिविभक्ति होती है, क्योंकि पहले अविद्यमान सम्यक्त्व और सम्यग्मिथ्यात्व की इनके उत्पत्ति देखी जाती है। इस अवकल्पस्थितिविभक्तिका काल एक समय ही है, क्योंकि दूसरे समयमें अल्पतर स्थितिविभक्ति उत्पन्न हो जाती है।

करणानुयोगके इन महान् सैद्धान्तिक ग्रन्थोंमें जिनवाणीकी सूक्ष्मताके साथ अत्यन्त गम्भीरता पद-पद पर लक्षित होती है। यथार्थमें भगवन्त आचार्य भूतबलिंके गूढ़ रहस्यको समझकर सरल भाषामें प्रकट करना अपने आप एक महान् कार्य है जो सभी दृष्टियोंसे श्लाघनीय है, विषय इतना सूक्ष्म और गहन है कि हम तुच्छ बुद्धि वाले उसकी क्या समीक्षाकर सकते हैं ? केवल प्रस्तुतीकरणके सम्बन्धमें ही दो-चार शब्द कहकर अपने भाव प्रस्तुत कर सकते हैं।

कहना न होगा कि क्या भाव, क्या अर्थ, क्या सम्पादन और क्या सिद्धान्तशास्त्र ? सभी दृष्टियोंसे धवल, जयधवल आदि महान् ग्रन्थोंको अपने वास्तविक रूपमें प्रकटकर पण्डितजीने महान् आदर्श प्रस्तुत किया है। हम उनके प्रति प्रशंसाके भाव ही प्रकाशित कर सकते हैं। हमारा यह अभिप्राय कदापि नहीं है कि इतना अधिक कार्य सर्वांग सुन्दर है फिर भी प्रथम बारमे एक साथ इतना बड़ा कार्य देखकर यह आश्चर्य अवश्य होता है कि जो कार्य एक समूह बड़ी संस्थाके माध्यमसे कई विद्वान् मिलकर एक युगमें सम्पन्न कर पाते, वह अकेले व्यक्तिने कुछ ही वर्ष में सम्पूर्ण कर दिया। इसलिये यदि यह कहा जाय कि जैन सिद्धान्त, आगम तथा अध्यात्मके क्षेत्रमें पण्डित फूलचन्द्र जी सिद्धान्ताचार्य किसी विश्वकोषसे कम नहीं हैं, तो अत्युक्ति न होगी तथा इस कार्यके द्वारा आदरणीय पण्डितजी स्वयं इस परम्पराकी महत्वपूर्ण कड़ी बन गये हैं।

आदरणीय पण्डितजीकी यह भी विशेषता रही है कि अच्छे सम्पादन, अनुवाद और विवेचन आदि कार्यों हेतु जहाँसे जो सहायता मिल सकती है, उसे लेनेके लिए ही सदा तत्पर रहते हैं। महाबन्ध पुस्तक तृतीयके सम्पादकीयमें उन्होंने सम्माननीय बन्धु रतनचन्द्रजी मुख्तार तथा सहारनपुरके श्री नेमिचन्द्रजी बकीलके सहयोगके प्रति आभार प्रकट किया है और लिखा है—स्थितिबन्धका अन्तिम कुछ भाग अवश्य ही उन्होंने देखा है और उनके मुझाबोसे लाभ भी उठाया गया है। आशा है कि भविष्यमें इस सुविधाके प्राप्त करनेमें सुधार होगा और उनका आवश्यक सहयोग मिलता रहेगा। वास्तवमें करणानुयोगका वास्तविक पारखी उनकी ही परख कर सकता है। हमने तो जो कुछ पढ़ा और समझा है उसके आधारपर इतना ही कह सकते हैं कि इस क्षेत्रमें पण्डितजीका योगदान सचमुच महान् और गौरवपूर्ण है। वर्तमान और भावी पीढ़ी जिनवाणी सेवाके इस पुण्य कार्यको इस समय तथा आगे सदा-सदा याद करती रहेगी।

महाबन्धकी सैद्धान्तिक समीक्षा

डा० देवेन्द्रकुमार शास्त्री, नीमच

यह सुनिश्चित है कि भावकी दृष्टिसे जिनवाणी स्वतःसिद्ध, अनादि व अनिघन है। इसका प्रमाण यह है कि आज तक जितने भी तीर्थंकर, बीतराग उपदेष्टा हुए, उन सभी अनन्त ज्ञानियोंका मत एक है। वे अन्तरंग और बहिरंग दोनोंमें एक हैं। शब्दके द्वारा जो अर्थ प्रकाशित होता रहा, उसमें किसी भी प्रकारका विरोध व विसंगति नहीं है। सभी ज्ञानियोका भाव एक ही परिलक्षित होता है। यही जिनगमकी प्रमुख विशेषता है।

जिनवाणीका मूल आगम है। सम्प्रति जो उपलब्ध है, वह आगम ही है। आगम, सिद्धान्त और प्रवचन इन तीनों शब्दोंका अर्थ एक ही है। आगमके दो भेद कहे गये हैं—अंगप्रविष्ट और अंगबाह्य। अंग-प्रविष्ट बारह प्रकारका है। अंगप्रविष्टके बारह भेदोंको द्वादशांग कहते हैं। द्वादशांगका बारहवाँ भेद दृष्टि-वाद है। उसके पाँच भेद हैं—परिकर्म, सूत्र, प्रथमानुयोग, पूर्वगत, चूलिका। इनमेंसे पूर्वगत चौदह प्रकारका है। अतः जिनवाणी म्यारह अंग चौदह पूर्वके नामसे भी प्रसिद्ध है।

चौदह पूर्वोंमेंसे दूसरा पूर्व अष्टायणीय है। इसके चौदह अर्थाधिकार हैं। पाँचवाँ अर्थाधिकार चयन-लब्धि है जिसे वेदनाकृत्स्न प्राप्त भी कहते हैं। इसके चौबीस अर्थाधिकार कहे गये हैं। उनमेंसे प्रारम्भके छह अर्थाधिकार हैं—कृति, वेदना, स्पर्श, कर्म, प्रकृति और बन्धन। इन चौबीसोंको अनुयोगद्वारा कहा जाता है। अनुयोगद्वारके प्रारम्भिक छह अर्थाधिकारोंको "षट्खण्डागम" में निबद्ध किया गया है।

दिव्यध्वनिसे प्रसूत द्वादशांग जिनवाणीके निबन्धक गणघर कहे जाते हैं। गणघरोंकी परम्परासे पोषित आगम-परम्पराका संवहन करनेवाले आरातीय तथा सारस्वत आचार्योंने ही आज तक इसकी रचना की है। ग्रन्थ-लेखनकी परम्परा आचार्य पुण्यदन्त और भूतबलिसे प्रारम्भ हुई। उन्होंने द्वादशांग-सूत्रोंका सकलनकर छह खण्डोंमें निबद्ध किया, जिससे ग्रन्थका नाव "षट्खण्डागम" प्रसिद्ध हुआ। आचार्य वीरसेनने इसे "षट्खण्ड-सिद्धान्त" नामसे अभिहित किया है। इन्द्रनन्दिके श्रुतावतार' के अनुसार 'षट्खण्डागम' का प्रारम्भ आचार्य पुण्यदन्तने किया था। 'धवला' टीकासे भी इसका समर्थन होता है कि मत्प्ररूपणाके सूत्रोंके रचयिता आ० पुण्यदन्त है। दूसरे खण्डसे लेकर छठे खण्ड तककी रचना आ० भूतबलिनकी थी। उन्होंने आचार्य पुण्यदन्त रचित सूत्रोंको मिलाकर पाँच खण्डोंके छह हजार सूत्रोंकी रचना की तथा महाबन्ध नामक छठे खण्डके तीस हजार सूत्रोंकी रचना की। इस प्रकार अनुयोगद्वारके अन्तर्गत षट्खण्डागम एवं पाहुड़ो (प्राप्तो) की रचना की गई। अकेले अष्टायणी पूर्वके पंचम प्रकरणमें बीस पाहुड़ोंकी संख्या कही गई है। उनमेंसे चतुर्थ पाहुड़का नाम 'कम्पयदि' (कर्मप्रकृति) है। इस पाहुड़के चौबीस अनुयोगद्वार है।

द्वादशांग तथा चौदह पूर्वोंके एकदेश जाता, परम प्रातःस्मरणीय आचार्य धरसेनके प्रमुख शिष्यद्वय आचार्य पुण्यदन्त और भूतबलिने मिलकर जिस महान् अंगभूत 'षट्खण्डागम' की रचना की थी, उसका ही अन्तिम खण्ड 'महाबन्ध' है। इसे 'महाधवः' भी कहते हैं। 'महाधवल' का लाक्षणिक अर्थ है—अत्यन्त विशद। वास्तवमें आ० वीरसेन कृत 'धवला' टीकाने 'षट्खण्डागम' के सूत्रोंको विशद तथा स्पष्ट व्याख्या कर सिद्धान्त रूपी निर्मल जलको सबके लिए सुलभ कर दिया है। यद्यपि अनेक आचार्योंने 'षट्खण्डागम' की टीकाएँ रचीं, किन्तु जो प्रसिद्धि धवला, जयधवलाकी है, वह अन्य किसीकी नहीं मिली। आचार्य गुणघर कृत 'कसाय-पाहुड़' और उसके ब्रूणिसूत्रोंकी विशद टीका 'जयधवला' के नामसे आठ हजार श्लोकप्रमाण आचार्य—वीरसेन-

जिनसेन विरचित उपलब्ध होती है। इन दोनों टीकाओंके नाम-सादृश्यपर महाबन्धको काखन्तरमें महाधवल कहा जाने लगा। क्योंकि आ० वीरसेनके समयमें धवल, जयधवलकी प्रसिद्धि थी। वस्तुतः महाबन्धपर कोई टीका आज तक उपलब्ध नहीं है। ब्रह्म हेमचन्द्र कृत 'श्रुतत्वन्ध' में कहा गया है—

सत्तरिसहस्रधवलो जयधवलो सट्ठिसहस्र बोधब्धो ।
महर्बंधं चालीसं सिद्धंततयं अहं बंदे ॥

अर्थात्—धवल टीका सत्तर हजार श्लोकप्रमाण है, जयधवल साठ हजार श्लोकप्रमाण है और महाबन्ध चालीस हजार श्लोकप्रमाण है। मैं इन तीनों सिद्धान्त ग्रन्थोंकी वन्दना करता हूँ। यहाँपर 'महाधवल' नामका उल्लेख नहीं है।

षट्खण्डागमके प्रथम खण्डका नाम 'जीवट्ठाण' (जीवस्थान) है। इसमें चौदह गुणस्थानों तथा चौदह मार्गाणाओंकी अपेक्षा सत्, मध्या, क्षेत्र, स्पर्शन, काल, अन्तर भाव, अल्पबहुत्व इन आठ अनुयोग द्वारा जीवका कथन किया गया है। दूसरे खण्डमें ग्यारह प्ररूपणाओं द्वारा कर्मका बन्ध करनेवाले जीवका वर्णन है। तीसरे खण्डमें मार्गाणाओंकी अपेक्षा किस गुणस्थानमें कितनी प्रकृतियाँ बंधती हैं, कितनी बन्ध-व्युच्छिन्ति होती हैं, इत्यादि सविस्तार वर्णन मिलता है। चौथे खण्डमें वेदना अनुयोगद्वारमें ज्ञानावरणविक आठ कर्मोंकी द्रव्य वेदना, क्षेत्र वेदना, काल वेदना, भाव वेदना, प्रत्यय स्वामित्व वेदना तथा गति, अनन्तर, सन्निकर्ष, परिमाण, भागाभाग, अल्पबहुत्वका कथन है। पाँचवें वर्गणा नामक खण्डमें कर्म-प्रकृतियाँ तथा पुद्गलकी तेईस प्रकारकी वर्गणाओंका विस्तारसे वर्णन किया गया है। बन्धनके चार भेद कहे गये हैं—बन्ध, बन्धक, बन्धनीय और बन्धविधान।

प्रश्न यह है कि पाँचवें खण्डोंमें कर्म विषयक लगभग सम्पूर्ण सामग्रीका निबन्धन हो जानेपर छठे खण्ड की क्या आवश्यकता थी? इसका समाधान करते हुए पण्डितजी अपने लेखमें लिखते हैं—'इस प्रकार उक्त पाँच खण्डोंमें निबन्ध विषयका सामान्य अवलोकन करनेपर विदित होता है कि उक्त पाँचवें खण्डोंमें कर्म विषयक सामग्रीका भी यथासम्भव अन्य सामग्रीके साथ यथास्थान निबन्धीकरण हुआ है। फिर भी, बन्धन अर्थाधिकारके बन्ध, बन्धक, बन्धनीय और बन्धविधान इन चारों अर्थाधिकारोंका समग्र भावसे निबन्धीकरण नहीं हो सका है। अतः इन चारों अर्थाधिकारोंको अपने अवान्तर भेदोंके साथ निबद्ध करनेके लिए छठे खण्ड महाबन्धको निबद्ध किया गया है।' इससे स्पष्ट है कि 'महाबन्ध' का मूल आधार बन्धन नामक अर्थाधिकार है।

यह पहले ही कहा जा चुका है कि 'षट्खण्डागम' में छह खण्ड हैं। उनके नाम इस प्रकार हैं—१. जीवट्ठाण (जीवस्थान), २. लुहाबंध (क्षुल्लक बन्ध), ३. बंधसामित्तविचय (बन्धस्वामित्व विचय), ४. वेद्यणा (वेदना), ५. वर्गणा (वर्गणा), ६. महाबंध (महाबन्ध)। महाबन्धमें प्रमुख तत्त्व बन्धका विशदतासे विवेचन किया गया है। यद्यपि पाँचवें खण्डमें मार्गाणाओंके तेईस भेदोंका सागोपाग विवेचन हो चुका था, किन्तु बन्ध, बन्धक, बन्धनीय और बन्धविधानका शृंखला रूपमें क्रमबद्ध विवेचन नहीं हो पाया था, इसलिए उसे उपन्यस्त करनेके लिए इस खण्डकी आचार्य भूतवलीको अलासे संयोजना करनी पड़ी।

प्रश्न यह है कि जीव द्रव्य स्वतन्त्र है और प्रत्येक पुद्गल द्रव्य स्वतन्त्र है। जब प्रत्येक द्रव्य स्वतन्त्र सत्ता सम्पन्न है, तो बन्ध-अवस्था कैसे उत्पन्न हो जाती है? इसी प्रकार एक जीव द्रव्यकी मुक्त और संसारी ये दो अवस्थाएँ कैसे होती हैं? यह तो सभी जानते हैं कि किसी भी कार्यके निष्पन्न होनेमें एक नहीं, अनेक कारण होते हैं। बिना कारणके कोई कार्य नहीं होता। वे कारण दो प्रकारके होते हैं—अन्तरंग और बहिःरंग। उनमें अन्तरंग कारण प्रबल माना जाता है। आचार्य नमन्तभद्र कहते हैं कि प्रत्येक द्रव्यके कार्यमें बाह्य

और अन्तरंग उपाधिकी समग्रता होती है। उनकी मीमांसा कर आचार्य भूतबलीने उक्त प्रश्नके उत्तर रूपमें महाबन्धको निबद्ध किया है।

'महाबन्ध' में मुख्य अधिकार चार हैं—प्रकृतिबन्ध, स्थितिबन्ध, अनुभागबन्ध और प्रदेशबन्ध। इन चारों अधिकारोंका विशद विवेचन 'षट्खण्डम' अनुयोगद्वारोंमें विस्तार पूर्वक किया गया है। यह परमागम ग्रन्थ सात पुस्तकोंमें भारतीय ज्ञानपीठसे प्रकाशित हो चुका है। 'महाबन्ध' का प्रथम भाग सन् १९४७ में प्रकाशित हुआ था। इसका सम्पादन पं० सुमेरुचन्द्र दिवाकर वास्त्रीने किया था। महाबन्धकी पुस्तक २ से लेकर ७ तक छहों भागोंका सम्पादन तथा हिन्दो अनुवाद पं० फूलचन्द्र सिद्धान्तशास्त्रीने अकेले ही अत्यन्त सफलता पूर्वक किया। उनके सम्बन्धमें डा० हीरालाल जैन और डॉ० आ० ने० उपाध्येके विचार हैं—'इस खण्डके सम्पादक पं० फूलचन्द्रजी शास्त्रीसे विद्वत्समाज भलीभाँति परिचित है। धवल सिद्धान्तके सम्पादन व प्रकाशन-कार्यमें उनका बड़ा सहयोग रहा है और अब पुनः सहयोग मिल रहा है। उन्होंने इस खण्डके सम्पादनका कार्य सहर्ष स्वीकार किया और आशातीत स्वल्प कालमें ही—इतना सम्पादन और अनुवाद करके सिद्धान्तोद्धारके पुष्पकार्यमें उत्तम योगदान दिया है। इस कार्यके लिए ग्रन्थमालाकी ओरसे हम उन्हें हादिक धन्यवाद देते हैं और आशा करते हैं कि वे ऐसी ही लगनके साथ शेष खण्डोंका भी सम्पादनकर इस महान् साहित्यिक निधिको शीघ्र सर्वमुलभ बनानेमें सहायक होनेका पुष्प प्राप्त करेंगे। कार्य वेगसे किये जाने पर भी, सिद्धहस्त होनेके कारण पण्डितजीके सम्पादन व अनुवाद कार्यसे हमें बड़ा मन्तोप हुआ है और भरोसा है कि पाठक भी इससे सन्तुष्ट होंगे।

यह भी एक विचित्र संयोग तथा गौरवकी बात है कि जिन-जिन विद्वानो ने धवला, जयधवला, महा-धवलादि ग्रन्थोंके सम्पादन एवं अनुवादमें सहयोग किया, उनमेंसे पण्डितजी आज भी सक्रिय हैं। उनके अनयक अध्यवसायसे भी ही जिनवाणीका अवशिष्ट भाग राष्ट्रभाषाके माध्यमसे तथा मूल शुद्ध रूपमें जन-जनको सुलभ हो सका है।

श्री भगवन्त भूतबलि भट्टारक प्रणीत महाबन्धके द्वितीय भागमें सर्वप्रथम स्थितिबन्धका विवेचन किया गया है। स्थितिबन्ध दो प्रकारका है—मूलप्रकृति स्थितिबन्ध और उत्तरप्रकृति स्थितिबन्ध। मूल प्रकृति स्थितिबन्धका विचार स्थितिबन्धस्यान-प्ररूपणा, निषेक-प्ररूपणा, आवाधाकाण्डक-प्ररूपणा और अल्पबहुत्व इन चार अनुयोगोंके द्वारा किया गया है। प्रथम भागमें प्रकृतिबन्धका अनुयोगद्वारोंमें विवेचन है। प्रकृतिबन्धको ओष और आदेशसे प्रथम अर्थाधिकारमें विविध अनुयोगोंके द्वारा निबद्ध किया गया है। इस परमागममें जीवसे सम्बद्ध होने वाले कर्म, उनकी स्थिति और अनुभाग (फल-दानकी शक्ति) के माध ही संख्यामें वे प्रदेशोंकी अपेक्षा कितने होते हैं, इसका वर्णन किया गया है। 'कर्म' शब्दका प्रयोग तीन अर्थमें किया गया है—(१)जीवकी स्पन्दन क्रिया, (२)जिन भावों से स्पन्दन क्रिया होती है उनके संस्कारसे युक्त कर्मण पुद्गल तथा (३) वे भाव जो कर्मण पुद्गलोंमें संस्कार के कारण होते हैं। जिन भावोंसे स्पन्दन क्रिया होती है वे भाव और स्पन्दन क्रिया अनन्तर समयमें निवृत्त हो जाती है। लेकिन संस्कारसे युक्त कर्मण पुद्गल जीव साथ चिर काल तक सम्बद्ध रहते हैं। अपना काम पूरा करके ही वे निवृत्त होते हैं। सभी पुद्गल कर्म भावको प्राप्त नहीं होते हैं। मुख्य रूपसे पुद्गलोंकी २३ जातियाँ कही गई हैं। उनके नाम हैं—अणुवर्गणा, संख्याताणुवर्गणा, अमरुताणुवर्गणा, अनन्ताणुवर्गणा, आहारवर्गणा, अप्राणवर्गणा, तैजसवर्गणा, अप्राणवर्गणा, भाषावर्गणा, अप्राणवर्गणा, मनोवर्गणा, अप्राणवर्गणा, कामण वर्गणा, ध्रुववर्गणा, सान्तर निरन्तर वर्गणा, शून्यवर्गणा, प्रत्येकशरीर वर्गणा, ध्रुवशून्य वर्गणा, बादरनिगोदवर्गणा, शून्य वर्गणा, सूक्ष्मनिगोद वर्गणा, शून्य वर्गणा, महास्कन्ध वर्गणा। ये २३ प्रकारकी पुद्गल वर्गणाएँ ही कर्म भावको प्राप्त होती हैं। इन वर्गणाओंमें से आहारवर्गणा, तैजसवर्गणा, भाषावर्गणा, मनोवर्गणा और कर्मणवर्गणा

ये पाँच वर्गणाएँ जीव ग्रहण करता है। इनके अतिरिक्त वर्गणाएँ अद्याह्य कही गई हैं। राग, द्वेष आदि परिणामोंके निमित्तसे जीवके आत्मा-प्रदेशोंके साथ कार्मण वर्गणाओंका जो संयोग होता है 'उसे 'बन्ध' कहा गया है। बन्धका अन्व्य कोई अर्थ नहीं है।

प्रश्न यह है कि मिथ्यादर्शन, रागादिके निमित्तसे कर्म भावको प्राप्त होनेवाली वर्गणाएँ कर्म रूप होकर जीवसे सम्बद्ध होकर रहती हैं या नहीं? इसका समाधान विशेष रूपसे महाबन्धमें किया गया है। पण्डितजी ने अपने शब्दोंमें उसे संक्षेपमें इस प्रकार लिखा है—'परमाणुमें बन्ध दो प्रकारका बतलाया है—एक तादात्म्य सम्बन्ध रूप और दूसरा संयोग सम्बन्ध रूप। इनमेंसे प्रकृतमें तादात्म्य सम्बन्ध विवक्षित नहीं है। क्योंकि प्रत्येक द्रव्यका अपने गुण-पर्यायिके साथ ही तादात्म्य रूप बन्ध होता है; दो द्रव्यों या उनके गुण-पर्यायिके मध्य नहीं। संयोग सम्बन्ध अनेक प्रकारका होता है। सो उसमें भी दो या दो से अधिक परमाणुओं आदिमें जैसा श्लेष बन्ध होता है, वह भी यहाँ विवक्षित नहीं है। क्योंकि पुद्गल स्पर्शवान् द्रव्य होनेपर भी जीव स्पर्शादि गुणोंसे रहित अमूर्त द्रव्य है। अतः जीव और पुद्गलका श्लेषबन्ध बन नहीं सकता। स्वर्णका कीचड़के मध्य रहकर दोनोंका जैसा संयोग सम्बन्ध होता है, ऐसा भी यहाँ जीव और कर्मका संयोग सम्बन्ध नहीं बनता। क्योंकि कीचड़के मध्य रहते हुए भी स्वर्ण कीचड़से अल्पित रहता है। कीचड़के निमित्तसे स्वर्णमें किसी प्रकारका परिणाम नहीं होता। मात्र परस्पर अवगाह रूप संयोग सम्बन्ध भी जीव और कर्मका नहीं स्वीकार किया जा सकता, क्योंकि जीव-प्रदेशोंका विलसोपचयोंके साथ परस्पर अवगाह होने पर भी विलसोपचयोंके निमित्तसे जीवमें नरकादि रूप व्यंजन पर्याय और मिथ्यादर्शनादि भाव रूप किसी प्रकारका परिणाम नहीं होता। तब यहाँ किस प्रकारका बन्ध स्वीकार किया गया है? ऐसा प्रश्न होने पर उसका समाधान यह है कि जीवके मिथ्यादर्शनादि भावोंको निमित्तकर जीव प्रदेशोंमें अवगाहन कर स्थित विलसोपचयोंके कर्म भावको प्राप्त होने पर उनका और प्रदेशोंमें परस्पर अवगाहन कर अवस्थित होना यही जीवका कर्मके साथ बन्ध है। ऐसा बन्ध ही प्रकृतमें विवक्षित है। इस प्रकार जीवका कर्मके साथ बन्ध होने पर उसकी प्रकृतिके अनुसार उस बन्धको प्रकृतिबन्ध कहते हैं 'प्रकृतिका' अर्थ स्वभाव है किन्तु वह जीवका स्वभाव न होकर कर्मपरमाणुओंका स्वभाव है। आगत कर्म-परमाणु जितने समय तक आत्माके साथ संयोग सम्बन्ध रूपसे रहते हैं, उस कालकी अवधिको स्थितिबन्ध कहते हैं। उन कर्म-परमाणुओंमें फल देनेकी शक्तिको अनुभाग बन्ध कहते हैं। आत्माके साथ संयोग सम्बन्ध रूपसे रहने वाले कर्म-परमाणुओंका ज्ञानावरणी, दर्शनावरणी आदि आठ कर्म रूपसे और उनकी उत्तर प्रकृतियोंके रूपसे जो बँटबारा होता है, उसे प्रदेशबन्ध कहते हैं। बन्धके इन चार भेदोंका 'महाबन्ध' में विस्तारके साथ वर्णन किया गया है। आचार्य भूतबलिने इतना विशद विवेचन किया है कि प्रारम्भके पाँच खण्डोंकी तुलनामें इसका परिमाण पंचगुना हो गया है। सभी दृष्टियोंसे यह जानने, समझने तथा हृदयंगम करने योग्य है।

'महाबन्ध' में बन्धविषयक सांगोपांग स्पष्ट विवेचन है। इसलिये किसी भी परवर्ती आचार्यको इस पर टीकाभाष्य या व्याख्या करनेकी आवश्यकता प्रतीत नहीं हुई। उदाहरणके लिए, षट्स्रष्टांगमके छठे खण्डके तीसरे भागमें अनुभागबन्धकी प्रकृष्टाणा है। अनुभागका अर्थ है—कर्मोंमें कल-दानकी शक्ति। गुणस्थानोंकी परिपाटीके अनुसार योगके निमित्तसे मूल तथा उत्तर प्रकृतियोंका बन्ध होता है। कषायके अनुसार उनमें मूनाधिक शक्तिका निर्माण होता है। शक्तिका कम-अधिक होना ही अनुभाग है। प्रत्येक कर्ममें अपनी-अपनी प्रकृतिके अनुसार अनुभाग-शक्ति प्रकट होती है। अतः प्रकृतिको सामान्य तथा अनुभागको विशेष भी कहा जाता है। यद्यपि मूल प्रकृतियोंके भेद-प्रभेद विशेष ही हैं, किन्तु फल-दानकी शक्तिकी तर-तमतासे वे सामान्य भी हैं। वस्तुतः प्रकृति-बन्धमें जो विरोधता लक्षित होती है उसका कारण मुख्य रूपसे अनुभाग बन्ध ही है। बन्धकी अपेक्षा अनुभाग दो

प्रकारका है—मूलप्रकृति अनुभाग बन्ध और उत्तरप्रकृति अनुभाग बन्ध । मूल प्रकृतियाँ आठ हैं । बन्धके समय इनमें फल-दानकी शक्ति उत्पन्न होती है उसे मूलप्रकृति अनुभागबन्ध कहते हैं । इसी प्रकारसे उत्तर प्रकृतियोंमें जो अनुभाग पड़ता है उसे उत्तरप्रकृति अनुभागबन्ध कहते हैं । प्रत्येक समयमें जो कर्म बंधेता है उसका विभाग दो प्रकारसे होता है—स्थितिकी अपेक्षा और अनुभागकी अपेक्षा । प्रत्येक समयमें, आबाधा कालको छोड़कर, स्थिति कालसे लेकर जो कर्म-बुद्धि प्राप्त होता है उसे स्थितिकी अपेक्षा निषेक कहा जाता है । प्रत्येक समयमें वह अपनी स्थितिके अनुसार विभाजित हो जाता है । केवल आबाधाके कालमें निषेक-रचना नहीं होती । अनुभागकी अपेक्षा जघन्य अनुभाग वाले कर्म-परमाणुओंकी प्रथम वर्गणा होती है । उसके प्रत्येक परमाणुको वर्ग कहते हैं । क्रम-वृद्धि रूप फल-दानकी शक्तिको लिए हुए अन्तर रहित वर्गणाएँ जहाँ तक उपलब्ध होती है उसको स्पर्धक कहते हैं । स्पर्धक देशघाती और संघघातीके भेदसे दो प्रकारके होते हैं । इन दोनों प्रकारके स्पर्धकोंकी स्थिति निषेक-रचनाने प्रारम्भसे लेकर अन्त तक बनी रहती है । इन स्पर्धकोंमें मुख्य अन्तर यह है कि देशघाती स्पर्धक आठों कर्मोंके होते हैं, किन्तु संघघाती स्पर्धक केवल चार घातिकर्मोंके ही होते हैं । एक वर्गमें अनन्तान्त अविभागी प्रतिच्छेद परिलक्षित होते हैं । वर्ग परस्पर मिलकर एक वर्गणाका निर्माण करते हैं । इस प्रकार अनन्तान्त वर्गणाएँ मिलकर एक स्पर्धककी रचना करती हैं । इस तरहसे इस प्रकरणका विस्तारके साथ विवेचन किया गया है । संक्षेपमें, निम्नलिखित प्रकरण इस एक पुस्तकमें समाविष्ट है—१. निषेक-प्ररूपणा, २ स्पर्धक प्ररूपणा, ३. संज्ञा, ४. सर्व-नोसर्व बन्ध, ५. उत्कृष्ट अनुकृष्ट बन्ध, ६. जघन्य-अजघन्य बन्ध, ७. सादि-अनादि-द्रुव-अद्रुव बन्ध, ८. स्वामित्व बन्ध, ९. भुजगार बन्ध, १०. पद-निक्षेप, ११. बुद्धि, १२. अध्यवसानसमुदाहार, १३. जीवसमुदाहार ।

इसी प्रकार चौथी पुस्तकमें स्थितिविभक्ति अधिकार है । स्थिति दो प्रकारकी कही गई है—बन्धके समय प्राप्त होनेवाली और संक्रमण, स्थितिकाण्डकघात, अघः स्थिति गलन होकर प्राप्त होनेवाली स्थिति । इन सभी भेदोंका अनुयोगद्वारासे सविषय विवेचन किया गया है । अनुयोगद्वारा इस प्रकार है—अद्वाच्छेद, सर्व-विभक्ति, नोसर्वविभक्ति, उत्कृष्टविभक्ति, अनुकृष्टविभक्ति, जघन्यविभक्ति, अजघन्यादविभक्ति, सादिविभक्ति, अनादिविभक्ति, द्रुवविभक्ति, अद्रुवविभक्ति, एक जीवकी अपेक्षा स्वामित्व, काल, अन्तर, नाना जीवोंकी अपेक्षा भंगविषय, परिमाण, क्षेत्र, स्पर्शन, काल, अन्तर, सन्निकर्ष, भाव और अल्पबहुत्व । यद्यपि मूल प्रकृति की स्थितिविभक्ति एक है, उनमें अनुयोगद्वारा सम्भव नहीं है, परन्तु उत्तरप्रकृतियोंकी अपेक्षा अस्ंख्यात भेद है ।

कोई भी कर्म हो वह अपनी स्थितिके सब समयमें विभाजित हो जाता है । केवल बन्ध-समयसे लेकर प्रारम्भके कुछ समय ऐसे होते हैं जिनमें वह कर्मरूपको प्राप्त नहीं होता, उन समयोंको ही आबाधाकाल कहते हैं । उदाहरणके लिए, मोहनीय कर्मका सत्तर कोड़ाकोड़ी मांगरप्रमाण स्थित-बन्ध होने पर बन्ध-समयसे लेकर सात हजार वर्ष तक सभी समय खाली रहते हैं । पश्चात् प्रथम समयके बटवारमें जो भाग आता है वह सबसे बड़ा होता है, अनन्तर हीन-हीन होता जाता है । मोहनीयकी जो उत्कृष्टस्थिति सत्तर कोड़ा-कोड़ी सागर कही गई है वह अन्तिम समयके बटवारमें प्राप्त होनेवाले द्रव्यकी अपेक्षामें कही गई है । मोहनीयकी उत्तर प्रकृतियों की अपेक्षा मिथ्यात्वका उत्कृष्ट अद्वाच्छेद मोहनीय सामान्यके समान सत्तर कोड़ाकोड़ी सागर है । तथा सम्यक्त्व और सम्यग्मिथ्यात्वका उत्कृष्ट अद्वाच्छेद अन्तर्मुहूर्त कम सत्तर कोड़ाकोड़ी सागर है, क्योंकि ये दोनों बन्ध प्रकृतियाँ न होकर सक्रम प्रकृतियाँ हैं । इसलिए जिस जीवने मिथ्यात्वका उत्कृष्ट स्थितिबन्ध करके उसका काण्डकघात किये बिना अन्तर्मुहूर्त कालके भीतर वैश्वसम्यक्त्वको प्राप्त किया है, उसके वैश्वसम्यक्त्वको प्राप्त करनेके प्रथम समयमें अन्तर्मुहूर्त कम मिथ्यात्वके सब निषेकोका कुछ द्रव्य संक्रमणके नियमानुसार सम्यक्त्व और सम्यग्मिथ्यात्व रूपसे संक्रमित हो जाता है । इसलिए इन दो प्रकृतियोंका उत्कृष्ट अद्वाच्छेद अन्तर्मुहूर्त

कम सत्तर कोडाकोड़ी सागर प्रमाण प्राप्त होता है। मोलह कषायोंका उत्कृष्ट अट्टाच्छेद चालीस कोडाकोड़ी सागर प्रमाण है, क्योंकि संजी पंचेन्द्रिय पर्याप्त जीवके इन कर्मोंका इतना उत्कृष्ट स्थितिबन्ध होता है। नौ नोकषायोंका उरुष्ट अट्टाच्छेद एक आबलि कम चालीस कोडाकोड़ी सागर प्रमाण है। यद्यपि नौ नोकषाय बन्धप्रकृतियाँ हैं, परन्तु बन्धसे इनकी उक्त प्रमाण उत्कृष्ट स्थिति प्राप्त नहीं होती।

विषय-परिचयके अन्तर्गत पण्डितजीने उक्त सभी विवरण दिया है। इसे पढ़कर तथा अध्ययन कर कोई भी विद्वान् उनके सैद्धान्तिक ज्ञानकी गहराईका अनुमान लगा सकता है। इतना ही नहीं, हिन्दी अनुवादके साथ उन्होंने लगभग प्रत्येक पृष्ठ पर जो विशेषार्थ दिया है, वह विशेष रूपसे मननीय है। इनके अध्ययनसे जहाँ विषय स्पष्ट हो जाता है, वहाँ अन्य आचार्योंका मत, तुलनात्मक टिप्पणी एवं प्रकरणके अन्तर्गत अप्पाहृत बातें भी स्पष्ट हो जाती हैं। उदाहरणके लिए विशेषार्थ है—क्षायिक सम्यक्त्वका उत्कृष्ट काल साधिक तैतीस सागर है। इसलिए इसमें चार घातिकर्मोंके उत्कृष्ट अनुभागबन्धका उत्कृष्ट अन्तर साधिक तैतीस सागर कहा है। उपसामर्थेणैके क्षायिक सम्यक्त्व भी होता है और इसमें चार घातिकर्मोंके अनुकृष्ट अनुभागबन्धका अन्तर-काल अन्तर्मुहूर्त बन जाता है। इसलिए क्षायिक सम्यक्त्वमे इन कर्मोंके अनुकृष्ट अनुभागबन्धका उत्कृष्ट अन्तर अन्तर्मुहूर्त कहा है। शेष कथन सुगम है।

यहाँ पर अन्तर-प्ररूपणाकी दृष्टिसे निरूपण किया गया है। आचार्य यतिवृषभने अपने जूणि-सूत्रोंमें ओषसे मिथ्यात्वकी तीन वृद्धि, चार हानि और अवस्थित स्थितिबिभक्तिका जघन्य और उत्कृष्ट अन्तरकाल बतलाया है। आचार्य वीरसेन स्वामीने इसका विस्तारसे विवेचन किया है कि वह अन्तर काल कैसे प्राप्त होता है? "महाबन्ध" मे अनुभागबन्धके अधिकारके अन्तर्गत भगवन्त भूतबलिने उत्कृष्ट और जघन्य रूपोंमें नाना जीवोंकी अपेक्षा भंगविचय, भागाभाग, परिमाण, क्षेत्र, स्पर्शन, काल, अन्तर आदिकी प्ररूपणा की है। वहाँ यह कथन स्पष्ट है कि अनुभागके बन्धक जीवोंका जघन्य अन्तर एक समय है और उत्कृष्ट अन्तर छह महीना है। अनुकृष्ट अनुभागके बन्धक जीवोंका अन्तरकाल नहीं है। इनमें आभिनिवोधिक ज्ञानी, श्रुतज्ञानी, अबधि-ज्ञानी, मनःपर्ययज्ञानी, संयत, शुक्ल लेख्या वाले, भव्य, सम्यग्दृष्टि तथा क्षायिक सम्यग्दृष्टि जीवोंकी परिगणनाकी गई है।

बन्धके समय कर्मका जो अनुभाग प्राप्त होता है उसका विपाक जीवमे, पुद्गलमे या जहाँ कही होता है, उसका विचार विपाकदेशमे किया गया है। विपाककी दृष्टिसे कर्मोंके चार भेद किये गये हैं—जीव-विपाकी, भवविपाकी, पुद्गलविपाकी और क्षेत्रविपाकी। यद्यपि सभी कर्मोंकी रचना परिणामोसे होती है; निमित्त—भेदकी अपेक्षा उनमे भेद किया जाता है, किन्तु बन्धके समय प्रशस्त परिणामोसे जिनको अनुभाग अधिक मिलता है उनको प्रशस्तकर्म और अप्रशस्त परिणामोसे अधिक अनुभाग मिलने वालोंको अप्रशस्तकर्म कहा जाता है। चारों घातिया कर्म अप्रशस्त है और अघातिया कर्म प्रशस्त, अप्रशस्त दोनों प्रकारके हैं। विशुद्ध परिणामोंकी बहुलताकी दृष्टिसे सम्यक्त्वके सम्मुख मिथ्यादृष्टि नारकीमे जितनी विशुद्धता हो सकती है, उतनी वायुकायिक और अग्निकायिक जीवोंमे सम्भव नहीं है। इस प्रकार गति, परिणाम, काल आदिका विचार ओष और आदेशसे किया गया है।

कही-कहाँ पण्डितजीको विशेषार्थ इतना लम्बा लिखना पड़ा है कि मूल भाग आधे पृष्ठको पूरे तीन तीन पृष्ठोंमें स्पष्ट करना पड़ा है। जिनागममें कई अपेक्षाओंसे विवेचन किया गया है। अकेले कालकी प्ररूपणा जघन्य और उत्कृष्टके भेदसे दो प्रकारसे की गई है। फिर, निर्देश भी दो प्रकारसे है—ओष और आदेशसे। अतः विशेषार्थमें विशेष रूपसे स्पष्टीकरण आवश्यक था। कहा भी है—

“सब कर्मोंका उत्कृष्ट प्रदेशबन्ध उत्कृष्ट योगके सद्भावमें होता है। और उत्कृष्ट योगका जघन्य काल एक रहस्यमय और उत्कृष्ट काल दो समय है। इसलिए यहाँ ओषसे आठों कर्मोंके उत्कृष्ट प्रदेशबन्धका जघन्य काल एक समय और उत्कृष्ट काल दो समय कहा है। यह सम्भव है कि अनुत्कृष्ट योग एक समय तक हो और अनुत्कृष्ट योगके सद्भावमें उत्कृष्ट प्रदेशबन्ध सम्भव नहीं, इसलिए ओषसे आठों कर्मोंके अनुत्कृष्ट प्रदेशबन्धका जघन्य काल एक समय कहा है। अब शेष रहा आठों कर्मोंके अनुत्कृष्ट प्रदेशबन्धका उत्कृष्ट काल सो उसका स्पष्टीकरण इस प्रकार है” —

विशेषार्थमें यह ध्यान बराबर रखा गया है कि जो बात पहले लिख आये हैं उसकी पुनरावृत्ति न हो। इसलिए कहीं-कहीं संकेत या उल्लेख भी किया गया है। जैसे कि काल-प्ररूपणाके प्रकरणमें विशेषार्थमें लिखा गया है—

‘कालका खुलासा पहले जिस प्रकारकर आये है उसे ध्यानमें रखकर यहाँ भी कर लेना चाहिए। मात्र बादर पर्याप्त निगोदोंका उत्कृष्ट काल अन्तर्भूतमें जानना चाहिए।’

इस प्रकार आगम ग्रन्थोंके सतत अभ्याससे जिन्होंने सिद्धान्तके प्ररूपणमें विशदता प्राप्त की है उनके सम्पादित ग्रन्थ स्वतः सिद्धान्तमय हैं, इसमें आश्चर्यकी क्या बात है ?



तत्त्वार्थसूत्रटीका : एक समीक्षा

डॉ० पन्नालाल साहित्याचार्य, सागर

तत्त्वार्थसूत्रके पूर्व जैन श्रुतमें तत्त्वोंका निरूपण भगवन्त पुण्यदन्त और भूतबलिंके द्वारा प्रचारित मत् संख्या आदि अनुयोगोंके माध्यमसे होता था। इसका उल्लेख तत्त्वार्थसूत्रमें ‘सत्संख्या क्षेत्र स्पर्शन कालान्तर भावाल्प बहुत्वैश्च’ सूत्रके द्वारा किया है। डम शैलीका अनुगमन करनेवाला आचार्य नेमिचन्द्रजीका गोम्पटसार है। उमास्वामी महाराजने तत्त्वार्थसूत्रमें जिस शैलीको अंगीकृत किया, वह सरल होनेसे सबको ग्राह्य हुई। तत्त्वार्थसूत्रपर दिगम्बर और श्वेताम्बर दोनों सम्प्रदायोंमें विविध संस्कृत टीकाएँ लिखी गई हैं। आचार्य पुण्यपादकी ‘मवार्थसिद्धि’ अकलंकदेव का राजवातिक विद्यानन्दका श्लोकवातिक और उमास्वामिका तत्त्वार्थविगमभाष्य अत्यन्त प्रसिद्ध टीकाएँ हैं। समन्तभद्र स्वामीके गन्धर्हिस्त महाभाष्यका उल्लेख मात्र मिलता है, पर ग्रन्थ कहीं उपलब्ध नहीं हो रहा है। यह रही संस्कृत टीकाओंकी बात, परन्तु तत्त्वार्थसूत्रकी शैलीसे तत्त्वोंका निरूपण करनेवाले हरिवंशपुराण, आदिपुराण, पद्मपुराण तत्त्वार्थसार तथा पुरुषार्थसिद्धिपुपाय आदि अनेक स्वतन्त्र ग्रन्थ उपलब्ध हैं। तात्पर्य यह है कि यह तत्त्व-निरूपणकी शैली ग्रन्थकारोंको इतनी हृषिकर लगी कि पूर्व शैलीको एकदम भुला दिया गया है।

“तत्त्वार्थसूत्र” पर अनेकों विद्वानोंने हिन्दी टीकाएँ लिखी हैं जो संक्षिप्त, मध्यम और विस्तृत सब प्रकारकी हैं। पं० सदानुसारायजी कासलोवालकी ‘अर्थ प्रकाशिका’ नामकी विस्तृत टीका है। उसमें प्रसङ्गोपान्त अनेक विषयोंका समावेश किया गया है। आधुनिक टीकाओंमें सिद्धान्ताचार्य पण्डित फूलचन्द्रजी शास्त्रीकृत और वर्णी ग्रन्थमालासे प्रकाशित टीका ‘तत्त्वार्थसूत्र’ हमारे सामने है। इस टीकामें पण्डितजीने टिप्पणमें श्वेताम्बर

सम्प्रदायमें प्रबलित पाठ-भेदोंका भी समुल्लेख किया है तथा प्रश्नोत्तरकी पद्धतिको अपनाकर प्रसङ्गागत अनेक विषयोंको स्पष्ट किया है।

पण्डित फूलचन्द्रजी घबलादि ग्रन्थोंके माने हुए विद्वान् हैं। अतः उन्होंने बीच-बीचमें उसके आश्रयसे विषयको स्पष्ट किया है। यथा—

प्रथमाध्यायमें व्यञ्जनावग्रह और अर्थाविग्रहके स्वरूप तथा भेदोंको स्पष्टकर यह प्रतिफलित किया है कि चक्षु और मन जहाँ अप्राप्यग्राही हैं, वहाँ गेय चार इन्द्रियाँ प्राप्यग्राही तथा अप्राप्यग्राही—दोनों प्रकारकी हैं। प्रमाण और नयोंका विवेचनकर उनका अन्तर बतलाया है तथा नैगमादि नयोंका विशद विवेचन किया है।

द्वितीयाध्यायमें वेदोंके साम्य और वैषम्यका विषय स्पष्टकर अकालमरणके रहस्यको उद्घाटित किया है। औदारिकादि शरीरोंकी विशिष्टता प्रकट करते हुए, आहारक और अनाहारकके स्वरूपकी चर्चाकी है। विग्रहगतिके भेद और उसमें पाई जानेवाली आहारक तथा अनाहारक अवस्थाको स्पष्ट किया है। भवस्थिति और कायस्थितिका अन्तर बतलाया है। ऋजुगतिवाला जीव अनाहारक क्यों नहीं होता है? इसका प्रतिपादन किया है।

तृतीयाध्यायके प्रारम्भमें लोककी आकृति तथा भेदोंकी चर्चाकर उसके चित्र देने हुए, घनफल निकालने की विधिको दर्शाया है। अघोलोकका विस्तृत वर्णन कर रत्नप्रभा आदि पृथिवियोंके स्वरूपपर अच्छा प्रकाश डाला है।

चतुर्थाध्यायमें वैमानिक देवोंकी स्थितिका वर्णन करते हुए, घातायुष्क और अघातायुष्क देवोंकी चर्चाकी है तथा घातायुष्क कहाँ तक उत्पन्न होते हैं उनकी आयु अन्यदेवोंकी आयुकी अपेक्षा कितनी अधिक होती है, यह स्पष्ट किया है।

पञ्चमाध्यायमें जीवाजीवादि द्वयोंकी चर्चा करते हुए आधुनिक विज्ञानका आश्रय लेकर बहद्दर्थोंका ममयन किया है। स्वामकर धर्म अधर्मकी कल्पनाको स्पष्ट किया है। पञ्चमाध्यायका विवेचन प्रवचनकर्ता विद्वानोंको स्वामकर देवना चाहिए, इससे अनेक प्रवचनोंमें रोचकता और आकर्षण उत्पन्न होगा। परमाणुओंका परस्पर बन्ध क्यों होता है और किम स्थितिमें होता है यह सब विषय अन्यधिक स्पष्ट किया है। प्रसङ्गोपात्त विभिन्न उपादानकी चर्चाकी गई है।

षष्ठ अध्यायमें मातावेदनीय, अमातावेदनीय, दर्शनमोह और चारित्रमोहके आखबोंकी चर्चा करने हुए केदलीके कबलाहार क्यों नहीं होता है? आदि विषयोंको स्पष्ट किया है।

सप्तमाध्यायमें हिसा-अहिमाके स्वरूपका दिग्दर्शन कराने हुए, रात्रिभोजन-परित्यागपर पर्याप्त प्रकाश डाला है और समाजमें बढ़ते हुए शिथिलाचार पर खेद व्यक्त किया है। व्रतोंके अतिचारोंका भी स्वल्प चित्रण अच्छा हुआ है। इमी अध्यायमें सल्लेखनाकी चर्चा करते हुए प्रश्नोत्तरोंके माध्यमसे स्पष्ट किया है कि सल्लेखना करनेवाला आत्मघाती नहीं है।

अष्टमाध्यायमें कर्म तथा उसकी अवान्तर प्रकृतियोंकी चर्चा करते हुए, सातावेदनीय तथा अमातावेदनीय यतश्च जीव क्रियाकी प्रकृतियाँ हैं। अतः सुख दुःखका वेदन तो कराती है, परन्तु उनकी सामग्री एकत्रित नहीं करती। यह सामग्री अन्यान्य कर्माके उदयसे एकत्रित होती है। इम विशयको विशद चर्चाकी है। प्रवेशबन्ध की चर्चा करते हुए कर्मोंके विषयमें विषद जानकारी दी है।

नवमाध्यायमें, बारह अनुप्रेषाओं, बाईस परिषद्दों तथा घम्माध्यान और धुकल्पयानके भेदोंकी अच्छी चर्चाकी है। मामाधिक, छेदोपस्थापना, परिहारविशुद्धि, सूक्ष्मसाम्प्राय और यथाव्यतचारित्र तथा अनाशानादि तर्पोंका विशद वर्णन किया है। निर्जराके यश स्थानोंका स्पष्टीकरण भी उत्तम हुआ है।

दशमाध्यायमें केवलज्ञानकी प्राप्तिके कारणोंपर प्रकाश डालकर मोक्षका स्वरूप तथा मुक्त जीवोंमें जिन क्षेत्र, काल आदि १२ अनूयोगोंसे वैशिष्ट्य होता है उनका स्पष्टीकरण है।

“तत्सार्थसूत्र” जिनागमका महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है, यह सर्वमान्य बात है। इसमें प्रथमानुयोगको छोड़कर शेष तीन अनुयोगोंका सार संगृहीत है। इसके विषयत् स्वाध्यायसे जिनागमका अच्छा ज्ञान हो जाता है। पर्युषण पर्वमें इसीका प्रवचन सर्वत्र चलता है और अतिरिक्त समयमें भी सबलोग इसके प्रति अपार श्रद्धा रखते हैं। मेरी रायमें पंडित फूलचन्द्रजी द्वारा रचित इस हिन्दी टीकाको एक बार अवश्य पढ़ना चाहिए। पठन-पाठन के लिए तो यह छात्रोंके लिए बोलिख होगी, पर विद्वानोंको अपना ज्ञान परिपक्व करनेके लिए परमसहायक सिद्ध होगी। टीकामें कुछ विषय ऐसे अवश्य हैं जिनपर विद्वान् चर्चा किया करते हैं, पर उन अल्प विषयोंको गौणकर टीकाका स्वाध्याय करें और प्रवचनकर्ता इसे मनोयोग पूर्वक पढ़ें तो उनके ज्ञानमें परिपक्वता नियम से आवेगी।

पंचाध्यायी टीका : एक अध्ययन

पण्डित नाथूलाल शास्त्री, इन्दौर

देशके लम्बप्रतिष्ठ प्रकाष्ठ विद्वान् सिद्धान्ताचार्य श्री पण्डित फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री, बाराणसीकी साहित्य सेवाओंके प्रति जितनी भी कृतज्ञता प्रदर्शित की जावे, थोड़ी है। उनकी अनेक महत्त्वपूर्ण रचनाओंमें एक पंचाध्यायी हिन्दी टीका भी है।

अजमेर शास्त्र भण्डारसे प्राप्त हस्तलिखित पंचाध्यायीका अध्यापन श्री पण्डित बालदेवदासजीके बाद गुरु गोपालदासजी बरैयाने मुरैना महाविद्यालयमें श्री पण्डित वंशीधरजी न्यायालंकार, श्री पण्डित मकसूनलालजी एवं श्री पण्डित देवकीनन्दनजी व्याख्यानवाचस्पति आदि उनके प्रमुख शिष्योंको पढाते हुए श्री पं० मकसूनलालजीसे उसका हिन्दी अनुवाद कराया था। वह अपूर्ण ग्रन्थ शास्त्री परीक्षाके पाठ्यक्रममें हो जानेसे व छात्रोंके पठन-पाठनमें उपयोगमें आने लगा है।

पंचाध्यायी ग्रन्थको ग्रन्थकारने पाँच अध्यायोंमें लिखनेका संकल्प किया था परन्तु उपलब्ध ग्रन्थ केवल डेढ़ अध्यायमें ही है। सम्भव है लिखते हुए ग्रन्थकारका स्वर्गवास हो गया हो।

इस ग्रन्थके रचयिताके सम्बन्धमें श्री पण्डित मकसूनलालजीने गम्भीर और महत्त्वपूर्ण रचनाकी दृष्टिसे आचार्य अमृतचन्द्रके नामका उल्लेख किया है। पण्डितजीने अपनी आलोचनात्मक ग्रन्थ “आगम मार्ग प्रकाश” में पंचाध्यायीके सम्बन्धमें विस्तारसे विवेचन किया है। श्री पण्डित जुगलकिशोरजी मुस्तारने पंचाध्यायीके कर्ता पण्डित राजमलजीको माना है। श्री पण्डित फूलचन्द्रजीने भी इन्हींको उक्त ग्रन्थका कर्ता स्वीकार किया है।

हमारी दृष्टिमें भी पंचाध्यायीकी रचना आचार्य अमृतचन्द्रकी नहीं है। पंचाध्यायीके जो शंका समाधानके रूपमें अनेक श्लोक हैं, उनमें अधिक विस्तार हो गया है जो अमृतचन्द्र सूरीकी शैलीके अनुरूप नहीं। जबकि अमृतचन्द्र सूरीकी भाषामें प्रौढता और सूत्र रूप शब्दावली दृष्टिगोचर होती है। ग्रन्थकर्ता अपना नाम ग्रन्थके अन्तमें दिया करते हैं। जब यह ग्रन्थ पूर्ण हो नहीं हो सका तो ग्रन्थकर्ताको अपना परिचय देनेका अवसर

ही कहाँ मिल सका ? पंचाध्यायीमें कतिपय स्थानोंपर “तदाह सूरिः” ऐसे वाक्य आनेसे यह प्रतीत होता है कि किसी प्राचीन आचार्य (अमृतचन्द्र सूरी) की रचनाको पंचाध्यायीकारने हृदयंगम कर अपनी इस कृतिकी रचना की है। स्वयं अमृतचन्द्र अपनेको सूरी बताकर उत्तर देवें यह असंगत मालूम होता है। श्री पंडित मन्मथलाल जी शास्त्रीके पंचाध्यायी हिन्दी अनुवादके पश्चात् सन् १९३२ में श्री पंडित देवकीनन्दन मिश्रान्तशास्त्रीने पंचाध्यायीकी हिन्दी गीता रचकर कारंजा आश्रमसे प्रकाशित कराई थी। उसमें शब्दानुगामी अर्थ और तात्पर्य का पूरा ख्याल रखा गया है। जबकि पूर्व टीकामें भावार्थ और उसके विस्तारको महत्त्व दिया गया है इससे कहीं-कहीं मूलका हार्द छूट-सा गया है। तीसरी बार पंचाध्यायीकी टीका श्री पं० देवकीनन्दन और उसका सम्पादन श्री पण्डित फूलचन्द्रजीने किया जो सन् १९५० में “श्री गणेशप्रसाद वर्णी जैन ग्रन्थमाला”, वाराणसीसे प्रकाशित हुई। इसमें मूलविषयको स्पष्ट करते हुए स्वतन्त्र रूपसे विवेचन किया गया है। पंचाध्यायीका संक्षिप्त हिन्दी भाषा अनुवाद और नयकी दृष्टिसे विचार करते हुए श्री सरनारामजीने भी किया है। वर्णी ग्रन्थमालाकी इस पंचाध्यायीमें विषयको खूब स्पष्ट किया गया है। जिसमें श्री पंडित फूलचन्द्रजीका अपने गुरु श्री देवकीनन्दनजीके प्रति कृतज्ञता प्रकट करने हुए विशेष हाथ है। इसकी प्रस्तावना भी पंडित फूलचन्द्रजीने ५२ पृष्ठोंमें लिखी है उसमें प्रस्तुत ग्रन्थका सार आ गया है।

कविवर राजमलजीके, जिन्होंने पंचाध्यायीके प्रारम्भमें पंचम श्लोकमें अपनेको कवि लिखा है, “लाटी संहिता” ग्रन्थमें इसके सम्यक्त्वके सम्बन्धित ४२६ श्लोक समान रूपमें पाये जाते हैं। प्रस्तावनामें दर्शनका महत्त्व और दर्शनके विभिन्न भेदोंमें अन्तर बतलाते हुए सम्मकअनेकात मिथ्या अनेकात् एवं सम्यक्एकात्—मिथ्या एकात्तका लक्षण लिखा है। द्रव्य और उसके भेद, जीवके स्वभाव आदिके विषयमें लिखते हुए आपने उसकी कमजोरी और उसके दूर करनेका उपायको रत्नत्रय बतलाया है। यहाँ जैन दर्शन का सार-व्यक्ति स्वातन्त्र्य पर अधिक जोर दिया है।

मूल ग्रन्थकारने तत्त्व का लक्षण सन्मात्र मात्र बताते हुए उसे स्वतंत्र सिद्ध, अनादि, अनिघन, स्वसहाय और अलण्ड सिद्ध किया है वह सत् या सत्ता, द्रव्य पर्याय रूप है। द्रव्याधिक और पर्यायिक नयका विषय है ब नाना पदार्थोंमें स्थित है अतः नाना रूप है, सब पदार्थोंमें अन्वय रूपसे पायी जाती है, अतः एक है। विवक्षा भेदसे विषय रूप—एक रूप, उत्पादादि त्रिलक्षणात्मक—त्रिलक्षणाभाव आदि प्रतिपक्ष रूपता उसमें पाई जाती है। इस विषयमें जगतके प्राणी अपने मनका समाधान जगतका कर्ता ईश्वर मानकर करते हैं, उसका समुचित उत्तर ग्रन्थकारने वस्तुको स्वतः सिद्ध अनादिअनंत सिद्ध करके दिया है। उसे स्व सहाय बताकर उसका स्वतन्त्र परिणामन फल सिद्ध किया है। वस्तु निर्विकल्प याने अलण्ड है इस प्रकार सामान्य या अभेददृष्टिसे निरूपण करनेके पश्चात् विशेष, पर्याय या व्यवहार दृष्टिसे द्रव्यका लक्षण—१. गुणपर्यवबद द्रव्यम् २. गुणसमुदायो द्रव्यं ३. सभगुणपर्यायोद्रव्यम् ४. उत्पादव्ययद्रौव्ययुक्तम् सत्—सद्द्रव्यलक्षणं चार प्रकार किया है।

यहाँ द्रव्य, तत्त्व, सत्त्व, अन्वय, वस्तु, अर्थ, सामान्य विविध ये पर्यायवाची शब्द होनेसे उक्त द्रव्यका लक्षण बतलाया गया है।

द्रव्यके प्रथम लक्षणमें द्रव्य अर्न्त गुणों और उनकी पर्यायों का पिण्ड माना है। अन्वयीगुण और व्यतिरेकी पर्यायें हैं। यह गुण पर्याय वाला द्रव्य, गुण और पर्यायोंका समुदाय मात्र है इसलिए गुण समुदाय भी द्रव्य है। पहले दोनों लक्षण परस्पर पूरक हैं। गुण और पर्याय वाला या गुण वाला द्रव्य है, इस कथनसे गुण और पर्याय भिन्न दिखते हैं, इसलिये तीसरा द्रव्यका लक्षण समगुण पर्याय किया गया है। उसमें देश देशांश, गुण गुणांश द्रव्य है। जैसे मन्थ, धान्वा आदि वृक्ष हैं, उमी तरह देश देशांश या गुण गुणांश द्रव्य है। इन तीन लक्षणोंके अतिरिक्त चौथे लक्षण उत्पादव्यय द्रौव्य युक्तम् की आवश्यकता इसलिये है कि नित्यत्वकी गुणके साथ

व्याप्ति है। अतः गुण वाला द्रव्य ध्रौव्यवान् सिद्ध होता है। यहाँ गुण लक्ष्य है और ध्रौव्य लक्षण है इसलिए दोनों लक्षण वाला साध्य साधन भाव है। उत्पाद व्यय पर्यायों हैं और द्रव्य पर्याय वाला है। याने द्रव्य उत्पाद व्यय पर्याय वाला है। द्रव्यके ये दोनों लक्षणोंमें से किसी एकके काम चल सकता है इस प्रश्नका समाधान करते हुए ग्रन्थकारने लिखा है कि दोनों लक्षण एक दूसरेके अभिव्यञ्जक होते हैं इनका अलग-अलग निर्देश किया है। दोनों लक्षण एक दूसरेके पूरक हैं। अन्वय होनेसे गुणोंकी व्याप्ति नित्यताके साथ है और द्रव्य नित्यताका पर्याय-वाची है। क्रमवर्ती और व्यतिरेकी होनेसे पर्यायोंकी व्याप्ति अनित्यताके साथ है और उत्पाद तथा व्यय अनित्य होते हैं। इस प्रकार गुरुपर्याय ये स्वभाववान् या लक्ष्य स्थानीय है। और उत्पाद व्यय और ध्रौव्य ये स्वभाव या लक्षण स्थानीय है। किसी अपेक्षासे गुण नित्यानित्यात्मक है क्योंकि सत् अथवा द्रव्य व पर्याय गुणोंसे संबंधा प्यक्त नहीं है। आगे अनेकान्त दृष्टिसे वस्तुके विचारमें कर्बचित् अस्ति नास्ति, नित्यानित्य, एक अनेक, तत् अतत् इन चार युगलके वस्तु गुणित हैं, यह सिद्ध किया गया है।

नयका स्वरूप ग्रन्थकारने लिखा है कि उदाहरण, हेतु और फलके साथ विवक्षित वस्तुके गुणोंको उसीका कथन करने वाला समीचीन नय है। इससे विपरीत नयाभास है। इस लक्षणसे जीव वर्णादि वाला, मनुष्य आदि शरीर रूप, गृह कुटुम्ब आदि मुलका कर्त्ता भोक्ता और ज्ञानज्ञेयका बोध्य बोधक सम्बन्ध। ये चारो नयाभास हैं। जबकि यह अन्यत्र उपचरित, अनुपचरित, असद्भूत व्यवहारनयके अन्तर्गत बताये गये हैं। किन्तु यहाँ ग्रन्थकारने नयका उक्त लक्षण बताकर इनका निषेध ठीक ही किया है। इसे अध्यात्म दृष्टिसे माना जाना चाहिये। इसी प्रकार सद्भूत अनुपचरित और उपचरित तथा असद्भूत अनुपचरित और उपचरितके लक्षण और उदाहरण भी उक्त दृष्टिसे यहाँ दिये गये हैं। जो अनगारवमामृत और आलापपददतिसे भिन्न हैं व्यवहार नयके चारों भेदके उदाहरण निम्न प्रकार हैं :—

१. सद्भूत अनुपचरित = ज्ञान जीवका है।
२. सद्भूत उपचरित = अर्ध विकल्पात्मक ज्ञान।
३. असद्भूत अनुपचरित = अबुद्धिपूर्वक क्रोधादि जीवके है।
४. असद्भूत उपचरित = बुद्धिपूर्वक क्रोधादि औदयिक भाव जीवके है।

इस ग्रन्थके व्यवहार नय और निश्चय नयको क्रमशः प्रतिषेध तथा प्रतिषेधक या भूताथं अभूताथं होनेका कारण यह बनाया है कि वास्तवमें पदाथं एक और अलंङ है, तब द्रव्य क्षेत्र आदिकी अपेक्षा उसमें भेद करते हैं, जो परमाथं भूत नहीं है। व्यवहार नय इनकी अपेक्षा वस्तुको निषेध करता है अतः वह निश्चयनया-पेक्षया प्रतिषेध्य अभूताथं और मिथ्या है। वस्तुका द्रव्य गुण और पर्यायरूप विभाग करना वास्तविक नहीं है और उस एक अवलम्ब वस्तुको विषय करने वाला निश्चयनय है, जिसका अनुभव करने वाला सम्यक्दृष्टि है। ग्रन्थकारने निश्चयनयमें शुद्ध-अशुद्ध आदि भेद मानने वालोको मिथ्यादृष्टि और सर्वज्ञकी आज्ञाका उल्लंघन करने वाला माना है क्योंकि आत्म शुद्धिके लिए जो उपयोगी हो वही माना जाना चाहिये।

व्यवहार निश्चय सम्बन्धमें भी आत्म हितके सिवाय वस्तु विचारके समय ज्ञान दोनों नयोंका आधय होकर प्रवृत्त होता है। तथा निश्चयमें अनिवचनीय है इसलिए तीर्थ स्थापन हेतु वावदूक व्यवहारनय श्रेयस्कर है। इस प्रकार दोनों नयोंकी सापेक्षताकी भी नहीं छोड़ा है। स्वानुभूतिके लिए व्यवहारनय जैसे विकल्परूप है वैसे निश्चयनय भी निषेधात्मक विकल्प रूप है अतः स्वानुभूति नयपक्षातीत है। स्वानुभूतिके समय मति भूत ज्ञानो (परोक्ष होनेपर भी) से जितना भी ज्ञान होता है वह प्रत्यक्ष ज्ञानके समान प्रत्यक्ष है। इसके सिवा शेष मति श्रुत ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं। इन्द्रिय विषयोंको ग्रहण करने और आत्मा आदिको जानते समय य दोनों ज्ञान परोक्ष ही हैं। अधि और मनःपर्यायज्ञान (प्रत्यक्ष होनेपर भी) का विषय आत्मा नहीं है। आगे दूसरे

अध्यायमें जीव और कर्मके अस्तित्वकी सिद्धि करते हुए ग्रन्थकारने अमूर्त जीव का मूर्त कर्मसे सम्बन्ध अनादि बताते हुए वैभाविकी शक्तिका उल्लेख विशेष रूपसे किया है। जैसे जल स्वभावसे ठण्डा होता है पर अग्निका निमित्त पाकर वह गर्म हो जाता है वैसे ही वैभाविकी शक्ति का विशेष निमित्त निरपेक्ष परिणामन सिद्ध अवस्था है, पर कर्मके निमित्तसे उसका संसार अवस्था रूप विभाव परिणामन हो रहा है। इस प्रकार वैभाविक शक्तिके सदैव परिणामन करते रहनेसे एक विभाव परिणामन, जो कर्मके निमित्तसे होता है, दूसरा स्वभाव परिणामन जो विशेष निमित्त निरपेक्ष होता है।

बंधका भी, जो संयोग विशेष है, सुन्दर लक्षण किया है। बंध जीव पुद्गलकी पर गुणाकार अर्थात् परतन्त्र होने रूप क्रिया अर्थात् स्वभाव च्युति या अशुद्धताका नाम है। ग्रन्थ सम्पादकजीने यहाँ परगुणाकार या स्वभाव च्युतिकी जीव पुद्गलके बन्धमें परस्पर निमित्त होना बताया है। इसी प्रकार उक्त वैभाविक शक्तिके सम्बन्धमें भी जीवके अपने उपादानकी योग्यतानुसार कार्य होना बताया है। ऐसे बहूतसे स्थल है जहाँ ग्रन्थकारके शब्दोंका स्पष्टीकरण करते हुए संपादकजी अपने पाठकोंको विषयका हार्द समझाते रहे हैं। चेतनाके कर्म फल, कर्म और ज्ञान चेतना ये तीन भेद कहे हैं। इनमें प्रथम एकैन्द्रियमें असंज्ञी पंचेन्द्री तक होते हैं, दूसरी संज्ञी पंचेन्द्री मिथ्यादृष्टिसे बारहवें गुणस्थान तक होती है। तीसरी मूर्क्यतः केवली और सिद्ध जीवकी होती है। गौण रूपसे ज्ञान चेतना स्वरूपाचरण चारित्रके समान चौथे गुणस्थानसे प्रारंभ होकर तेरहवें गुणस्थान तक क्रमसे बढ़ती जाती है। सम्यक्दर्शनके प्रगत हो जाने पर सम्यक्ज्ञानकी विशेष अवस्थामें आत्मोपलब्धि होती है वह ज्ञान चेतना है। स्वानुभूति चौथे गुणस्थानमें सम्यक्दर्शनके होने पर होती है। पंचाध्यायीके अनुसार दर्शन मोहके उपशमकादि होनेपर सम्यक्दृष्टिको अपने आत्माका जो शुद्ध रूप होता है उसमें चारित्र मोह बाधक नहीं है। यह स्वानुभूति ज्ञान विशेष है। जो सम्यक्दर्शनके साथ रहती है। स्वानुभूतिकी सम्यक्त्वके साथ लब्धिरूपसे समव्यापित होते हुए भी स्वानुभूतिकी उपयोगात्मक दशाके साथ सम्यक्त्वकी विषम व्यापित बनती है। क्योंकि स्वानुभूति उपयोगमें निरंतर नहीं रहती। पंचाध्यायी कार्यकी इस शुद्धात्मानुभूतिकी आचार्य ज्ञानसागर जी ने एक आगमिक आत्मोपलब्धि २, मानसिक आत्मोपलब्धि ३, केवल आत्मोपलब्धि इनमेंसे आगमिक आत्मोपलब्धि माना है, जहाँ शुद्धात्माके विषयका श्रद्धान होता है, पर तदनुकूल आचरण नहीं रहता। इस ग्रन्थमें सम्यक्त्वके प्रथम, मंत्रेण, अनुकम्पा, आस्तित्व्य गुण है यथा विस्तृत रूपसे निःशक्ति आदि आठ अंग, शंकाके सात भय, तीन मूढता, आचार्य, उपाध्याय व साधुके स्वरूप व उनकी चर्या तथा गृहस्थ धर्मकी विवेचना करते हुए पाँच भावोंमें औदायिक आदिका निरूपण किया है। वास्तव्य अंगके प्रथममें लिखा है कि जिनायतन और चतुःसंघमें से किसी पर शेर उपसर्ग आने पर सम्यक्दृष्टि उसे दूर करने हेतु सदा तैयार रहता है यदि आत्मिक मामध्यं नहीं है तो अपने पास मंत्र, तलवार और धन है तब तक उन पर उसकी आई बाधाको न देख सकता है और न सुन सकता है। गृहस्थकी यह विरोधी हिंसा अपरिहार्य है, जो आक्रमणका नहीं बरन् रक्षाका उपाय है।

कुछ वेदके कथनमें ग्रन्थकारने मनुष्योंके एक ही भवमें एक भाव वेदके परिवर्तनका उल्लेख किया है। जब कि भाववेद एक भवमें जीवन भर एक रहता है। हाँ द्रव्य भेदमें परिवर्तन हो जाता है।

श्री पंडित मकलनलालजी या पंचाध्यायीकारको संभवतः धबलाटीकाके स्वाध्यायका अवसर नहीं मिला होगा। क्योंकि पंडितजीने इस ग्रन्थके संपादकका उक्त वेद विषयक मन्तव्यका खंडन किया है। इस प्रकार प्रस्तुत पंचाध्यायी ग्रन्थ एक महत्वपूर्ण ग्रन्थ है। इसकी अनेक विशेषताये हैं। द्रव्यानुयोग और चरणानुयोग प्रधान यह ग्रन्थ है। विद्वान् संपादक महोदयने इसका सुन्दर संपादन कर इसे स्वाध्यायोपयोगी बना दिया है। वर्तमानमें यह तृतीय प्रकाशन भी समाप्त हो चुका है चतुर्थ प्रकाशन मुद्रित हो रहा है।

सर्वार्थसिद्धि : समालोचनात्मक अनुशीलन

डॉ० देवेन्द्रकुमार शास्त्री, नोमच

जैन साहित्यमें मूल रूपसे मोक्ष-मार्गको प्रकाशित करने वाले अनेक सत् शास्त्रोंकी रचना विगत दो सहस्र वर्षोंके अन्तरालमें अनवच्छिन्न रूपमें होती रही है। प्राकृत भाषामें रचे गये ग्रन्थोंमें षट्षण्डागम, समयसार, प्रवचनसार, नियमसार, पंचास्तिकाय मुख्य है। सभी आचार्योंने आत्माको केन्द्रमें रखकर सच्चे सुख या मोक्षकी प्राप्तिके लिए अलग-अलग शैलीमें मोक्ष-मार्गका निरूपण किया। संस्कृतमें रचे गये ग्रन्थोंमें आचार्य उमास्वामी कृत "तत्त्वार्थसूत्र" या मोक्षशास्त्र प्रमुख है। इस सूत्र ग्रन्थोंकी रचना विक्रमकी दूसरी शतीमें हुई थी। इसके आधार पर ही आचार्य अमृतचन्द्र कृत "तत्त्वार्थसार", श्रुतमुनि कृत "परमागमसार" तथा भ० सकलकीर्ति विरचित "तत्त्वार्थभारदीपक" आदि रचनाओंका निर्माण हुआ। "तत्त्वार्थसूत्र" पर सबसे अधिक टीकाएँ लिखी गईं। सबसे बड़ी टीका "गन्धहस्तिमहाभाष्य" चौरामी हजार श्लोक-प्रमाण आचार्य ममन्तभद्र स्वामीने रची थी जो आज अनुपलब्ध है। आचार्य पुण्यपादस्वामी कृत "सर्वार्थसिद्धि" चार हजार श्लोकप्रमाण है। आचार्य अकलंकदेव विरचित "राजवार्तिक" सोलह हजार श्लोकप्रमाण टीका कही गई है। उपलब्ध टीकाओंमें सबसे बड़ी ग्रीस हजार श्लोकप्रमाण "श्लोकवार्तिक" भाष्य है, जिसके रचयिता आचार्य विद्यानन्द स्वामी है। इनके अतिरिक्त ब्रह्म श्रुतमागर कृत "तत्त्वार्थवृत्ति", प० वामदेव कृत "तत्त्वार्थसार", भास्करनन्द विरचित "तत्त्वार्थसूत्रवृत्ति" तथा आचार्य प्रभाचन्द्र कृत "तत्त्वार्थवृत्ति पदविवरण इत्यादि रचनाएँ उपलब्ध होती हैं। बृहत्प्रभाचन्द्र कृत "तत्त्वार्थसूत्र" आचार्य उमास्वामीकी छाया ही प्रतीत होती है। इतना अवश्य है कि कुल १०७ सूत्रोंमें दसों अध्यायोंका सप्रमाण निरूपण किया गया है। प्रत्येक अध्यायमें सूत्रोंकी संख्या घटा दी गई और कहीं-कहीं स्पष्टीकरण तथा संक्षिप्तीकरणकी प्रवृत्ति लक्षित होती है।

"तत्त्वार्थसूत्र" जैनधर्मकी बाइबिल कही जाती है। यद्यपि इसमें अध्यात्म और आगम जैसा कोई विभाग नहीं है, किन्तु जो भी वर्णन किया गया है उसमें आत्माको मूल बिन्दु माना गया है। आत्माकी शुद्धता और अशुद्धता भावोंसे है। जैनधर्ममें भावकी प्रधानता है। इसका ही विस्तृत वर्णन टीका ग्रन्थोंमें पाया जाता है। आचार्य प्रभाचन्द्र कृत "तत्त्वार्थवृत्तिपदविवरण" सर्वार्थसिद्धिकी विस्तृत व्याख्या है। इससे आचार्य पुण्यपाद कृत "सर्वार्थसिद्धि" टीकाका विशेष महत्त्व व्योतित होता है। यह टीका प्राचीन होने पर भी कई विशेषताओं से युक्त है। टीका संक्षिप्त होनेपर भी सूत्रके प्रत्येक पदकी सटीक व्याख्या प्रस्तुत करने वाली है। इसमें न तो अति विस्तार है और न अति संक्षेप। दूसरी विशेषता यह है कि सम्पूर्ण टीका आगमके प्रमाणोंसे संवलिप्त है। कहीं-कहीं यथावश्यक उद्धरण भी उद्धृत है। तीसरे, सूत्रके पूर्वापर सम्बन्ध, अत्यावश्यक प्रश्नोंका निर्देश तथा संक्षिप्त समाधान, न्याय हेतु आदिका सर्वत्र परिपालन लक्षित होता है।

टीकाका मुख्य स्रोत-ग्रन्थ है—षट्षण्डागम। षट्षण्डागम और कषायप्राभृत विगम्बर जैन आम्नायके मूल ग्रन्थ माने जाते हैं। "षट्षण्डागम" का रचना-काल ईस्वी पूर्व प्रथम शताब्दी माना जाता है। बस्तुतः षट्षण्डागमकी रचना किसीने नहीं की, किन्तु सकलन किया गया। डॉ० ज्योतिप्रसाद जैनने आचार्य भूतबलिका समय ई० सन् ६६-९० माना है और षट्षण्डागमके संकलनका समय सन् ७५ निश्चित किया है। "सर्वार्थसिद्धि" की प्रस्तावनामें पण्डितजीने लिखा है—इन्द्रमन्दिने अपने श्रुतावतारमें षट्षण्डागम पर आ० कुम्भकुम्भ की टीकाका भी उल्लेख किया है। इस आधारसे षट्षण्डागमका रचनाकाल प्रथम शताब्दीसे भी पूर्व ठहरता है।

वास्तवमें पं० फूलचन्द्र सिद्धान्तशास्त्रीने "सर्वार्थसिद्धि" की टीका लिखकर भावी पीढ़ियोंके लिए दिगम्बर जैन सिद्धान्त-परम्पराका सच्चा मार्ग दर्शाया है। पण्डितजीने केवल टीकाके लिए टीका नहीं लिखी है, बरन् सम्पादनके मूल उद्देश्यका पालन पूर्ण रूपसे किया है। सम्पादनका उद्देश्य है—मूल रूपमें लेखककी कृति की पुनर्रचनाको मुक्त: ज्योंका त्यों प्रस्तुत करना। ऐसी स्थितिमें यथार्थ सम्पादक प्रतिलिपि करते समय अपने मानसको मूल कृतिके साथ इस तरह संयोजित करता है कि उनके साथ पूर्ण तादात्म्य स्थापित हो जाता है। फिर, सम्पादकके मनमें केवल यही भाव बार-बार उदित होता है कि यदि मैं इस रचनाको लिखता, तो यहाँ पर क्या पाठ होता। अनन्तर अपने पाठकी प्रामाणिकताको साम्य प्रदर्शित करनेवाले अन्य पाठोंसे यथा हस्त-लिखित प्रतियोंसे तुलना कर मूल रूपमें स्थापित करता है।

पण्डितजीने "सर्वार्थसिद्धि" की प्रस्तावनाके पूर्व "दा शब्द" में पाठ-भेदकी समस्याको सामने रखकर सैद्धान्तिक विवेचनके द्वारा समाधान खोजा है जो सम्पादकीय दृष्टिसे ऐसी रचनाओंके सम्पादन करते समय ध्यानमें रहना आवश्यक ही नहीं, अनिवार्य भी है। इससे केवल पाठ-भेदकी समस्या ही नहीं सुलझती है, बरन् ग्रंथके मूल स्रोतका भी स्पष्ट पता लग जाता है। "तत्त्वार्थसूत्र" के ऐसे कई सूत्र हैं जिनकी प्ररूपणा तथा व्याख्या "बटखण्डागम" के आधारसे की गई है। आचार्य पूज्यपादने अपने टीका ग्रन्थ "सर्वार्थसिद्धि" में "तत्त्वार्थ-सूत्र" के प्रथम अध्यायके "निर्देशस्वामित्व०" और "सत्संख्याशेत्र०" इस दो सूत्रोंकी व्याख्या "बटखण्डागम" के आधारसे ही की है। इतना ही नहीं, "तत्त्वार्थसूत्र" का पूरा पाँचवाँ अध्याय "पंचास्तिकाय", "प्रवचन-सार" आदि ग्रन्थों पर आधारित है। इसकी व्याख्यामें आचार्य कुन्दकुन्दकी अनेक रचनाओंके उद्धरण मिलते हैं। "तत्त्वार्थसूत्र" के सूत्रों पर "मूलाचार" तथा आ० समन्तभद्रके "रत्नकरण्डश्रावकाचार" का स्पष्ट प्रभाव लक्षित होता है। पं० जुगलकिशोर मुख्तारने "सर्वार्थसिद्धि पर समन्तभद्रका प्रभाव" शीर्षक लेखमें तुलना कर यह सिद्ध किया है कि आचार्य समन्तभद्रकी सभी रचनाओंका "सर्वार्थसिद्धि" की व्याख्यामें उपयोग किया गया है। वास्तवमें आचार्य पूज्यपाद ऐसे मारस्वाचार्य हुए, जिन्होंने सम्पूर्ण जिनागमका आधार लेकर टीका ग्रन्थकी रचना की।

"तत्त्वार्थसूत्र" एक ऐसा ग्रन्थ है जो दिगम्बर और श्वेताम्बर दोनों ही परम्पराओंमें आगमकी भाँति मान्य है। इसकी रचना सूत्र-शैलीमें होनेके कारण तथा विवेचन "तत्त्वार्थ" विषय पर होनेसे इसकी "तत्त्वार्थ-सूत्र" संज्ञा सार्थक है। किन्तु श्वेताम्बर-परम्पराके अनुसार वाचक उमास्वातिने सातवीं शताब्दीके उत्तरार्द्धमें या आठवीं शताब्दीके पूर्वार्द्धमें "तत्त्वार्थाधिगम" नामक लघु ग्रन्थकी रचना की थी जो कालान्तरमें "तत्त्वार्थाधिगमभाष्य" नामसे प्रसिद्ध हुआ। फिर, तत्त्वार्थाधिगम सूत्र नाम प्रचलित हो गया। मूल तत्त्वार्थसूत्रमें दस अध्याय हैं और तीन नौ सत्त्वान सूत्र हैं। "सर्वार्थसिद्धि" की प्रस्तावनामें पण्डितजीने इस पर अच्छा विवेचन किया है। जो भी "तत्त्वार्थसूत्र" का मूल पाठो है, वह निष्पक्ष दृष्टिसे यह विचार कर सकता है कि श्वेताम्बर-परम्परा कुल ३४४ सूत्रोंको ही मूल रूपमें मानती है, तो यह मूल सूत्रोंमें कुछ परिवर्तन कर अपनी मान्यताके अनुसार स्वीकार करती है। विद्वानोंने इस सम्बन्धमें बहुत ऊहापोह किया और इस पर प्रकाश भी डाला। किन्तु पण्डितजीने दिगम्बर और श्वेताम्बर दोनों ही परम्पराओंको मूल रूपमें सामने रखकर यथार्थतः मूलका अनुसन्धान किया है। वे लिखते हैं—"वाचनके समय मेरे ध्यानमें यह आया कि सर्वार्थसिद्धिमें ऐसे कई स्थल हैं जिन्हें उसका मूल भाग माननेमें सन्देह होता है। किन्तु जब कोई वाक्य, वाक्यांश, पद या पदांश लिपिकार की असावधानी या अन्य कारणसे किसी ग्रन्थका मूल भाग बन जाता है, तब फिर उसे बिना आधारके पृथक् करनेमें काफ़ी अडचनका सामना पड़ता है।" वास्तवमें प्राचीन रचनाओंके सम्पादनकी यह मूल तथा अन्तरंग समस्या है। इस समस्याको जो सम्पादक पूरी ईमानदारीके साथ निभाता है, वही सम्पादनमें सफल होता है।

पण्डितजीकी यह समस्या मौलिक है कि आचार्य पूज्यपादने जब 'तत्त्वार्थसूत्र' के प्रथम अध्यायके "निर्देशस्वामित्व०" सूत्रकी व्याख्या "षट्खण्डागम" के आधारसे की है तो फिर कहीं कोई पंक्तिमें अन्तर क्यों है ? कहीं व्याख्याकारकी शिथिलता या असावधानीसे तो ऐसा नहीं हुआ ? कोई भी कारण हो सकता है। लेकिन यह चिह्न भी स्पष्ट है कि आचार्य पूज्यपादने चारों गतियोंके आश्रयसे सम्प्रदर्शनके स्वामीका निर्देश किया है। तब फिर, पूर्व मुद्रित प्रतियोंमें ऐसा लिखा हुआ वाक्य क्यों मिलता है कि तिर्यचिनियोंमें श्रायिक सम्प्रदर्शनका अभाव है। यह स्पष्ट है कि दिगम्बर और श्वेताम्बर दोनो परम्पराओंके आगम ग्रन्थोंमें यह उल्लेख मिलता है कि सम्प्रदृष्टि मरकर किसी भी गतिके स्त्रीवेदियोंमें उत्पन्न नहीं होता। तब फिर, मल्लिकार्जुन तीर्थकर मानने और उनके पूर्वके महाबलके भ्रममें मायाधार करनेके कारण स्त्री नाम कर्मका बन्ध कर तीर्थकरकी पर्यायमें स्त्री होनेके औचित्यको कैसे सिद्ध किया जाये ? यह प्रश्न अवश्य श्वेताम्बर आगम ग्रन्थोंकी टीका लिखने वालेके समझ रहा होगा। यद्यपि उन्होंने विचारकर यह पंथीकरण किया भी है कि—“सम्प्रदृष्टि मरकर स्त्री नहीं होता, यह बाहुल्यकी अपेक्षा कथन है।” परन्तु इस प्रकारके कथनसे वास्तविकताका पता लगाने वालेका समाधान नहीं हो सकता। इसी प्रकारसे मुद्रित प्रतियोंमें विनयत तथा भ्रमोत्पादक वाक्योंको भी भिद्धान्तका ज्ञाता बिना छान-बीन किये कैसे स्वीकार कर सकता है। अतः पण्डितजीने जब मुद्रित "सर्वार्थसिद्धि" में तिर्यचिनियोंमें श्रायिक सम्प्रदर्शनका हेतु "द्रव्यवेदस्त्रीणां तानां श्रायिकासम्भवात्" यह वाक्य पढ़ा, तो असमंजसमें पड़ गये। क्योंकि यह वाक्य आगमके अनुकूल नहीं है। पण्डितजी के ही शब्दों में—

“हमारे सामने यह प्रश्न था। हम बहुत कालसे इस विचारमें थे कि यह वाक्य ग्रन्थका मूल भाग है या कालान्तरमें उमका अंग बना है। तात्त्विक विचारणाके बाद भी इनके निर्णयका मुख्य आधार हस्तालिखित प्राचीन प्रतियाँ ही थीं। तदनुसार हमने उत्तर भारत और दक्षिण भारतकी प्रतियोंका सङ्कलन कर सका-स्थलो वग मुद्रित प्रतियोंसे निजान करना प्रारम्भ किया। परिणामस्वरूप हमारी धारणा सही निकली। यद्यपि सब प्रतियोंमें इस वाक्यका अभाव नहीं है, पर उनमेंसे कुछ प्राचीन प्रतियाँ ऐसी भी हैं जिनमें यह वाक्य उपलब्ध नहीं होता है।”

अपने अनुवादके सम्बन्धमें भी पण्डितजीने अप्रत्यक्ष रूपसे संकेत किया है। उनके ही शब्दोंमें—“इसी सूत्रकी व्याख्यामें दूसरो वाक्य "श्रायिकं पुनर्भाववेदेनेव" मुद्रित हुआ है। यहाँ मनुष्यिनियोंके प्रकरणसे यह वाक्य जाता है। बतलाया यह गया है कि पर्याय मनुष्यिनियोंके ही तीनों सम्प्रदर्शनोंकी प्राप्ति सम्भव है, अपर्याय मनुष्यिनियों के नहीं। निश्चयतः मनुष्यनोंके श्रायिक सम्प्रदर्शन भाववेदकी मुख्यतासे ही कहा है, यह द्योतित करनेके लिए इस वाक्यकी मूठि की गई है।”

भारतीय ज्ञानपीठसे प्रकाशित "सर्वार्थसिद्धि" के इस संस्करणकी कई विशेषताएँ हैं। प्रथम आचार्य पूज्यपादने अपनी व्याख्यामें जिन आशयिक ग्रन्थोंके उद्धरण दिये हैं उनका नाम-निर्देश नहीं किया। पण्डितजीने टिप्पणमें अनेक स्थानोंपर मूलाचार, गोमटमार, जीवकाण्ड, कर्मकाण्ड आदिका उल्लेख किया है। जहाँ वृत्तिमें पाठ-भेदका निर्देश किया गया है, वहाँ भी उनके मूल-स्रोतका या किसी नामका उल्लेख नहीं है। पण्डितजीने टिप्पणमें मूल पाठके साथ ग्रन्थका नामोल्लेख कर इस कमीको पूरा कर दिया है। प्रस्तुत संस्करण पाँच हस्त-लिखित प्रतियोंके आधारपर सम्पादित तथा संशोधित किया गया है। इनके सिवाय दो मुद्रित संस्करणोंके आधारपर भी सम्पादन कर पाठ-भेद निश्चित किये गये हैं। अपने प्रारम्भिक "दो शब्द" में पृ० ५, ६-७ पर प्रथम अध्यायके तुलनात्मक पाठ दिये गये हैं जिनको देखकर अनुमान लगाया जा सकता है कि मुद्रित ग्रन्थोंमें पाठोंमें कितनी असुद्धियाँ हैं। पण्डितजीके ही शब्द उनके सम्पादन-कार्यके प्रति कितने सटीक हैं। वे लिखते हैं—

“हम यह तो नहीं कह सकते कि सर्वार्थसिद्धिका प्रस्तुत संस्करण सब दृष्टियोंसे अन्तिम है, फिर भी इसे सम्पादित करते समय इस बातका ध्यान अवश्य रखा गया है कि जहाँ तक बने इसे अधिक परिशुद्ध और मूलग्राही बनाया जाय।”

इस सम्बन्धमें इतना कहना ही पर्याप्त है कि पण्डितजीने यह कार्य अत्यन्त सफलताके साथ निष्पन्न किया है। उनकी तरफसे कोई कमी नहीं दिखती है।

इस संस्करणकी यह भी विशेषता है कि इसमें प्रत्येक शब्द, पद, वाक्यका पूर्ण रूपसे सरल हिन्दीमें अनुवाद किया गया है। प्रत्येक पृष्ठपर नीचेमें पाठ-भेदका निर्देश किया गया है। अनुवादकी विशेषता यह है कि यदि मूलका वाचन न कर केवल अनुवाद ही पढा जाये, तो ऐसा नहीं लगता कि हम किसीका अनुवाद पढ़ रहे हैं।

ग्रन्थके अन्तमें परिशिष्ट १ में प्रत्येक अध्यायमें समाविष्ट सूत्र तथा उनके मुद्रित पृष्ठकी संख्याका निर्देश किया गया है। इससे सूत्रका पता लगानेमें, ढूँढनेमें बहुत सुविधा जान पड़ती है। “उद्धृत वाक्य-सूची” के अन्तर्गत सर्वार्थसिद्धिमें हस्तलिखित प्रतियोंके आधारसे जो गाथा, श्लोक या वाक्य उद्धृत मिलते हैं, वे जिन ग्रन्थोंके हैं उनकी सूची दी गई है। अन्तमें “शब्दानुक्रमिका” सलम्न है जो प्रत्येक शब्द तथा अंगभूत विषय की जानकारि एवं शोध-कार्यके लिए विषय-मामग्रीका संकलन करनेके लिए विशेष रूपसे उपयोगी है।

इस प्रकार प्रथम आवृत्तिके रूपमें मई, १९५५ में प्रकाशित “सर्वार्थसिद्धि” का यह संस्करण बहुत उपयोगी सिद्ध हुआ है। सम्प्रति मुद्रण सम्बन्धी परिशुद्धता तथा अनुवाद विषयक विशुद्धताके साथ इसका द्वितीय संस्करण भारतीय ज्ञानपीठ, नई दिल्लीको मुद्रण-प्रक्रियासे निर्गमित हो शीघ्र ही प्रकाशित होने वाला है। ऐसे सुन्दर प्रकाशनके लिए ज्ञानपीठ भी निःसन्देह गौरवान्वित हुआ है।



अमृतकलशके टीकाकार

पं० जगन्मोहनलाल शास्त्री, कटनी

आचार्य कुन्दकुन्दका “समयसार” अध्यात्म विषयका एकमात्र श्रेष्ठ ग्रन्थ है। यद्यपि और भी अनेक ग्रन्थ बाधमे रचे गए हैं, पर उन सब पर “समयसार” की ही छाप है। यह ग्रन्थ उस महापुस्तकौ सम्पूर्ण जीवनकी अनुभूतिका निचोड़ है।

भगवान् महावीरके बाद श्रुतकी परम्परा मौखिक रूपमे चलती रही। जब श्रुतका बहुत-सा अंश परम्परागत आचार्योंको विस्मृत हो गया, तब श्री १०८ आचार्य भरसेनने उसे लिपिबद्ध करनेके लिए अपना ज्ञान भूतबलि-पुण्यदन्त दो मुनियोंको दिया, जिन्होंने षट्स्रण्डागम सूत्रोंकी रचना की। यह लिपि रूपमें आगमकी सर्वप्रथम रचना की। इसका विषय करणानुयोग है; द्रव्यानुयोगका भी वर्णन यथास्थान है जिसके अन्तर्गत अध्यात्मके भी कहीं-कहीं दर्शन होते हैं, पर कुन्दकुन्दाचार्य तो भिन्न प्रकारकी धाराका प्रवाह बहा गए।

कहा जाता है कि आचार्य कुन्दकुन्ददेव विदेह क्षेत्र स्थित वर्तमान प्रथम तीर्थकर सीमंघर स्वामीके सम्बन्धमें गए थे। उन्हें चारणश्रद्धि प्राप्त थी। सीमंघर तीर्थकरके मुखसे सम्बन्धरणमें साक्षात् उपदेश श्रवण करनेवाले इस युगके वे ही आचार्य हुए, शेष जो गुरु परम्परासे आगत आगमके अभ्यासी हुए। कुन्दकुन्द देव द्वारा रचित ग्रन्थोंमें ओ विषय वर्णित है, उससे ऐसा लगता है कि जैनधर्मका सर्वस्व मार उसमें है।

“मोक्षमार्ग स्वाश्रयसे है पराश्रयसे नहीं। कितना माफ सिद्धान्त है। पर छूटना ही तो मुक्ति है, तब वह परके आश्रयसे कैसे होगी? परकर्तृत्वका सर्वथा निषेध जिनशामनमें है। यह पर-कर्तृत्वका निषेध केवल जीव के लिए ही नहीं, षड्द्रव्योंमें से कोई वस्तु परके कारण नहीं परणमती। परिणमन बस्तुका ही स्वभाव है। जो स्वभाव होता है, वह पर की अपेक्षासे नहीं होता, स्वयं स्वका भाव है।”

आचार्य कुन्दकुन्दके समयसारपर पूज्य श्री १०८ आचार्य अमृतचन्द्रजीकी आत्मख्याति नामक संस्कृत टीका है, जिसकी संस्कृत भाषा बड़ी ही प्राञ्जल है, उत्कृष्ट कोटिकी है। फिर भी मरल और सरस है। इस ग्रन्थकी टीकाने कुन्दकुन्दका हृदय ही खोल दिया है। ऐसा लगता है मानों कुन्दकुन्दके हृदयमें ही अमृतचन्द्रका वास रहा हो।

अमृतचन्द्र आचार्यकी आत्मख्याति संस्कृत टीकामें उनके द्वारा ही रचित अमृतमय घटकी तरह कलश रूप काव्य है, जिनमें उन गायार्जोंका या उनकी टीकाका हार्द भर दिया गया है। इन कलशोंके ऊपर हिन्दी भाषामें खण्डान्वय रूपसे प्रत्येक पदका अर्थ खुलासा करते हुए टीका श्री पं० राजमलजीने लिखी है। ये कविराज सुप्रसिद्ध अध्यात्म वेत्ता पं० बनारसीदासजीके पहिले हो गए हैं। कविराज बनारसीदासजीने इसके अध्यात्मके पश्चात् स्वयं “नाटक समयसार” की उत्कृष्ट छन्दबद्ध रचनाकी है। पं० राजमलजी राजस्थानके थे। अतः राजस्थानान्तर्गत डूँडा दूड प्रदेशमें प्रचलित डूँडारी हिन्दी भाषामें उन्होने यह टीका लिखी है।

यद्यपि ठेठ (आधुनिक हिन्दी) में भी इसकी टीकार्ण हुई है। तथापि ये सब इस टीकाके पश्चात् हुई हैं। फलतः सभी अन्य टीकाकारोंके लिए पण्डित राजमलजीकी टीका प्रकाश स्त्रंभ रही है। दण्डान्वयी टीकाओंमें कर्ता-कर्म-क्रिया इस क्रममें रखे जाते हैं कि वाक्य विन्यास टीक-टीक हो जाय, पर खण्डान्वयी टीकामें प्रत्येक पदका अर्थ इस क्रममें नहीं होता। यह क्रियामें प्रारम्भ होती है और प्रश्नपूर्वक पदस्य विशेषणोंका अर्थ खुलता जाता है।

पण्डित राजमलजीने इस पराधीनताको भी स्वीकार नहीं किया कि सर्वत्र खण्डान्वयके नियमोंका ही पालन किया जाय, किन्तु जहाँ जिस पदका या वाक्यका अधिक स्पष्टीकरण करना अभीष्ट है, वहाँ भावायके साध-साध टीकाको गति दी है। टीकाके अन्तमें भावार्थ भी प्रायः लिखा गया है और उसमें भावका पूरा स्पष्टीकरण कर दिया है।

यह दिग्गम्बर जैन स्वाध्याय मंदिर ट्रस्ट मोनगड (मोरारपुर) में प्रकाशित हुई है। इस टीकाके सम्पादक समाजके सुप्रसिद्ध निष्णात् विद्वान् आगम ग्रन्थोंके टीकाकार पण्डित फूलचन्द्रजी शास्त्री, वाराणसी हैं। भाषा टीकाकार पण्डित राजमलजीकी स्वयंकी भाषाका अक्षुण्ण रचने हुए भी पण्डितजीने यह तत्र आधुनिक हिन्दीमें भी भाव स्पष्ट किया है, जिससे डूँडारी भाषाकी दुरुहता भी दूर हो गई है।

पं० राजमलजी १७वीं शतीके विद्वान् थे। इसी १७वीं शतीमें पण्डित बनारसीदासजी, पं० रूपचन्द्रजी, पं० चतुर्भुजजी, मीनाभगतदीदासजी आदि अनेक गण्यमान्य अध्यात्मरसिक विद्वान् हुए।

पण्डित राजमलजीकी अनेक रचनाएँ हैं, उनमें यह रचना प्रमुख है।

पण्डित राजमलजी आध्यात्मिक सत्पुरुष थे। उनके प्रत्येक ग्रन्थमें अध्यात्मिक दर्शन होते हैं। इस "सम्यसार कलश" टीकामें भी अनेक स्थान ऐसे हैं जहाँ उनकी श्रद्धा और विद्वत्ताका शमत्कार देखनेको मिलता है। कुछ नमूने पाठकोंके सामने प्रस्तुत हैं।

सम्यग्दर्शन क्या है ? इस प्रश्नका उत्तर कलश ६ में दिया है उसका विवरण पण्डितजीके शब्दों में पढ़िए—

"संसारमें जीव द्रव्य नौ तत्त्व रूप परिणमा है, वह तो विभाव परगति है, इसलिए नवतत्त्व रूप वस्तु का अनुभव भी मिथ्यात्व है। जिस कारण यही जीव द्रव्य सकल कर्मोपाचिरहित जैसा है वैसा ही प्रत्यक्षपने उसका अनुभव निश्चयसे यही सम्यग्दर्शन है।

भावार्थ इस प्रकार है—सम्यग्दर्शन जीवका गुण है। वह गुण संसार अवस्थामें विभावरूप परिणमा है। वही गुण जब स्वभावरूप परिणमे तब मोक्षमार्ग है।"

इस विवरणमें पण्डितजीने यह स्पष्ट किया कि वर्तमान अवस्था जीवकी नवतत्त्वरूप है, यह सत्य है; तथापि यह जीवका स्वाभाविक परिणमन नहीं है। अतः नवतत्त्वरूप जीवकी श्रद्धा सम्यग्दर्शन नहीं है। तब नवतत्त्वरूप जीवका श्रद्धान करना (सम्यग्दर्शन नहीं) मिथ्यादर्शन है। सम्यग्दर्शनका विषयभूत आत्मा इन सब कर्मजनित उपाधियोंसे भिन्न शुद्धात्मदर्शन है।

कर्मजनित उपाधि युक्ता अमत्य नहीं है वह तो है, पर वह जीवका शुद्ध स्वभाव नहीं है अतः इस दृष्टिसे मिथ्या है नयसापेक्ष कथनकी दृष्टिसे मिथ्या है, तथापि आगे आठवें कलशकी टीकामें पण्डितजी स्पष्ट करते हैं कि—

"जीववस्तु अनादि कालसे धातु पाषाणके संयोगके समान कर्म पर्यायसे मिली चली आ रही है सो मिली हुई होकर वह रागादि विभाव परिणामोके साथ व्याप्य-व्यापक रूपसे स्वयं परिणमन कर रही है। वह परिणमन देखा जाय, जीवका स्वरूप न देखा जाय तो जीव वस्तु नौ तत्त्व रूप है, ऐसा दृष्टिमें आता है। ऐसा भी है, सर्वथा झूठ नहीं है क्योंकि विभावरूप रागादि शक्ति जीवमें ही है।"

इस कथनसे व्यवहार सापेक्ष अर्थात् वर्तमान पर्याय दृष्टिसे जीवको देखा जाय तो नवतत्त्व रूप कहना सत्य है, पर उसीकी जीव द्रव्यके निरुपाधि स्वभावकी दृष्टिसे देखा जाय तो वह असत्य है इस तरह नयविवशयो से बहुत स्पष्ट विवेचन किया है, विवादको कोई स्थान नहीं रह जाता।

ऐसे शुभानुभवनको पण्डितजीने "प्रत्यक्षमने अनुभव" लिखा है और उसे मोक्षमार्ग कहा है यहाँ उन्होंने स्वयं प्रश्न उठाया है कि—

"यहाँ कोई आशंका करेगा कि मोक्षमार्ग तो सम्यग्दर्शनज्ञान-चारित्र्य इन तीनोंके मिलनेसे होता है"—इसका उत्तर दिया है कि शुद्धजीव स्वरूपका अनुभव करनेपर तीनों ही हैं। ".....जीवका लक्षण चेतना है। वह चेतना तीन प्रकार की है—एक ज्ञानचेतना—एक कर्मचेतना, एक कर्म-फल चेतना। उनमेंसे ज्ञानचेतना शुद्धचेतना है, शेष अशुद्ध चेतना है। उनमें अशुद्ध चेतना रूप वस्तुका स्वाद तो सर्वजीवोंको अनादिसे (ये सारी मिथ्यादृष्टि जीवोंको) प्रकट ही है। उस रूप अनुभव सम्यक्त्व नहीं है, शुद्ध चेतना मात्र वस्तुका स्वाद (अनुभव) आवे, तो सम्यक्त्व है।

उक्त कथनसे पण्डितजी स्पष्ट कर रहे हैं कि जिस शुद्ध चेतनाका अनुभव जीवको जब होता है, तब उस अनुभवका नाम ही सम्यग्दर्शन है, वह मोक्षमार्ग है और अविरत सम्यग्दर्शिके सम्यक्त्वके साथ ज्ञान चारित्र्य भी है। भले ही वह संयमाचरण न हो, पर चारित्र्य गुण वहाँ है और वह मिथ्याचारित्र्य नहीं है, सम्यग्चारित्र्य है। आचार्य कुन्दकुन्दने संयमाचरणके न होनेपर भी सम्यग्दर्शिके (असंयत) के चारित्र्य है और वह सम्य-

चारित्र्य है, मिथ्याचारित्र्य नहीं, इसका स्पष्टीकरण उस चारित्र्यको “सम्यक्त्वाचरण” नाम देकर कर दिया है। “वृत्तस्रष्टागम” की ध्वला टीका खण्ड १ भाग ९ पुस्तक ६ के २२ वें सूत्रकी टीकामें आचार्य बीरसेनने यह स्पष्ट किया है। वहाँ चारित्र्यका लक्षण पापनिवृत्ति क्रिया है और पापोंकी गणनामें मिथ्यात्वको सर्वप्रथम गिनाया है। इससे सम्यग्दृष्टिके तीनों हैं। पण्डित राजमलजीका कथन स्पष्ट आगमोनुमोदित है। उक्त ग्रन्थके शब्द इस प्रकार हैं :—

“वापक्रियानिवृत्तिश्चारित्र्यम् ।” घादि कर्म्मणि पापं । नैसि किरिया मिच्छन्तासंजमकपायाः । तेसिमभावो चारित्र्यम् ।

अर्थात् पापक्रियाकी निवृत्ति चारित्र्य है। घाति कर्म पाप है। उनकी क्रिया मिथ्यात्व-असंजम-कषाय रूप है।

स्पष्ट है कि मिथ्यात्व पापके अभावमें सम्यक्त्वाचरण चारित्र्य होता है। अतः सम्यग्दृष्टिके तीनों हैं, अतः वह मोक्षमार्ग है।

आचार्य अमृतचन्द्र कल्पाकी भोगकर २३वें कलशमें कहते हैं—कि हे भव्यजीव ! तू कुतूहलवश ही अथवा जैसे बने बैसे मर-पचकर भी एक बार शरीरका मोह छोड़, उसे अपना पड़ोसी तो मान, तुझ उमरमें पूयक स्वयंका स्वरूप दर्शन होगा।

इस भावको पण्डित राजमलजीके शब्दोंमें पढ़िये।

“हे भव्यजीव ! अनादि कालसे जीवद्रव्य शरीरके साथ एक संस्कार रूप होकर चला आ रहा है। इसलिए उसे प्रतिबोधित किया जा रहा है। भो जीव ! जितनी शरीरदि पयायि है वं मव पुद्गल की है तैरी नही। इसलिए इन पयायोंसे अपनेको भिन्न जान। भिन्न जान कर मुहूर्तमात्र (योड़े काल) शरीरसे भिन्न अपने शुद्ध चेतन द्रव्यका प्रत्यक्ष रूपसे आस्वाद ले।.....कैसा भी करके किसी भी उपायसे मरकर भी शुद्ध जीव स्वरूपका अनुभव करो। चैतन्यका अनुभव से सहज माध्य है।”

जिस काल जीवको स्वानुभव होता है उसी काल मिथ्यात्व परिणमनका अभाव होता है, जिस काल मिथ्यात्व परिणामका अभाव होता है, उस काल अवश्य अनुमान शक्ति प्रकट होती है।

कुछ और भी यत्र-तत्र पण्डितजीने अपने विचार प्रकट किये हैं जो निम्नभांति हैं—

१. परद्रव्यकी अभिलाषा ही मिथ्यात्वरूप परिणाम है। (कलशा १६७ टीका)
२. चारणतिरूपपर्याय तथा पंचेन्द्रियोंके भोग समस्त आकुलता रूप है सम्यग्दृष्टि ऐसा ही अनुभव करता है। साता-असाता दानों की माममी सम्यग्दृष्टिको अनिष्ट रूप ही है। (कलशा १५२ की टीका)
३. रागादिपरिणामोंका कर्त्ता मिथ्यादृष्टि जीव है; सम्यग्दृष्टि जीव नहीं। वह उनको निजपरिणाम नहीं मानता, अतः स्वामित्व नहीं। (कलशा १७०)
४. जो द्रव्य जिसका कर्त्ता होता है, वही उसका भोक्ता होता है, अतः रागादिकं कर्तृत्वके कारण मिथ्यादृष्टि ही उसके फलका भोक्ता होता है। कर्तृत्व-भोक्तृत्वका अन्योन्य सम्बन्ध है।
५. इस संसारमें भ्रमण करते हुए किसी भव्य जीवका निकट संसार आ जाता है, तब जीव सम्यक्त्व का ग्रहण करता है (कलशा १२)

इस प्रकार ग्रंथके रहस्यका यत्र-तत्र पण्डितजीने उद्घाटन किया है। श्री पण्डित फूलचन्द्रजी शास्त्रीने अपनी भाषामें उसका स्पष्टीकरण किया है। टीका स्वाध्यायप्रैमियोंके लिए अवश्य पठनीय है।

जैनतत्त्वमीमांसा : एक प्रामाणिक कृति

श्री माणिकचन्द्र जयवंतसा भिसीकर, बाहुबली

भारतीय संस्कृतिकी मूल भित्तिके रूपमें जैन संस्कृति जिन मौलिक तत्त्वोंपर सुस्थित है, वे तत्त्व स्वतन्त्र एवं वैशिष्ट्यपूर्ण हैं, इसमें सन्देह नहीं है। प्राचीन कालमें तथा वर्तमानमें भी जो दार्शनिक विचारवंत हुए हैं; वे आचार्य हों या दृष्टिसम्पन्न श्रावक हों, उन्होंने जैन संस्कृति एवं उसके तत्त्वज्ञानपर मौलिक प्रकाश डाला है। उसकी जो-जो विशेषताएँ आगम, तर्क तथा अनुभूतिके बलपर उन्होंने स्वयं अवगत कीं, उन्हें तत्त्वज्ञानसु जनोंके सामने दिल खोलकर रक्षी है। उनका इस विषयका प्रामाणिक सूक्ष्म परिशोधन तथा सुव्यवस्थित विवेचन नई पीढ़ीके अभ्यासियोंके लिए बहुत उपयुक्त एवं मनीष्य सिद्ध हुआ है।

ज्ञान तथा अनुभववृद्ध श्रद्धेय पण्डितवर फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्रीकी "जैनतत्त्वमीमांसा" यह एक ऐसी ही मौलिक एवं अनुपम कृति है, जो पण्डितप्रवर ये टोडरमलजीके सर्वतोभद्र "मोक्षमार्गप्रकाशक" के अनन्तर न केवल तत्त्वज्ञानसुओंके लिए, अपितु जानकर विद्वानोंके लिए भी समीचीन दृष्टि प्रदान करनेवाली अतीव उपयुक्त तथा पुनः-पुनः अभ्यासकी वस्तु बनी प्रतीत होती है। इस ग्रन्थमें आगम तथा अध्यात्मकी सुन्दर समन्वय करते हुए जैन दर्शन सम्बन्धी अनेक महत्त्वपूर्ण विशेषताओंका सूक्ष्म विवेचन हुआ है, जिससे कई गुरिथियाँ सहज सुलझती हैं, अनेक भ्रान्त धारणाएँ जड़ से दूर होती हैं, और जैन तत्त्वका वास्तविक मर्म सुस्पष्ट होता है।

प्रत्येक विषयका विवेचन करते समय जगह-जगहपर पूर्वाचार्योंके तलस्पर्शी सन्तुलित चिन्तनका प्रामाणिक आधार दिये जानेके कारण विषय सुस्पष्ट तो होता ही है, साथ-साथ उसको महत्ता एवं विवेचनकी प्रामाणिकता भी दृग्गोचर होती है। सन्देहका पूरा निराकरण हो जाता है। इस एक ग्रन्थके अभ्यासपूर्ण मनन एवं चिन्तनसे जैन दर्शनकी पूरी मौलिक जानकारी पाठकोंको सहजमें होती है, और पूर्वाचार्योंके अनेक विस्तृत दार्शनिक ग्रन्थोंका सारभूत निचोड़ भी सामने आता है, जिससे मन अत्यधिक प्रसन्नताका अनुभव करता है।

मान्यवर पण्डित फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री जैन सिद्धान्तके उच्चकोटिके दृष्टि सम्पन्न विद्वान् हैं। जैनाचार्योंके प्राचीनतम षट्खण्डागमका वर्षों तक उन्होंने अध्ययन-मनन करके उसका सुगम हिन्दीमें अनुवाद भी किया है। कसायपाट्टुड (जयधवला) तथा मूलाचारका भी अनुवाद कार्य उनके द्वारा सम्पन्न हो रहा है। ऐसे अनुभवी विद्वान्की पैनी लेखनीसे यह कृती बनी है, इसीसे उसकी महत्ता एवं प्रामाणिकता ख्यालमें आती है।

हमारे सामने पण्डितजीके इस महत्त्वपूर्ण ग्रन्थका दूसरा संस्करण है, जिसे उन्होंने ही अशोक प्रकाशन मंदिर, रवीन्द्रपुरी, वाराणसीसे कीरनिर्वाण संवत् २५०४ में प्रकाशित किया है। इसके "आत्मनिवेदन" में वे लिखते हैं "इसमें प्रथम संस्करणकी अपेक्षा विषयको विशदताको ध्यानमें रखकर पर्याप्त परिवर्धन किया गया है। साथ ही प्रथम संस्करणका बहुत कुछ अंश भी गंभीर कर लिया है। इसलिए इसे द्वितीय संस्करण या विषयके विस्तृत विवेचनकी दृष्टिसे दूसरा भाग भी कहा जा सकता है।

ग्रन्थके कुल बारह प्रकरण हैं, जिनके नाम इस प्रकार हैं।

१. विषय प्रवेश
२. वस्तुत्वभावमीमांसा
३. वाङ्मकारण मीमांसा
४. निश्चय-उपादान मीमांसा
५. उभय निमित्त मीमांसा

६. कर्तृकर्ममीमांसा
७. षट् कारक मीमांसा
८. क्रम नियमित पर्याय मीमांसा
९. सम्यक् नियति स्वरूप मीमांसा
१०. निश्चय व्यवहार मीमांसा
११. अनेकान्त-स्याद्वाद मीमांसा
१२. केवलज्ञान-स्वभाव मीमांसा

इनमेंसे प्रत्येक प्रकरण अपनी-अपनी खास विशेषता रखता है, और उसे ध्यानपूर्वक आद्योपान्त पढ़नेसे जैन दर्शनके विविध मूल अगोका तत्त्वदर्शी ज्ञान होनेमें बहुत सहायता मिलती है। उनके सम्बन्धमें विद्वानों में भी जो गलत धारणाएँ तथा वैसी प्ररूपणाएँ दृष्टियोंपर होती हैं, उन सबका शंका-ममाधानके रूपमें सम्यक् प्रकारसे निरसन किया गया है। ऐसा एक भी विषय नहीं है जिमपर जिनायगमें पर्याप्त प्रकाश न डाला गया हो। किन्तु उन सबका सुव्यवस्थित संकलन तथा उनपर पूर्वाचार्योके वचनाधारसे किया गया संतुलित विवेचन पाठको के सामने एकत्र आनेकी आवश्यकता थी, जो इस ग्रन्थसे पूरी हुई है।

पण्डितजी इस सम्बन्धमें स्वयं लिखते हैं इसमें हमारा अपना कुछ भी नहीं है। जिनायगमें जो विषय अवलोकनमें आए, उन्हें ही यहाँ ग्रन्थरूपी मालामे पिरोया गया है। वह भी इसलिए कि मोक्षमार्गमें तत्त्वदर्शिके समय इन सब तथ्योंको हृदयगम कर लेना आवश्यक है। अन्यथा स्वरूप-विपर्यास, कारण-विपर्यास तथा भेदा-भेद-विपर्यास बना ही रहता है, जिसमें अनेक ग्राह्योमें पारंगत होकर और प्राज्ञल वक्ता बन जानपर भी इस जीवकी मोक्षमार्गमें गति होना संभव नहीं है।'

आगे वे लिखते हैं—“यह ग्रन्थ परमत-खण्डनकी दृष्टिसे संकलित नहीं किया गया है। इसमें जिन तथ्योंको संकलित किया गया है वे जैनतत्त्वमीमांसाके प्राणस्वरूप हैं, इसलिए परमतखण्डनमें जहाँ प्रायः व्यवहारनयकी मुख्यता रहती है, वहाँ इसमें परमार्थप्ररूपणाको मुख्यता दी गई है, और साथ ही उसका व्यवहार भी दिखलाया गया है।

नियम है कि पूर्णरूपसे निश्चयस्वरूप होनेके पूर्वतक यथासम्भव निश्चय-व्यवहारकी युति युगपत् बनी रहती है। यहाँसे निश्चय मोक्षमार्गका प्रारम्भ होता है, वहाँसे प्रशस्त रागरूप व्यवहार मोक्षमार्गका भी प्रारंभ होता है। न कोई पहले हाता है, न कोई पीछे। दोनों एक साथ प्रादुर्भूत होते हैं। इतना अवश्य है कि निश्चय स्वरूप मोक्षमार्गके उदयकालमें उसके प्रशस्त रागरूप व्यवहार मोक्षमार्गकी चरितार्थता लक्ष्यमें न आवे, इस रूपमें बनी रहती है। और जब यह जीव अग्निपूर्वक हटे बिना व्यवहार मोक्षमार्गके अनुसार बाह्य क्रियाकाष्ठमें प्रवृत्त होता है, तब इसके जीवनमें निश्चय मोक्षमार्गकी जागरूकता निरन्तर बनी रहती है। वह दृष्टिसे अज्ञान नहीं होने पाती। यह इसीसे स्पष्ट है कि निश्चय मोक्षमार्गका अनुसरण व्यवहार मोक्षमार्ग करता है। व्यवहार मोक्षमार्गका अनुसरण निश्चय मोक्षमार्ग नहीं करता। क्योंकि जैसे-जैसे निश्चय मोक्षमार्गसे जीवन पुष्ट होता जाता है, वैस-वैसे व्यवहार मोक्षमार्ग निश्चय मोक्षमार्गका पीछा करना छोड़ता जाता है।”

इस ग्रन्थका प्रथम संस्करण १९६० में जब प्रकाशित हुआ, तब इसका सामूहिक स्वाध्याय परमपुज्य गुरुदेव १०८ श्री समन्तभद्र महाराज तथा विदुषी गजबहनजीके साथ करनेका अवसर हमें प्राप्त हुआ था। तभीमें इस ग्रन्थकी मौलिकता एवं उपयोगिता विशेष रूपमें प्रतीत हुई थी। उसके बाद इस ग्रन्थके विराफमें आलोचनात्मक कुछ पुस्तके प्रकाशित हुईं। लेकिन इस आलोचनामें निर्दाव तत्त्वमीमांसाके बजाय तत्त्वकी

विडम्बना ही अधिकतर प्रतीत होती है, जिससे जैनदर्शनकी मूल भूमिकापर ही कुठाराघात किया गया हो। इसपर पण्डितजी लिखते हैं—“यह सब देखकर उनका चित्त कण्ठासे भर उठता है।” सच्चा जिनवाणीका शेषक इससे अधिक क्या लिखें ? विद्वान् लोग जिनागमका मुख रहते हैं। उन्हें चाहिए कि वे आगमके अनुसार समाजको सही मार्गदर्शन करें।

भगवान् अरिहंत देवने बीतराग धर्मका ही उपदेश दिया, जो आत्माका विशुद्ध रूप है। परमार्थस्वरूप शुद्धात्म प्राप्ति के लिए एक मात्र ज्ञानमार्गपर आरुढ़ होकर स्वभावसे शुद्ध त्रिकाली आत्माका अप्रमादभावसे अनुसरण करना यही उपाय है। उसकी प्रारम्भिक भूमिकामें ज्ञानधारा और कर्म (राग) धाराका समुच्चय भले ही बना रहे, किन्तु उसमें इतनी विशेषता है कि ज्ञानधारा स्वयं-निर्जंरारूप है, इसलिए वही साक्षात् मोक्ष का उपाय है। कर्मधारा बंधस्वरूप होनेसे उसके द्वारा संसार-परिपाटी बने रहनेका ही मार्ग प्रशस्त होता है। परमार्थसे न तो वह मोक्षमार्ग है, नही उसके लक्ष्यसे साक्षात् मोक्षमार्गकी प्राप्ति होना ही सम्भव है।

जैनतत्त्वज्ञानी सम्बन्धी ऐसे मभी तथ्योंकी आगमके आधारपर स्पष्ट करनेका प्रामाणिक प्रयत्न इस ग्रन्थमें लेखक द्वारा किया गया है।

आज विज्ञानकी प्रगतिसे मानव अधिक चिकित्सक एवं चिन्तनशील बन रहा है। जीवनके प्रत्येक अंग का बारीकीसे अभ्यास करनेकी प्रवृत्ति बुद्धिवादी लोगोंमें बढ़ रही है। हर एक बातकी कारणमीमांसा कुछ बुनियादी तत्वोंके आधारपर वे करना चाहते हैं। और तदसंगत विचारधारासे उनका जितना समाधान होता है, उतना अन्य विचारधारासे नहीं होता। उनके सामने पहला प्रश्न तो यह रहता है कि वर्तमानमें वह परतन्त्र क्यों है ? क्या अपनी स्वयंकी कमजोरीके कारण या परसत्ताके कारण अथवा कर्मकी सत्ता मानी जानेवाली हो तो उसकी बलवत्ताके कारण ?

इसके बाद इसीमेने दूसरा प्रश्न खड़ा होता है, कि वह इस परतन्त्रतासे मुक्त होकर स्वतन्त्र कब और कैसे बन सकेगा ? इन दोनों मूलभूत प्रश्नोंका मौलिक समाधान उसके अन्तर्गत नाना उपप्रश्न एवं उनके तर्कसंगत तथा आगमाधारित विस्तृत उत्तरोंके साथ इस ग्रन्थमें किया गया है। इससे सुबुद्ध पाठकोंकी अनेक भ्रान्त धारणाएँ दूर होकर जैन तत्त्वका सम्यक् रूप उनके सामने दर्पणवत् आता है, जिसे जानकर जिज्ञासुओंकी विवेक मंतोषका अनुभव होता है। इस ग्रन्थकी यही विशेषता है।

वस्तुका सम्यक् निर्णय करनेमें ऐसी शंका समाधानरूप शैलीका बहुत अच्छा उपयोग होता है यह पण्डितप्रवर टोडरमलजीके “मोक्षमार्ग प्रकाशक” ग्रन्थसे सिद्ध हुआ है। इस जैनतत्त्वमीमांसामें पण्डितजीने उन सब प्रमुख विषयोंका समावेश कर लिया है, जिनका चिन्तन-मनन आजकी स्थितिमें अत्यावश्यक था, जिनके सम्बन्धमें अभ्यासु विद्वानोंकी दृष्टि भी अधिक स्पष्ट एवं निर्मल होनेकी आवश्यकता थी। यह ग्रन्थ इस आवश्यकताकी पूर्ति करनेमें बहुत सहायक प्रतीत होता है, और वह भी सरल तथा सुबोध भाषामें। पण्डितजीका यह उपकार जिज्ञासु एवं विद्वद्बर्ग कभी नहीं भूलेगा। सिद्धान्त तथा आगममें भी विद्वानोंके लिए तो वह तथा वरदान रूप सिद्ध होगा, इसमें संदेह नहीं है। इस ग्रन्थका दूसरा संस्करण भी अब अप्राप्य हुआ है, इसीसे उसकी उपयोगिता एवं लोकप्रियता स्पष्ट होती है।

समाजके मान्यवर विद्वान् पण्डित जगन्मोहनलालजी इस पुस्तकके प्राक्कथनके अन्तके निचोड़ रूपसे सही लिखते हैं—“पण्डितजीके इस समयोपयोगी सांस्कृतिक एवं साहित्यिक सेवाको जितनी प्रशंसा की जाय थोड़ी है। हमें विश्वास है कि समाज इससे उचित लाभ उठाकर अपनी ज्ञानवृद्धि करेगी।”

हमें तो लगता है कि ज्ञानवृद्धिके साथ शुद्धात्मबोध भी यह ग्रन्थ अभ्यासकोंको सहायक सिद्ध होगा।

जैनतत्त्वमीमांसा : एक समीक्षात्मक अध्ययन

हां० उत्तमचन्द जैन, सिधनी

जैन आम्नायकी प्राचीनतम परंपराकी एक कडीके रूपमें विश्रुत है—सिद्धान्ताचार्य, पंडितवर्य, श्रीमान् पं० फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री, बनारस, जिन्होंने आगम तथा परमागम रूप रत्नाकरकी अतल गहुराईयों में डुबकिया लगाकर जिनागमसार रूप रत्नोंको खोज-खोजकर विद्वज्जनों तथा सामान्यजनों के समक्ष प्रस्तुत किया, साथ ही जैनसिद्धान्त एवं तत्त्वज्ञान परम्पराको सम्पोषित एवं संबद्धित भी किया। इसका ज्वलत प्रमाण एवं अमर स्मारक स्वरूप है उनका प्रकृत ग्रंथ “जैनतत्त्वमीमांसा”।

यद्यपि सर्वोत्कृष्ट सिद्धान्तग्रंथ षट्खण्डागमकी धवला टीका तथा कषायपाहुडकी जयधवला-टीकाके सम्पादनका गुरुतर कार्य, खानिया तत्त्वचर्चाका ऐतिहासिक कार्य तथा अन्य मौलिक साहित्यका मूजन ये सभी कार्य पंडितजीके विशिष्ट व्यक्तित्व एवं उत्कृष्ट कृतिरत्नके जीवन्त स्मारक हैं, तथापि इनमें अग्रणी, अद्वितीय और अमर-कृति है उनकी “जैनतत्त्वमीमांसा”। सिद्धान्त ग्रंथोंके संपादन द्वारा आदरणीय पंडितजीने एक ओर तो श्रुतज्ञान रूप जिनावाणीकी प्रथम श्रुतस्वरूप सिद्धांतज्ञानधाराका सम्पोषण किया है, दूसरी ओर खानिया तत्त्वचर्चाके सम्पादन द्वारा तार्किक आचार्य समतभद्रस्वामीकी तथोक्तिको याद कराया है कि “वादार्थी विचराम्यहं नरपते” शार्दूलविकीरितम्”। तीसरी ओर मौलिक साहित्य मूजन द्वारा अपनी वर्तमान प्रतिभा एवं व्यक्तित्वका प्रकाशन किया है तथा चौथी ओर जैनतत्त्वमीमांसाके प्रणयन द्वारा द्वितीय श्रुतस्वरूप अथवा परमागमरूप जैन अध्यात्मके प्रयोजनभूत, मोक्षमार्गोपयोगी जैनतत्त्वों एवं सिद्धान्तोंका मर्मोद्घाटन किया है। इस प्रकार माननीय पंडितजीकी चौमुक्ती प्रतिभा, बहुश्रुतज्ञता, जिनागमतत्त्वमर्मज्ञता एवं सिद्धांतिक दृढता क्रमशः विज्ञोको वास्तव्यकारी, अल्प-श्रुतज्ञोको आश्चर्यकारी, कल्याणच्छुकोको सम्मार्गप्रकाशनहारी तथा अनुदारजनोको ईर्ष्याकारी सिद्ध हुई है। यहाँ हम उनकी अमूल्यकृति “जैनतत्त्वमीमांसा”का परिचय, प्रतिपाद्य एवं ममीक्षण प्रस्तुत करनेका उद्यम करते हैं।

जैनतत्त्वमीमांसाके दो संस्करण हमारे समक्ष हैं—प्रथम २०० पृष्ठीय लघुकाय पुस्तक तथा द्वितीय ४२२ पृष्ठीय बृहद्काय ग्रंथ। उक्त दोनों संस्करणोंमें आत्मनिवेदनके माध्यममें ग्रंथ रचनाका अपना उद्देय्य लेखक महोदय ने स्पष्ट किया है। द्वितीय संस्करणमें प्रथम संस्करणके वर्णित प्रकरणोंमें जो भी परिवर्धन या परिवर्तन किया है उसकी स्पष्ट सूचना की है—यथा प्रथम संस्करणमें तीसरे अध्यायका नाम “निमित्तकी स्वीकृति” तथा चौथेका नाम “उपादान और निमित्तमीमांसा” रखा था किन्तु द्वितीय संस्करणमें उनके परिवर्तित नाम क्रमशः—“बाह्यसाधनमीमांसा” तथा “निश्चय उपादान मीमांसा” दिये हैं। पंडितजीने इन प्रकरणोंके नाम परिवर्तनका कारण सयुक्तिक एवं सप्रमाण स्पष्ट किया है। पाचवें “उभयनिमित्त मीमांसा” स्वतंत्र अध्यायके रखनेका कारण स्पष्ट करते हुए लिखा है कि “निश्चय उपादानके अनुसार प्रत्येक द्रव्यके कार्यरूप परिणत होते समय उसके अनुकूल बाह्य सामग्रीका योग नियमसे बनता ही है।” इस तथ्यको हृदयंगम कराना मुख्य प्रयोजन रहा है। शेष अध्यायोंको प्रथम संस्करण अनुसार ही रखा गया है। पंडितजीने अपने निवेदनमें यह भी स्पष्ट किया है कि प्रकृत ग्रंथमें बणित विषयोंका याथातथ्य परिज्ञान न होनेसे स्वरूप विपर्यास, कारणविपर्यास एवं भेदाभेद बिपर्यास बना ही रहता है जिससे अनेक शास्त्रोंमें पारगत होकर प्राजल वक्त बन जाने पर भी उसकी मोक्षमार्गकी ओर गति नहीं हो पाती। यथार्थमें निश्चय-व्यवहार मोक्षमार्गका प्रारंभ आगे पीछे नहीं अपितु एक साथ ही होता है। निश्चय मोक्षमार्गका अनुसर्ता व्यवहारमोक्षमार्ग होता है किन्तु व्यवहारमोक्षमार्गका अनुसर्ता निश्चय मोक्ष-

मार्ग नहीं होता बल्कि जैसे-जैसे निश्चयमोक्षमार्गसे जीवन घुट जाता है वैसे वैसे व्यवहार मोक्षमार्ग छूटता जाता है। उपर्युक्त तथ्योंके अतिरिक्त खानिया तत्त्वचर्चाका संक्षिप्त इतिहास भी प्रस्तुत किया है। साथ ही यह भी स्पष्ट घोषणा की है कि जो बिद्वान् बीतराग अर्हंतकी आगम परम्पराको नहीं देखना चाहते, वे भट्टारक परंपराके समर्थनके साथ आम जनताका अपने पक्षपोषणार्थं दुःखयोग करते हैं, निष्कृष्ट तरीकेसे अध्यात्मके साहित्यका बहिष्कार करते हैं। अन्य कई प्रकारके षड्यंत्र रचकर अध्यात्मपक्ष पर अज्ञान आवरण डालने का प्रयास करते हैं, जो खेदकी बात है। इस प्रकार ग्रंथका आत्मनिवेदन अपने आपमें ग्रंथका हार्द एवं मर्म समाहित किये हुए है। षयोवृद्ध विद्वान् पं० श्रीमान् जगन्मोहनलालजी शास्त्री कटनीने प्राक्कथन लिखकर ग्रंथकी महत्ता पर स्पष्ट प्रकाश डाला है। साथ ही बिद्वानोंको सावधान करते हुए दिशानिर्देशके रूपमें लिखा है कि बिद्वान् केवल समाजके मुख नहीं हैं। वे आगमके रहस्योद्घाटन के जिम्मेदार हैं। अतः उन्हें हमारे अमुक वस्तव्यसे समाजमें कैसी प्रतिक्रिया हांती है, वह अनुकूल होती है या प्रतिकूल यह लक्ष्यमें रखना जरूरी नहीं है। यदि उन्हें किसी प्रकारका भय हो भी तो सबसे बड़ा भय आगम का होना चाहिए। बिद्वानोंका प्रमुख कार्य जिनागमकी सेवा है, और यह तभी संभव है जब वे समाजके भयसे मुक्त होकर सिद्धांतके रहस्यको उसके सामने रख सकें। कार्य बड़ा है। इस कालमें इसका उनके ऊपर उत्तरदायित्व है, इसलिए उन्हें यह कार्य सब प्रकारकी मोह ममताको छोड़कर करना ही चाहिए। समाजका संभारण करना उनका मुख्य कार्य नहीं है।' ये शब्द सचमुचमें बिद्वानोंको प्रकाशस्तम्भ ममान हैं। अस्तु।

तत्त्वचर्चा विषयप्रवेश प्रकरणसे ग्रन्थारम्भ होता है। समग्र ग्रन्थ १२ अधिकारोंमें विभाजित है, जो इस प्रकार हैं—(१) विषयप्रवेश, (२) वस्तुस्वभाव मीमांसा (३) बाह्यकारण मीमांसा, (४) निश्चय उपादान-मीमांसा, (५) उभयनिमित्तमीमांसा, (६) कर्तृकर्ममीमांसा (७) षट्कारकमीमांसा, (८) क्रमनियमित पर्याय-मीमांसा, (९) सम्यक् नियतिमीमांसा, (१०) निश्चय व्यवहारमीमांसा, (११) अनेकान्त-स्याद्वादमीमांसा तथा (१२) केवलज्ञान स्वभाव मीमांसा।

प्रत्येक अध्याय अपने-अपने नाम द्वारा अपने प्रतिपाद्य विषयकी घोषणा करता है। प्रत्येक अध्यायगत प्रतिपाद्य विषयका सारास इस प्रकार है—

आचार्य अकलंकदेवने आप्तमीमांसा पद्य ५ में वस्तुका स्वरूप उत्पाद-व्यय तथा प्रोव्यात्मक अर्थात् त्रितयात्मक होता है यह सिद्ध करते हुए एक उदाहरण दिया है कि स्वर्ण घटका इच्छुक एक मनुष्य स्वर्णकी घटपर्यायके नाश होनेपर दुःखी होता है, स्वर्ण मुकुटका इच्छुक दूसरा मनुष्य स्वर्णकी घटपर्यायके व्यय तथा मुकुट पर्यायकी उत्पत्ति होनेपर हर्षित होता है और साव स्वर्ण (द्रव्य) का इच्छुक तीसरा मनुष्य स्वर्णकी घट पर्यायके नाश तथा मुकुट पर्यायकी उत्पत्तिमें न तो दुःखी होता है और न ही हर्षित, किन्तु मध्यस्थ रहता है। इन तीन मनुष्योंके कार्य अहेतुक नहीं हो सकते। अतः सिद्ध है कि स्वर्णकी घट पर्यायके नाश तथा मुकुट पर्यायकी उत्पत्ति होने पर भी स्वर्णका न तो नाश होता है और न उत्पाद ही। स्वर्ण तो घट या मुकुट आदि अवस्थामें स्वर्ण ही बना रहता है। यह वस्तुस्वभावकी मीमांसाका मार है।

बाह्यकारणकी मीमांसा दो दृष्टियोंसे की गई है प्रथम ऋजुसूत्रनय तथा द्वितीय नैगमनयकी दृष्टि। ऋजुसूत्रनय पर्यायाधिक नयोंमें प्रमुख है। यह—एक समयवर्ती पर्यायकी विषय करता है अतः इस नयकी अपेक्षा उत्पाद और व्यय दोनों निर्हेतुक होते हैं। यह नय पर सापेक्ष कथनको विषय नहीं करता। देखिये जयधराला पुस्तक १ पृ० २०६-२०७। नैगमनय द्रव्याधिक नयोंमें प्रमुख है। संकल्पप्रधान होनेसे यह नय सत्-असत्

दोनोंको विषय करता है। साथ ही गीण-मुख्य भावसे द्रव्य और पर्याय दोनोंको विषय करता है परन्तु मुख्य-रूपसे इसका विषय उपचार है। देखिये जयधवला पु० १, पृ० २०१।

सामान्यतः कारणका लक्षण धवलाकार इस प्रकार किंवा है कि "जो जिसके होनेपर ही होता है, नहीं होनेपर नहीं होता। वह उसका कारण कहलाता है।" देखिये धवला पुस्तक १२ पृ० २८९। इससे स्पष्ट है कि कारण तथा कार्यमें अविनाभाव सम्बन्ध नियम रूपमें घटता है चाहे वह बाह्य साधन हो वा अन्तरंग साधन। यद्यपि सहकारीकारण भिन्नद्रव्य है, भिन्नद्रव्यरूप सहकारी कारणके साथ एकद्रव्यप्रत्यासत्तिका अभाव है तथापि उनमें एककालप्रत्यासत्तिका सद्भाव होनेसे कारण कार्यभाव स्वीकार किया गया है। देखिये प्रमेयरत्नमाला अध्याय ३, सूत्र ६० की टीका। उपरोक्त कारण-कार्यपना परमार्थभूत नहीं है अपितु उपचरित मात्र है। उदाहरणार्थ—बुद्धिमान लोग यहाँ तथा हस्तरेश्माओं आदिसे आगामी घटनाओंका अनुमान कर लेते हैं। उसके वे जापक निमित्त हैं, उन होनेवाली घटनाओंके कारकनिमित्त नहीं हैं। इस तथ्यका समाधान धवला पु० ६, पृ० ४२३ के इस कथनसे होता है कि नारकियोंको सम्यक्त्वकी उत्पत्तिमें जो वेदना कारण होती है वह वेदना जापक निमित्तमात्र है, कारक निमित्त नहीं। अन्यथा वेदनाके निमित्तसे सभी नारकियोंको नियमतः सम्यक्त्वकी उत्पत्तिका प्रसंग बनेगा, जो असम्भव है।

निश्चय उपादान मीमांसा—निश्चय उपादान कारणका स्वरूप निर्देश आचार्य विद्यानन्दस्वामीने अपने ग्रन्थ अष्टसहस्रीमें इस प्रकार किया है कि जो द्रव्य तीनों कालोंमें अपने रूपको छोड़ता हुआ और नहीं छोड़ता हुआ पूर्वरूपसे और अर्वरूपसे वर्त रहा है, वह उपादान कारण है। इससे स्पष्ट है कि द्रव्यका न तो केवल सामान्य अंश उपादान कारण होता है और न केवल विशेष अंश उपादान होता है किन्तु सामान्य विशेषात्मक द्रव्य ही निश्चय उपादान होता है। इस तथ्यका समर्थन आचार्य कार्तिकेयकृत कार्तिकेयानुप्रेक्षाकी गाथा २२५ से : २८ द्वारा होता है। इसी ग्रन्थमें गाथा २३० में स्पष्ट घोषणा की गई है कि अनन्तरपूर्व परिणामयुक्त द्रव्य ही कारणरूपसे प्रवर्तित होता है और अनन्तर उत्तर परिणामसे युक्त वही द्रव्य नियमसे कार्य होता है।

उभयनिमित्त मीमांसा—इस प्रकरणमें यह बात स्पष्ट की गई है कि निश्चय उपादानकारण नियमसे कार्यका नियामक होता है तथा व्यवहार (निमित्त) कारण उसका अविनाभावी बाह्य अनुकूल रूपमें उपस्थित होता है किन्तु व्यवहारकारण निश्चयका स्थान नहीं ले सकता। इन दोनोंमें विन्ध्यगिरि तथा हिमगिरि समान अन्तर है, क्योंकि निश्चयकारण कार्यरूपद्रव्यके स्व-पमे अन्तर्निहित रहता है तथा व्यवहारकारण बाह्य वस्तु है। आचार्य समन्तभद्रस्वामीने तो घोषणा की है कि बाह्य (निमित्त) तथा अन्तरंग (उपादान) की सन्निधिमें ही सभी कार्य होते हैं ऐसा वस्तुगत स्वभाव है, अन्य प्रकारसे वस्तुस्वभावकी सिद्धि नहीं होती, इसलिए आप ऋषियों तथा बुद्धिमानों द्वारा पूज्य हो। (दक्षिणे स्वयंभूस्तोत्र पद्य ६०) उन्होंने यह भी कहा कि गुण-दोष रूप कार्यकी उत्पत्तिमें जो भी बाह्यवस्तु कारण कही जाती है वह निमित्तमात्र है, उस कार्यकी उत्पत्तिका मूलहेतु तो अभ्यन्तर (उपादान) ही है, इसलिए अध्यात्म मार्गी जनोको वह अभ्यन्तर कारण ही पर्याप्त है अर्थात् निमित्तसाधन—पराधीन दृष्टिका परित्याग तथा उपादान-स्वाधीन दृष्टिके आश्रयमें ही कल्याण निहित होता है। अस्तु ! (देखिये स्वयंभूस्तोत्र ५९)।

कर्तृ-कर्ममीमांसा—यह प्रकरण मोक्षमार्गको सर्वाधिक महत्त्वका है कारण कि कर्ता-कर्मकी भूल समस्त तत्त्वोंकी भूलोंकी मूल है। कर्ता-कर्मकी भूल भिदनेपर समस्त भूले मिट जाती हैं। जो स्वतंत्रपणे अपने

कार्यको करे उसे कर्ता कहते हैं, जो कार्य होता है वही कर्म है। वास्तवमें समस्त द्रव्य में परस्पर कर्ताकर्म सम्बन्ध है ही नहीं, फिर भी भिन्न द्रव्यका भिन्न द्रव्यसे कर्ताकर्म सम्बन्ध कहना व्यवहार कथनमात्र है, निश्चयसे तो कर्ता-कर्म सम्बन्ध एक ही वस्तुमें घटित होता है। जो परिणामन करे वही कर्ता है, जो परिणाम है, वही कर्म है तथा जो परिणति है वही क्रिया है, परमायसे तीनों वस्तुमें ही, वस्तुसे भिन्न नहीं है। इससे स्पष्ट है कि कर्ताकर्म सम्बन्ध एक ही द्रव्यमें तथा निमित्त नैमित्तिक सम्बन्ध दो द्रव्योंमें घटित होता है। अतः जिनायाममें जहाँ भी बाह्यद्रव्यको कर्ता कहा गया हो, उसे उपचरित (व्यवहार) कथनमात्र समझना चाहिए। एक कार्यके दो कर्ता भी नहीं होते, दो कर्ताओंका एक कार्य नहीं होता क्योंकि एक एक ही रहता है, अनेक नहीं हो सकता। अस्तु। देखिये समयसारके कलत्र क्रमांक २००, २१०, ५१, ५४)।

षट्कारकमीमांसा—क्रियाके प्रतिप्रयोजकको कारक कहते हैं। कारक ६ होते हैं—कर्ता, कर्म, करण, सम्प्रदान, अपादान और अधिकरण। ये षट्कारक भी एक ही द्रव्यमें घटित होते हैं तथा पर्याय दृष्टिसे एक ही पर्यायमें षट्कारक होते हैं, अन्य द्रव्यके साथ कारकपना कहना उपचार मात्र जानना चाहिए—परमाथं नहीं। वास्तवमें अनादिकालसे जीव स्वाश्रयपनेको भूलकर परद्रव्योंसे कारकपनेका विकल्प करके पराश्रित बना हुआ है अत आत्मकल्याणार्थ, स्वाश्रित षट्कारक दृष्टिका ग्रहण तथा पराश्रित षट्कारक दृष्टिका ग्रहण ही कार्यकारी है।

क्रमनियमितपर्याय मीमांसा—यह प्रकरण पंडितजीने सविस्तार, सतर्क तथा सप्रमाण स्पष्ट किया है, जो स्पष्टीकरण उनके बाद क्रमबद्धपर्याय पर कलम चलाने वाले लेखकोंको मार्गदर्शक तथा मुख्य आधार रहा है। क्रमबद्ध पर्यायका अर्थ है, प्रत्येक कार्य अपने स्वकालमें ही होता है। तात्पर्य यह है कि सभी द्रव्यों-को उनके सभी गुणोंकी निकालवर्ती पर्याय अपने-अपने नियत कालमें ही होती है इसे ही क्रमबद्ध या क्रमनियमित पर्याय कहते हैं। सर्वज्ञ स्वभावकी स्वीकृतिमें सर्वद्रव्योंकी क्रमबद्धपर्यायोंकी स्वीकृति भी अनिवार्य है क्योंकि क्रमबद्ध पर्यायके निषेधमें सर्वज्ञस्वभावके निषेध होनेका प्रसंग बनता है। इस सिद्धान्तको स्वीकारनेसे अनादि संसारका मूल जो विकल्पजाल है वह स्वयमेव विनष्ट होने लगता है, मुक्ति, होनहार, काललम्बिका परिपाक, पूर्णसुख प्राप्तिका अवसर इत्यादि सभी क्रमबद्धमें समीप आने लगते हैं तथा इसके अस्वीकारसे मुक्तिका मार्ग एवं मुक्ति दोनों क्रमबद्धमें अत्यन्त दूर रहते हैं। कर्तपिनेका जहर उतरने लगता है तथा अकर्तपिनेका अमृतपान का लाभ होता है।

उपरोक्त विषयोंकी मीमांसाके अतिरिक्त सम्यक्नियतिस्वरूपमीमांसा, निश्चय-व्यवहार मीमांसा, अनेकान्त-स्याद्वाद मीमांसा तथा केवलज्ञान स्वभावमीमांसा इन प्रकरणोंपर सुविशद, सुस्पष्ट विवेचनके साथ यह अनीक्षा ग्रंथ समाप्त होता है।

सारांश—साररूपमें हम कह सकते हैं कि "जैनतत्त्वमीमांसा" तत्त्वसे अतभिन्न जनकोंको ज्ञानप्रदाता, जिनायाम अम्यासियोंको मुक्तिमार्गप्रदर्शक, वस्तुस्वरूपके गूढतम-सिद्धान्तोंकी गुरिधियां सुलझानेवाला, विश्वजनोंके हृदय कमलोंको प्रफुल्लित करनेवाला अद्वितीय, अजोड़, अमरकृति एवं पंडितजीके व्यक्तित्वका अमर स्मारक स्वरूप ग्रन्थ है। यदि जिनायाम सागरके मंथनसे प्राप्त नवनीतका रसास्वादन करना हो, जिन प्रवचनोंका परमामृत चखना हो, दर्शनत्रिशुद्धि पाकर मुक्तिमार्गमें गति करना हो तो प्रत्येक आत्मार्थीके लिए 'जैनतत्त्व-मीमांसा' अवश्य ही सदाशयताके साथ, गम्भीरतापूर्वक, अध्ययन, मनन एवं हृदयंगम करने योग्य है 'इत्यलं सुविशेषु !'

ज्ञानपीठ पूजाञ्जलि : एक अध्ययन

श्री लक्ष्मीचन्द्र 'सरोज' जाबर

भारतीय ज्ञानपीठके संस्थापकोंकी यह भावना ज्ञानपीठ-पूजाञ्जलिके माध्यमसे प्रकट हुई कि पूजा-ध्यान स्तीव-वाचन, सामायिक, आलोचना पाठ, आरती आदिकी जिस परिपाटीने समाजकी धार्मिक भावनाको जागृत रखा और आध्यात्मिक शान्ति की ओर उन्मुख किया है, वह सुरक्षित रहे, उसका सवर्धन हो। 'ज्ञानपीठ पूजाञ्जलि' द्वारा यह प्रयत्न विशेष रूपसे किया गया है कि शुद्धपाठ प्रस्तुत किया जावे और संस्कृत पूजाओंके हिन्दी अनुवाद द्वारा उनकी महत्ताको—उनके भावको बोधगम्य बनाया जावे। सामग्रीका बर्णोकरण दैनिक और नैमित्तिक आवश्यकताओंके आधार पर किया गया है जिसका सम्पादन पंडित फूलचन्द्र सिद्धान्तशास्त्रीने उत्तम रीतिसे किया है। पूजाञ्जलि निम्नलिखित सात विभागोंमें विभाजित है—

(१) सामान्य पूजा-पाठ (संस्कृत-हिन्दी), (२) पर्व पूजादि (संस्कृत-हिन्दी), (३) तीर्थंकर पूजा, (४) नैमित्तिक पूजा पाठ, (५) अध्याय पाठ, (६) स्तोत्रादि (संस्कृत हिन्दी) (७) आरती जापादि।

'पूजाञ्जलि'में संग्रहीत संस्कृत पूजाओंका संकलन बाबू छोटेलालजी कलकत्ताने किया और उनका सम्पादन आ० ने० उपाध्येने किया। डॉ० लालबहादुर शास्त्रीने कतिपय संस्कृत पूजाओंका अनुवाद किया था उससे भी यथोचित यथासम्भव सहायता ली गई। शेष सामग्रीका संकलन ज्ञानपीठके कार्यालयमें किया गया। इन पूजाओंका हिन्दी अनुवाद ललित तथा मधुर भाषामें मूलगामी भावानुसार पं० फूलचन्द्र सिद्धान्तशास्त्रीने किया। संस्कृत पूजाओंके साथ होनेमें संस्कृत भाषाका, पूजाके भावका महत्त्व स्पष्टतः हुआ है। प्राचीन जिन-वाणी संग्रहोंमें जहाँ बड़ा टाइप चित्र थे वहाँ कागजी कंजूसीके कारण गद्य-पद्य भेद नहीं था। पूजाञ्जलि इसकी अपवाद है सुन्दर सम्पादन-प्रकाशन है।

आलोचना पाठके रचयिता जोहरी लाल और कन्याण मन्दिर स्तोत्रके रचयिता कुमुदचन्द्र लिखना समुचित लगा। कुछ ग्रन्थोंमें भूषरदास और सिद्धमेन दिवाकर लिखा गया अनुचित ही लगा।

सम्भवतः सर्वप्रथम पूजाञ्जलिमें ही पूजाकी महत्ता, मूलस्रोत और काल दोषज विकृतिका, प्राचीन-वर्षाचीन पूजाका विधिवत् साधार विद्वेषण-विवेचन किया गया। पंडित प्रवर फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्रीने जो प्रास्ताविक वक्तव्य प्रथम संस्करणमें लिखा था, वह अठारह पृष्ठोंकी परिधिमें पठनीय-मननीय-चिन्तनीय है।

'कृतिकर्म-साधु और गृहस्थ दोनोंके कार्योंमें मुख्य आवश्यक है। यद्यपि साधु सांसारिक प्रयोजनोंसे मुक्त हो जाता है, फिर भी उसका चित्त मूलकर भी लौकिक समृद्धि, यश और अपनी पूजा आदिकी ओर आकृष्ट न हो और गमनागमन, आहार-ग्रहण आदि प्रवृत्ति करते समय लगे हुए दोषोका परिमार्जन होता रहे, इसलिए साधु कृतिकर्मको स्वीकार करता है। गृहस्थकी जीवनचर्या ही ऐसी होती है कि जिसके कारण उसकी प्रवृत्ति निरन्तर सदोष बनी रहती है, इसलिए उसे भी कृतिकर्म करनेका उपदेश दिया जाता है।

कृतिकर्मके मूलाचारमें चार पर्यायवाची नाम दिए हैं—कृतिकर्म, चितिकर्म, पूजाकर्म और विनयकर्म। इनकी व्याख्या करते हुए भूमिकामें स्पष्ट किया गया है कि जिस अक्षरोंच्चार रूप वाचनिक क्रियाके परिणामोंकी विशुद्धि रूप मानसिक क्रियाके और नमस्कारादिरूप कायिक क्रियाके करनेसे ज्ञानावरणादि आठ प्रकारके कर्मोंका 'कृत्यते छिद्यते' छेद होता है उसे कृति कर्म कहते हैं। यह पुण्य संबन्धका कारण है इसलिए इसे चितिकर्म कहते हैं। इसमें चौबीस तीर्थंकरों और पाँच परमेष्ठी आदिकी पूजा की जाती है, इसलिए इसे पूजा कर्म

भी कहते हैं तथा इसके द्वारा उत्कृष्ट विनय प्रकाशित होती है इसलिये इसे विनय/कर्म भी कहते हैं। यहाँ विनयकी "विनीयते निराक्रियते" ऐसी व्युत्पत्ति करके इसका फल कर्मोंकी उदय और उदीरणा आवि करके उनका नाश करना भी बतलाया गया है। तात्पर्य यह है कि कृतिकर्म जहाँ निर्जराका कारण है, वहाँ वह उत्कृष्ट पुण्य संचयमें हेतु है और विनय गुणका मूल है। इसलिए उसे प्रमाद रहित होकर साधुओं और गृहस्थोंकी यथा-विधि करना चाहिए।

विचारणीय विषयमें पंडितजीने पूजाके आह्वान-स्थापन-सन्निधिकरणके विषयमें संकेत किया है। जैन परम्परामें स्थापना निक्षेपका बहुत महत्त्व है; इसमें सन्देह नहीं। पंडित प्रवर आशावरजीने जिनाकारको प्रकट करने वाली मूर्तिके न रहनेपर अक्षतार्थमें भी स्थापना करनेका विधान किया है, किन्तु जहाँ साक्षात् जिन-प्रतिमा विराजमान है, वहाँ क्या आह्वान आदि क्रियाका किया जाना आवश्यक है? विसर्जन आकर पूजा स्वीकार करने बालेका किया जाता है, किन्तु जैन धर्मके अनुसार (न) कोई आता है और न पूजामें अर्पण किये भागको स्वीकारता है। इस स्थितिमें पूजाके अन्तमें विसर्जन करना क्या आवश्यक है? आपने विसर्जन पाठके आह्वानं... मन्त्रहीनसे मिलते-जुलते ब्राह्मणधर्मके श्लोक देकर तुलनात्मक अध्ययनको बल दिया है।

(१) सम्यग्दर्शन बोध—ते मंगलम् [मंगलाष्टक दूसरा श्लोक] निर्दोष सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान, सम्यक्चारित्र्य यह पवित्र रत्नत्रय है। श्री सम्पन्न मुक्ति नगरके स्वामी भगवान् जिनदेवने इसे अपवर्ग देने वाला कहा है। इस प्रकार जो यह तीन प्रकारका धर्म कहा गया है, वह तथा इसके साथ सूक्ति सुधा, समस्त जिन प्रतिमा और लक्ष्मीका आधारभूत जिनालय मिलकर चार प्रकारका धर्म कहा गया, वह तुम्हारा मंगल करे।

(२) दृष्टं जिनेन्द्र... नूपुरनादरम्यम् [दृष्ट्याष्टक स्तोत्र ५वां श्लोक] आज मैंने जो हिलती हुई सुन्दर मालाओंसे आकुल हुए भ्रमरोंके कारण ललित अलकोंकी शोभाको धारण कर रहा है और जो मयूर शब्द युक्त बाघ और लयके साथ नृत्य करती हुई वारांगनाओंकी लीलासे हिलते हुए बलय और नूपुरके नादसे रमणीय प्रतीत होता है ऐसे जिनेन्द्र-भवनके दर्शन किए।

(३) श्रीमज्जिनेन्द्र... मयाम्यघायि [लघु अभियेक पाठ १ला श्लोक] तीन लोकके ईश स्याद्वाद नीतिके नायक और अनन्त चतुष्टयके धनी श्रीसम्पन्न जिनेन्द्रदेवको नमस्कार करके मैंने मूल संघके अनुसार सम्यग्दृष्टि जीवोंके सुकृतको एक मात्र कारणभूत जिनेन्द्रदेवकी यह पूजा-विधि कही।

(४) उदकचन्दन... जिननायमहं यजे (नित्यपूजा अर्ध-श्लोक) मैं प्रसस्त मंगलगानके (मंगल जिनेन्द्र स्तवनके) शब्दोंसे गुंजायमान जिनमन्दिरमें जिनेन्द्रदेवका जल, चन्दन, अक्षत, पुष्प, नैवेद्य, दीप, धूप, फल तथा अर्घ्यसे पूजन करता हूँ।

(५) प्रज्ञाप्रधाना... परमर्षयो नः (नित्यपूजा मुनि स्तवन ४ था श्लोक) प्रज्ञाश्रमण, प्रत्येक बुद्ध, अभिन्नदश पूर्वा, चतुर्दश पूर्वा, प्रकृष्टवादी और अष्टाग महानिमित्तके ज्ञाता मुनिवर हमारा कल्याण करे।

(६) देवि श्री श्रुतदेवते... संपूजयामोऽभुना (देवशास्त्र गुरुपूजा ३रा श्लोक) हे देवि! हे श्रुतदेवते! हे भगवति! तेरे चरण कमलोंमें मेरीकी तरह मुझे स्नेह है। हे माता, मेरी प्रार्थना है कि तुम सदा मेरे चित्तमें बनी रहो। हे जिनमुखसे उत्पन्न जिनबाणी! तुम मेरो सदा रक्षा करो और मेरी ओर देखकर मुझपर प्रसन्न होओ। अब मैं आपकी पूजा करता हूँ।

(७) बारह विहू संजम... ते तरन्ति (देवशास्त्रगुरु पूजाकी जयम'त्रा श्लोक (८वा) जो बारह प्रकारका संयम धारण करते हैं, चारों प्रकारकी विक्रियाओंका परित्याग करते हैं और जो बाईस परीयोंको सहन करते हैं, वे मुनि सप्तरूपी महासमुद्रको पार करते हैं।

(८) निज मनोमणि .. सिद्धमहं परिपूजये (सिद्धपूजा भावाष्टक १ला श्लोक) अपने मन रूपी मणिके पात्रमें भरे हुए समता रस रूपी अनुपम अमृत रसकी धारासे केवलज्ञान रूपी कलासे मनोहर सहज सिद्ध परमात्माकी में पूजा करता हूँ ।

(९) जिनस्नानं...सन्मार्गप्रभावना (षोडशकारण पूजा श्लोक १७वां) जिनदेवका अभिषेक, श्रुतका व्याख्यान, गीत-वाद्य तथा नृत्य आदि पूजा जहाँ की जाती है वह सन्मार्ग प्रभावना है ।

(१०) सन्नेषे जि सोहुइ .. तयस सेवा वहति (दशलक्षण पूजा गाथा ४ सत्यधर्म) सत्यसे मनुष्य-जन्म शोभा पाता है, सत्यसे ही पुण्य कर्म प्रवृत्त होता है, सत्यसे सब गुणोंका समुदाय महानताको प्राप्त होता है और सत्यके कारण ही देव सेवा-व्रत स्वीकार करते हैं ।

अनूदित अंशोंको दृष्टिपथमें रखते हुए कहा जा सकता है कि अनुवाद बहुत अच्छा हुआ । अनावश्यक विस्तार-संक्षेप दोनों ही नहीं हैं । अनुवादकी भाषापर संस्कृतनिष्ठ शैलीका प्रभाव सुस्पष्ट लक्षित होता है । वास्तवमें विद्वान् सम्पादकने ज्ञानपीठ पूजाञ्जलिके प्रणयनमें पर्याप्त परिश्रम किया है । पूजाञ्जलि जैसा प्रयत्न अपनी दिशाका सुदृढ़ सशक्त चरण है और उसको सफलताका बहुत कुछ श्रेय पंडित फूलचन्द्र सिद्धान्तशास्त्री-को है । उन्होंने स्वतन्त्र होकर जिन ग्रन्थोंके भाष्य लिखे, उनमें आपकी उच्चकोटिकी विद्वत्ता पग-पग पर लक्षित होती है ।

इसमें कोई सन्देह नहीं है कि "ज्ञानपीठ-पूजाञ्जलि"के प्रास्ताविक वक्तव्यमें प्रकाशित पण्डितजीके विचार आज भी प्रेरणादायक, वतमान परिस्थितिमें जैन समाजको जागृत करने वाले, स्फूर्ति प्रदान करने वाले हैं । पण्डितजीने निष्कर्ष रूपमें यह तथ्य उजागर किया है कि वतमान पूजा-विधिमें कृति-कर्मका जो आवश्यक अंश छूट गया है, यथास्थान उस अवश्य ही सम्मिलित कर लेना चाहिए और प्रतिष्ठा-पाठके आधारसे इसमें जिस तत्त्वेन प्रवेश कर लिया है, उसका संशोधन कर देना चाहिए । क्योंकि पंचकन्याणक प्रतिष्ठा-विधिमें और देव-पूजामें प्रयोजन आदिकी दृष्टिसे बहुत अन्तर है । प्रतिष्ठा-विधिमें प्रतिमाको प्रतिष्ठित करनेका प्रयोजन है और देव-पूजामें प्रतिमाको साक्षात् जिन मान कर उसकी उपासना करनेका प्रयोजन है । अतः समाजको इसी दृष्टिसे पूजा-पाठ करना चाहिए ।

इस प्रकार पूजाञ्जलि कई दृष्टियोंसे उपयोगी एवं महत्त्वपूर्ण है । भविष्यमें भी जैन विद्वान् इस प्रकारके संकलन तैयार कर जैन पूजाविधिपर अधिक-से-अधिक शोधपूर्ण विचार प्रकाशित कर सकेंगे ।

वर्ण-जाति और धर्म : एक चिन्तन

डॉ० ज्योतिप्रसाद जैन, लखनऊ

'वर्ण, जाति और धर्म' श्री पं० फूलचन्द्र जी सिद्धान्तशास्त्री प्रणीत एक ऐसी विचारोत्तेजक, पठनीय एवं मननीय कृति है, जिसमें आधुनिक युगकी एक उद्वलित समस्याका आगम और युक्तिके आलोकमें विशद विवेचन तथा समाधान प्रस्तुत करनेका उत्तम प्रयास किया गया है । पुस्तक प्रणयनमें मुख्य प्रेरक स्व० साहू शान्तिप्रसाद जैन थे, जो अपने प्रगतिशील विचारों, मुलझी हुई समीचीन दृष्टि, उदारराशय, दानशीलता और

समाजके सर्वतोन्मुखी उन्नयनके उत्कट लगनके कारण न केवल प्रबुद्ध बर्गके, बरन् अपने समयमे अखिल जैन समाजके सर्वाधिक जनप्रिय नेता रहे। पुस्तकका प्रकाशन भी साहूजी द्वारा संस्थापित भारतीय ज्ञानपीठके उसकी मूर्तिदेवी ग्रन्थमालाके ग्रन्थांक ८ के रूपमे प्रथम बार सन् १९६३ ई० में हुआ था। प्रचारकी दृष्टिसे इस साधिक ४५० पृष्ठोंकी सुमृष्टित सजिल्द पुस्तकका मूल्य मात्र तीन रुपये रखा गया था। पुस्तककी भाषा और शैली विषयवस्तुके अनुरूप प्रौढ, सरल-सुबोध, तार्किक एवं समीक्षारमक है। प्रबुद्धचेता वर्गमें पुस्तकका स्वागत भी अच्छा हुआ।

प्रारंभिक 'दो शब्दों'मे विद्वान् लेखकने पुस्तक-प्रणयनके हेतुका संकेत करते हुए बताया है कि भारतवर्षमें सद्यः प्रचलित जातिप्रथा, जो देश और समाजके लिए हानिकारक सिद्ध हुई हैं और हो रही हैं, मूलतः ब्राह्मणधर्मसे सम्बद्ध हैं, उस धर्मका बहू बस्तुतः मूलाधार ही है जबकि जैनधर्मका जातिधर्मके साथ थोड़ा भी सम्बन्ध नहीं है। मूल जैन साहित्य इकका साक्षी है। किन्तु मध्यकालमें जातिधर्मका व्यापक प्रचार होनेके कारण परवर्ती जैन साहित्यमे उसकी छाया स्पष्ट दृष्टिगोचर होती है। तथापि जिन आचार्योंने जाति, कुल, गोत्र आदिकी प्रथाको परिस्थितिवश धर्मका अंग बनानेका उपक्रम किया, उन्होंने भी उसे बीतराग भगवान्की वाणी या आगम कभी नहीं कहा— या तो उसका निषेध किया अथवा उसे गृहस्थके लौकिक धर्मका अंग प्रतिपादित किया, जिसमे ब्राह्मणीय बेंवों, मनुस्मृति आदिको प्रमाण बताया, ैन आगमको नहीं। इस विषयपर जैन शास्त्रीय दृष्टिसे अभी तक कोई सामोपांग मीमामा नहीं हो पाई थी। स्व० साहूजी जैसे अनेक प्रबुद्ध सज्जनोंको यह कपी खटकती थी। अतः पं० फूलचन्द्रजीसे आप्रह किया गया और उन्होंने विचार एवं धर्मपूर्वक इस पुस्तकका प्रणयन किया।

पुस्तकके दो भाग हैं—प्रथम भागमें १५ उपयुक्त शीर्षकोंके अन्तर्गत विवक्षित प्रकरणोंपर तुलनात्मक एवं समीक्षात्मक दृष्टिमे विस्तृत ऊहापोह किया गया है; यथा—(१) धर्म महत्ता, व्याख्या, अवान्तर भेद एवं उनका स्वरूप, (२) व्यक्तिधर्म-आत्मधर्म या जिनधर्म, (३) समाज धर्म या लौकिक धर्म, (४) नोआगम भाव मनुष्योंमें धर्माधर्म-मीमासा, (५) गोत्रमीमांसा, (६) कुल मीमांसा, (७) जातिमीमासा, (८) वर्णमीमांसा, (९) ब्राह्मणवर्ण-मीमासा, (१०) यज्ञोपवीत-मीमासा (११) जिनदीक्षाधिकार-मीमांसा, (१२) आहारग्रहण-मीमांसा, (१३) समवसरणप्रवेश-मीमांसा, (१४) जिनमन्दिरप्रवेश-मीमांसा, और (१५) आबधयक षट्कर्म-मीमांसा। तदनन्तर प्रकृतगें उपयोगी (१७) पौराणिक आख्यानोंका संक्षेपसार अपने मन्त्रव्योके समर्थकमें दृष्टान्त रूपसे प्रस्तुत कर दिया गया है। दूसरे भागमें अपनी उपरोक्त मीमांसाओंके आधारभूत शास्त्रीय प्रमाणोंके भाषानुवाद सहित मूलपाठ भी दे दिये गये हैं, जिससे प्रबुद्ध पाठक स्वयं भी देख सकें कि उक्त मनुष्योंके पीछे शास्त्राधार क्या और कितना है। साथ ही, "क्षेत्रकी दृष्टिसे मनुष्योंमें धर्माधर्म मीमांसा और मीमांसापर भी शास्त्राधार निर्देशित कर दिये गये हैं।"

इस प्रकार पुस्तकमें जाति-समस्यासे सम्बद्ध प्रायः सभी विषयोंका विशद विवेचन किया गया है। उक्त विवेचनोंसे जो निष्कर्ष प्राप्त किये हैं अथवा प्रतिपत्तियाँ प्रतिफलित की हैं, वे अधिकतर निर्विवाद एवं ग्राह्य हैं, और जो कोई विवादस्थ भी हैं, वे भी पाठकको पुनः चिन्तन करनेके लिए विवश करती हैं। इस विषयमें सन्देहके लिए अवकाश नहीं है कि भारतीय परम्परामें जैनधर्म अपनी उदारता एवं व्यापक दृष्टिके कारण महत्त्वपूर्ण स्थान रखता है। 'धर्म' शब्दकी एक व्याख्याके अनुसार 'बहु ऐसा कर्तव्य है जो मानवमात्रके ही नहीं, प्राणीमात्रके ऐहिलौकिक और पारलौकिक जीवनको नियन्त्रित करके सबको सुपथपर ले चलनेमें सहायक होता है।' वस्तुतः जिनधर्म, आत्मधर्म या व्यक्तिवादी धर्म है, जो बिना किसी भी भेदभावके समस्त

प्राणियोंकी ऐहिक एवं पारलौकिक उन्नति तथा सुखसुविधाका विचार करता है, जबकि सामाजिक या लौकिक धर्म केवल मनुष्योंके ही ऐहिक हितसाधन तक सीमित होता है और बहुधा अनगिनत विविध अन्धविश्वासों एवं कथियोंपर अवलम्बित रहता है ।

यही कारण है कि जिनधर्म रूपी आत्मधर्ममें जाति और कुलको स्थान नहीं है । प्रत्येक मनुष्य उसकी साधन द्वारा आत्मोन्नयन करनेका अधिकारी है । वर्ण, जाति, कुल, गोत्र आदिका अथवा अन्य भी कोई भेदभाव उसमें बाधक नहीं है । लौकिक-धर्म या समाज-धर्म इन आत्मधर्मसे भिन्न है । वह मूलतः ब्राह्मण-वैदिक परम्पराकी देन है, जिसने शनैः शनैः वर्णभ्रम धर्मका रूप ले लिया । उस परम्परामें ब्राह्मण-शत्रियादि वर्णभेद मूलतः अणकर्मामुसारी ही थे, किन्तु समयके साथ उनके जन्मत. हानेकी मान्यता रुक हो गई । जैन गृहस्थोंके सामाजिक या लौकिक धर्मपर कालान्तरमें उक्त ब्राह्मणीय वर्णव्यवस्थाका प्रभाव पड़ा, और उन्होंने भी धीरे-धीरे उसे अपना लिया । किन्तु मूल जिनधर्मके स्वरूप एवं प्रकृतिसे उसकी कोई संगति नहीं है । इस प्रसंगमें आचार्य जिनसेनस्वामी प्रणीत 'आदिपुराण'को उक्त ब्राह्मण वैदिक प्रभाव-ग्रहणका मुख्यतया उत्तरदायी बताते हुए विद्वान् लेखकने उक्त पुराणकी पर्यालोचना की है ।

षट्षण्डागम सिद्धान्त, कथायाम्नास आदि दिगम्बर आगमोंके तथा मूलाचार, भगवती आराधना, रत्नकरणश्रावकाचार, सर्वार्थसिद्धि, तत्त्वार्थराजवार्तिक जैसे प्रामाणिक प्राचीन शास्त्रोंके आधारसे उन्होंने निष्कर्ष निकाला है कि मनुष्योंके ब्राह्मण-शत्रिय-वैश्य-शूद्रादि भेद उक्त साहित्यमें उपलब्ध नहीं होते, यह कि द्रव्यस्त्रियों एवं द्रव्य-नपुंसकोंको छोड़कर आगमप्रतिपादित पन्द्रह कर्मभूमिधर्मों उत्पन्न जितने भी तथ्याकथित आर्य और श्लेच्छ मनुष्य हैं, उनमें सम्यक्त्व, संयमासंयम और मंथम रूप पूर्ण धर्मकी प्राप्ति संभव है, और यह कि वर्णके आधारपर धर्माधर्मका विचार करनेकी पद्धति बहुत ही अर्वाचीन है । (पृ० १००) ।

गोत्र भीमांसाके संदर्भमें निकाले गये निष्कर्षोंके अनुसार गोत्रकर्म जीवविपाकी है, पुद्गल विपाकी नहीं है । गोत्रकर्मके उदयसे हुई जीवकी उच्च और नीच पर्यायोंका सम्बन्ध शरीरके आश्रयसे कल्पित किये गये कुल, वंश या जातिके साथ नहीं है । लोकमें जो उच्च कुल वाले माने जाते हैं उनमें भी बहुतसे मनुष्य भावसे नीचगोत्री हो सकते हैं, और नीचकुली माने जाने वालोंमें बहुतसे भावमें उच्चगोत्री हो सकते हैं । इन्द्राकुकुल आदि लौकिक मान्यताएँ काल्पनिक हैं, परमार्थ सत् नहीं है । एक ही भवमें गोत्र परिवर्तन भी हो सकता है, यथा जो मनुष्य सकल संयमको धारण करते हैं उनके नियमसे नीचगोत्र बदल कर उच्चगोत्र हो जाता है । इसी प्रकार जो त्रियंभ संयमासंयम स्वीकार करता है, उसका भी नीचगोत्र बदल कर उच्च गोत्र हो जाता है । गोत्रका सम्बन्ध वर्णव्यवस्थाके साथ न होकर, प्राणीके जीवनके साथ होता है, और उसकी व्याप्ति चारों गतियोंके जीवोंमें देखी जाती है । आगममें उच्चगोत्रको भवप्रत्यय और गुणप्रत्यय, दोनों प्रकारका बताया है । शारांश यह है कि जिनके जीवनमें स्वावलम्बनकी ज्योति जगती रहती है, वे उच्चगोत्री होते हैं । और इनके विपरीत शेष मनुष्य या प्राणी नीचगोत्री होते हैं । लेखकका कहना है कि मध्यकालके पूर्व जैन वाङ्मयमें यह विचार ही नहीं आया था कि ब्राह्मणादि तीन वर्णोंके मनुष्य ही दीक्षायोग्य हैं; अन्य नहीं हैं । विद्वान् लेखकने 'गोत्र-भीमांसा'का उपसंहार करते हुए एक बड़े ही मार्केकी बात कही है कि 'जो व्यक्ति आत्माकी स्वतन्त्रता स्वीकार करके स्वावलम्बनके मार्गपर चल रहा है, प्रकटमें भले ही वह जैन सम्प्रदायमें दीक्षित न हुआ हो, वो भी प्रसंग आनेपर उसे जैन माननेसे अस्वीकार मत करिये । धर्म सनातन सत्य है । जैनधर्ममें; चाहे उच्चगोत्री हो या नीचगोत्री; आर्य हो या श्लेच्छ, अथवा ब्राह्मण, शत्रिय, वैश्य,

शूद्र, कोई भी हो, सब मनुष्योंके लिए धर्मका द्वार समान रूपसे खुला हुआ है। उच्चगोत्री तो रत्नत्रयके पात्र हैं ही, जो नीचगोत्री हैं वह भी रत्नत्रयका पात्र हैं। धर्मकी महिमा बहुत बड़ी है। कुल शुद्धि जैसे कल्पित भावधारणोंके द्वारा उसके प्रवाहकोंको रोकना असम्भव है (पृ० १३५ व १३८)

“जाति-मीमांसा” में विद्वान् लेखकने प्रचलित जातिवादके अहितकर परिणामों तथा उसकी निस्तारता पर प्रकाश डाला है, और पाठकोंका ध्यान इस तथ्यकी ओर आकृष्ट किया है कि कुन्दकुन्द, मन्मतभद्र, पुत्र्यपाद, प्रभृति प्राचीन प्रामाणिक आचार्यपुंगवों तथा उनके परवर्ती जटासिंहनंदि, रविपेण, अकलंक, जिनसेन पुननाटसंधी, गुणभद्र, अमितगति, प्रभाचन्द्र, शुभचन्द्र आदि अनेक आचार्यप्रवरोंने जातिवादका निषेध ही किया है और गुणपक्षकी ही स्थापना की है। वस्तुतः प्राचीन आचार्योंने प्रायः सर्वत्र लौकिक जातिमद एवं कुलमदको नीचगोत्रके आसन्न-बन्धका मुख्य कारण घोषित किया है।

वर्णमीमांसामें वर्णव्यवस्था सम्बन्धी ब्राह्मणधर्म तथा जैनधर्मकी दृष्टियोंकी तुलनात्मक समीक्षा करते हुए विद्वान् लेखकने षट्कर्म व्यवस्था, शूद्र वर्ण और उनका कर्म, वर्ण और विवाह, स्पृश्यास्पर्शा विचार आदि प्रसंगोपात्त प्रश्नोंका जैन दृष्टिसे समाधान किया है। उसी प्रकार, ब्राह्मण वर्णकी उत्पत्ति और उसके कर्मका उभय परम्पराओंकी दृष्टिसे विवेचन किया है और यह भी सिद्ध करनेका प्रयास किया है कि यज्ञोपवीत भी ब्राह्मण परम्पराकी ही देन है। जैन परम्परामें वह कर्मो स्वीकृत नहीं रहा। इस प्रसंगमें पुस्तकके पृ० २२८ पर किसी भूलने पं० बनारसीदासके स्थानमें पण्डित आशाधरका नाम छप गया है—उद्धृत घटना एवं पांक्त्यां पं० बनारसीदासके ‘अर्धकथानक’ की है।

“जिनदीक्षाधिकारमीमांसा” में आगम साहित्य, कुन्दकुन्दाचार्यकी कृतियों, मूलाचार, वरागचरित, पद्मपुराण, हरिवंशपुराण आदि ग्रन्थोंके आधारसे निष्कर्ष निकाला गया है कि शूद्रवर्णके मनुष्य भी मुनि दीक्षा लेकर मोक्षके अधिकारी हैं, और यह कि इस विषयमें जैन परंपराके जितने भी सम्प्रदाय हैं, उनमें मतभेद नहीं रहा है (पृ० २४०)। आहारग्रहणमीमांसामें दान देनेका अधिकारी कौन है, देय द्रव्यकी शुद्धि, आहारके ३२ अन्तराय आदिका विवेचन है। समवसरणप्रवेशमीमांसा तथा जिनमन्दिर-प्रवेश मीमांसाके प्रसंगमें यह सिद्ध करनेका प्रयास किया गया है कि शूद्र जिनमन्दिरमें जायें, इसका कहीं निषेध नहीं है (पृ० २५२ व २५८ आदि)। आवश्यक-षट्कर्म-मीमांसामें भी महापुराणकारके मतकी पर्यालोचना की गई है, और कहा गया है कि ‘जैनधर्म’ में वर्णाश्रम धर्मकी प्रथा महापुराणके कर्ता आचार्य जिनसेनने चलाई है। इसके पहले जैनधर्ममें श्रावकधर्म और मुनिधर्म प्रचलित था, वर्णाश्रम धर्म नहीं। तीन वर्णके मनुष्य दीक्षाके योग्य हैं तथा वे ही इज्या आदि षट्कर्मके अधिकारी हैं, ये दोनों विशेषताएँ वर्णाश्रम धर्ममें ही पाई जाती हैं, श्रावकधर्म और मुनिधर्मका प्रतिपादन करनेवाले जैनधर्ममें नहीं। इसके अनुसार तो मनुष्यमात्र (लम्बपर्याय और भोगभूमिजा मनुष्य नहीं) श्रावक-दीक्षा और मुनिदीक्षाके अधिकारी हैं। तथा वे इन धर्मोंका पालन करते हुए सामाजिक आदि षट्कर्मोंके भी अधिकारी हैं (पृ० २८७)।

विद्वान् लेखकने अपने विषय-विवेचनमें सर्वमान्य प्रामाणिक शास्त्रीय आधारों, पौराणिक दृष्टान्तों तर्क और युक्तियोंका यथाचित अवलम्बन लिया है। उनके किन्हीं मन्तव्यों, निष्कर्षों, तर्कों और शास्त्रीय व्याख्याओं से सम्भव है कि कहीं-कहीं किन्हीं पाठकोंको कोई मदभेद भी हो, तथापि समग्र विवेचनके उनके इस अन्तिम निष्कर्षसे कि—‘आगमका सम्बन्ध केवल मोक्षमार्गसे है, सामाजिक व्यवस्थाके साथ नहीं। सामाजिक व्यवस्थाएँ बहलती रहती हैं, परन्तु मोक्षमार्गकी व्यवस्था त्रिकालाबाधित है। उसमें परिवर्तन नहीं हो सकता—किसी भी प्रबुद्ध एवं विवेकशील व्यक्तिको कोई आपत्ति हो सकती है, ऐसा प्रतीत नहीं होता।

वास्तवमें प्रचलित जातिप्रथा कभी और कही कैसी भी रही हो और किन्हीं परिस्थितियोंमें उपादेय या शायद आवश्यक भी रही हो, किन्तु काल-दोष एवं निहित स्वाधिके कारण उसमें जो कुरुडिर्घा, कुरीतियाँ, विकृतियाँ एवं अन्धविश्वास घर कर गये हैं, और परिणामस्वरूप देशमें, राष्ट्रमें, समाजमें, एक ही धर्मसम्प्रदाय के अनुयायियोंमें जो टुकड़े-टुकड़े हो गये हैं, पारस्परिक फूट, वैमनस्य एवं भेदभाव खुलकर सामने आ रहे हैं, वैयक्तिक या समूह, सम्प्रदाय या समाज, देग या राष्ट्र किसीके लिए भी हितकर नहीं, अहितकर ही हैं, तथा प्रगतिके सबसे बड़े अवरोधक हैं। धर्मकी आड़ लेकर या कतिपय धर्मशास्त्रोंकी साक्षी देकर जो उनका पोषण किया जाता है, और उनका विरोध करनेवालोंका मुँह बन्द करनेका प्रयत्न किया जाता है, उससे यह आवश्यक हो जाता है कि व्यक्ति और समाज, दोनोंके ही हितमें धर्मके मर्मको धर्मकी मूलाभ्यायके प्रामाणिक शास्त्रोंसे जाना और समझा जाय।

मनुष्य स्वयंको सर्वसे श्रेष्ठतम प्राणी कहता आया है। उसका यह दावा अनुचित भी नहीं है। मानव-की अदम्य जिज्ञासा एवं अप्रतिम बुद्धि वैभवने प्राकृतिक-भौतिक जगत्में ही नहीं, आध्यात्मिक जगत्में भी अनिन्दित आधिष्ठाक किये हैं। धर्म तत्त्व भी उसीकी एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण उपलब्धि है। धर्म सभी देशों और कालोंमें जन-जनके मानसको सर्वाधिक प्रभावित करनेवाला यही तत्त्व रहा है। साथ ही, प्रायः सभी धर्म-प्रवर्तकोंने, उन्हींने भी जिन्होंने मनुष्येतर अन्य प्राणियोंकी उपेक्षा की, मनुष्योंको ऊँच-नीच आदिके पारस्परिक भेदभावोंसे ऊपर उठनेका ही उपदेश दिया। अतएव यहूदी, ईसाई, मुसलमान, यहाँ तक कि बौद्ध एवं सिक्ख आदि कई भारतीय धर्म भी, मनुष्यमात्रकी समानताका-इंग्लिटेरियनिगमका दावा करते हैं, और जातिवादको स्वीकार करते केवल ब्राह्मण वैदिक परम्परासे उद्भूत तथाकथित हिन्दूधर्म ही इसका अपवाद है। तथापि विडंबना यह है कि उन मूलतः समानतावादी एवं जातिवाद विरोधी सम्प्रदायोंमें भी ऊँच-नीचका बर्गभेदपरक जातिवाद किसी न किसी प्रकार या रूपमें घर कर ही गया। अन्तर इतना ही है कि उनमें उसकी जकड़ और पकड़ इतनी सख्त नहीं है जितनी कि हिन्दू धर्ममें है। आजका प्रगतिशील प्रबुद्ध विश्वमानस ऐसे भेदभावोंकी मानवके कल्याण एवं उन्नयनमें बाधक समझता है और उनका विरोध करता है। ऐसी स्थितिमें यह अन्वेषण एवं गवेषणा करना कि निग्रन्थ श्रमण तीर्थंकरों द्वारा पुरस्कृत जैनधर्मका इस विषयमें क्या दृष्टिकोण है, अत्यावश्यक हो जाता है। साथ ही यह देखना भी आवश्यक है कि क्या सामाजिक संगठनके हितमें भी उक्त भेदादिकी कोई उपयोगिता है, और है तो किस रूपमें तथा किस सीमा तक।

इस प्रसंगमें भ्रान्तिके दो मुख्य कारण प्रतीत होते हैं—एक तो यह कि वर्ण-जाति-कुल-गोत्रमेंसे प्रत्येक शब्दके कई-कई अर्थ हैं—जिनागममें कर्म-सिद्धान्तानुसार उनमेंसे प्रत्येकका जो अर्थ है वह लोक व्यवहारमें प्रचलित अर्थसे भिन्न एवं विलक्षण है। दोनोंको अभिन्न मान लेनेसे भ्रान्त धारणाएँ बन जाती हैं। दूसरे, जो लौकिक, सामाजिक या व्यवहार धर्म हैं, वह परिस्थितिजन्य हैं, देगकालानुसार परिवर्तनीय या संशोधनीय हैं, इस स्थूल तथ्यको भूलकर उसे जिनधर्म-आत्मधर्म-निश्चयधर्म या मोक्षमार्गसे, जो कि शाश्वत एवं अपरिवर्तनीय हैं, अभिन्न समझ लिया जाता है। पक्षव्यामोह एवं कदाग्रहसे मुक्त होकर भ्रान्तिके जनक इन दोनों कारणोंको-जिनधर्मकी प्रकृति, उसके सिद्धान्त, तत्त्वज्ञान एवं मौलिक परम्पराके प्रतिपादक प्राचीन प्रामाणिक साहित्यके आलोकमें भलीभाँति समझकर प्रकृत विषयके सम्बन्धमें निर्णय करने चाहिए। इसका यह अर्थ भी नहीं है कि लौकिक, सामाजिक या व्यवहार धर्मको सर्वथा नकार दिया जाय—न वैसा सम्भव है और न हितकर ही। परन्तु उसमें युवानुसारी तथा शैशवानुसारी आवश्यक परिवर्तन, मशौबनादि करनेमें भी संकोच नहीं करना चाहिए। व्यावहारिक, सामाजिक या लौकिक धर्मकी व्यवस्थाएँ, संस्थाएँ या प्रथाएँ रहूँगी ही, उनका रद्दना

अपेक्षित भी है, किन्तु वे ऐसी है जो सम्पत्त्वको दूषित करने वाली न हों, उसकी पोषक हों—मोक्षमार्गमें बाधक न हों, उसकी साधक हों।

१८५७ ई० के स्वातन्त्र्य समरके उपरान्त जब इस महादेश पर अंग्रेजी शासन सुब्यवस्थित हो गया तो प्रायः समग्र देशमें नवजागृति एवं अम्युत्थानकी एक अभूतपूर्व लहर शनैः शनैः व्याप्त होने लगी, जिससे जैन समाज भी अप्रभावित न रह सका। फलस्वरूप लगभग १८७५ से १९२५ ई० के पचास वर्षोंमें शिक्षा एवं धर्मप्रचारके साथ-साथ समाज सुधारके भी अनेक आन्दोलन और अभियान चले। धर्मशास्त्रोंका मुद्रण-प्रकाशन, शिक्षालयोंकी स्थापना, स्त्रीजातिका उद्धार, कुरीतियोंके निवारणके उपक्रम, कई अखिल भारतीय सुधारवादी संगठनोंका उदय तथा धार्मिक-सामाजिक पत्र-पत्रिकाओंका प्रकाशन आदि उन्हींके परिणाम थे। जातिप्रथाकी कुरीतियों एवं हानियों पर केवल तथाकथित बाबूघाटी (आधुनिक अंग्रेजी शिक्षा प्राप्त सुधारक वर्ग) ने ही नहीं, तथाकथित पंडितदलके भी गुरु गोपालदास बरैया जैसे महारथियोंने आवाज उठाई। बा० सूरजभान बक्रील, पंडित नाथूराम प्रेमी, ब्र० शीतलप्रसाद, आचार्य जुगलकिशोर मुस्तार प्रभृति अनेक शास्त्रज्ञ सुधारकोंने उस अभियानमें प्रभूत योग दिया। अनेक पुस्तकें व लेखादि भी लिखे गए। मुस्तार सा० की पुस्तकें जिनपूजाधिकार मोमांसा, शिक्षाप्रद शास्त्रीय उदाहरण, जैनधर्म सर्वोदय तीर्थ हैं, ग्रन्थपरीक्षाएँ आदि पण्डित दरबारी लाल सत्यभन्त की विजातीय विवाह मोमांसा, बा० जयभगवानकी वीरशासनकी उदारता, पण्डित परमेश्वरीदासकी जैनधर्मकी उदारता, जैसी पुस्तकें तथा विभिन्न लेखकोंके मकड़ों लेख प्रकाशित हुए और सुधारकोंके मंचीय जो भी मिले भाषणोंमें समाजको झकझोरा। यमाजमें विचार परिवर्तन भी होने लगा। स्वतन्त्रता प्राप्तिके उपरान्त आधुनिक युगकी नई परिस्थितियोंसे उसमें और अधिक वेग आया। ऐसी स्थितिमें, जैसा कि स्व० साहू शान्तिप्रसादजी ने अनुभव किया था, विवक्षित विषयों पर जैनशास्त्रीय दृष्टिसे सांगोपाग मोमांसाकी आवश्यकता थी, जिसकी पूर्ति श्री पण्डित फूलचन्द्र जी सिद्धान्तशास्त्रीकी इस पुस्तक 'वर्ण, जाति और धर्म मोमांसा' से बढ़े अर्थोंमें हुई है। पुस्तक तत्सपर्शी और मौलिक है, और विवेचित विषयोंके सम्बन्धमें समाजको दिशा-दर्शन देनेकी पूरी क्षमता रखती है। सबसे बड़ी बात यह है कि वह स्वतन्त्र विचारणाको प्रेरणा और प्रोत्साहन देती है। पाठक पग-पग पर पुनः पुनः सोचने और अपनी पूर्व बद्ध धारणाओंमें संशोधन करनेके लिए विवश होता है। इस पुस्तकके प्रणयनके लिए पंडितजी साधुवादके पात्र तो हैं ही।

जयपुर (खानिया) तत्त्वचर्चा : एक समीक्षा

श्री प्रकाश हितैषी शास्त्री, दिल्ली

आत्माका कल्याण या उत्कर्ष मोक्षमार्ग पर चलनेसे प्रारम्भ होता है। उस मोक्षमार्गको प्रशस्त करनेके लिए जिनेन्द्रकी बाणी पथकी प्रज्वलित प्रदीप है। यह जिनबाणी चार अनुयोगोंमें विभक्त है। ये चारों ही अनुयोग आत्मोत्थानके लिए अत्यन्त उपयोगी बीतराग मार्गको पुष्ट करते हैं। यद्यपि उनकी कथन-पद्धति एक दूसरेसे भिन्न मालूम पड़ती है। उनमें नय दृष्टिसे तो अन्तर दिखता है, किन्तु लक्ष्य और भाव सबका एकमात्र

शांति-पथका प्रदर्शन करना है। कुछ अनुयोगोंमें व्यवहार प्रधान कथन है, तो निश्चय उसमें गौण है। किसीमें निश्चय प्रधान कथन है, तो उसमें व्यवहार गौण है। नयोंका अभाव किसी भी अनुयोगमें देखनेको नहीं मिलेगा। क्योंकि वस्तुस्वरूपको समझनेके लिए दोनों नयोंका ज्ञान आवश्यक है। जिज्ञासु यदि किसी भी नय को अस्वीकार कर देगा तो वह मिथ्यादृष्टि ही बना रहेगा। वह आगमका भाव और वस्तुस्वरूपको कभी भी नहीं समझ सकता है। वस्तुस्वरूपका ज्ञान न होनेसे उसे सुख शान्तिका पथ मोक्षमार्ग कभी प्राप्त नहीं हो सकता है।

जहाँ ज्ञान दोनो नयोंका आवश्यक है वहाँ श्रद्धा दोनों नयोंकी नहीं होती है। श्रद्धा उसीकी होती है जो अपनेसे पूज्य और बड़ा हो। अपनेको पूज्य भी वही है जिससे अपने सुखकी प्राप्ति रूप प्रयोजनकी पूर्ति हो। अतः श्रद्धा निश्चयनयके विषयभूत त्रिकाली ध्रुव स्वभावकी होती है। क्योंकि उसीका आश्रय लेनेमें मोक्षमार्ग या धर्मकी प्राप्ति होती है। व्यवहारनय अशुद्ध अवस्था या अखण्ड वस्तुको खण्ड करके बतलाता है। अर्थात् त्रिकाल वस्तुका स्वरूप जैसा है, व्यवहारनय वैसा नहीं बतलाता है। अतः ज्ञानका श्रेय होकर भी वह ध्यानका ध्येय या श्रद्धाका श्रद्धेय नहीं है। इसलिए श्रद्धाकी अपेक्षा हेय कहा गया है। क्योंकि उसकी श्रद्धा से या ध्यानसे मुक्तिका मार्ग या धर्मका प्रारम्भ नहीं होता है। यद्यपि हेय, उपादेयका निर्णय ज्ञान ही करता है, किन्तु ज्ञान यह कभी नहीं कहता है कि ये विकारविद आत्माका असली स्वरूप है या आश्रय करने योग्य है। शुद्धाशुद्ध पर्याय या गुणभेद आदिको जानकर भी उससे उपेक्षित रहता है। इसलिए व्यवहारको हेय और निश्चयनयको उपादेय कहा गया है।

समय-समय पर ऐसा जरूर देखा गया है कि धर्मोपदेशककी रुचिके अनुसार कभी-कभी निश्चयप्रधान कथन-शैलीकी मुख्यता रही तो कभी व्यवहार शैलीकी प्रधानता रही है, वहाँ दूसरा धर्म गौण रहता है। पहला धर्म मुख्य हो जाता है। यदि इस दृष्टिसे श्रोतागण सुननेका प्रयास करें तो कभी बर-विरोध नहीं बढ़ सकता है।

यहाँ गौणका अर्थ अभाव नहीं है, किन्तु उसका सद्भाव होते हुए भी इस समय उसका प्रयोजन नहीं है, जिसका प्रयोजन है, वह कथनमें आ रहा है। ज्ञान दोनोंका किया जाता है, किन्तु ध्यान एकका ही किया जाता है। क्योंकि उपयोग एक समयमें एकको ही लक्ष्य बनाता है। एक समयमें दो उपयोग नहीं होते और दो समयमें एक उपयोग नहीं होता है। ध्यान भी उसीका किया जाता है, जिससे अपने प्रयोजनकी पूर्ति हो। संसारमें रहते हुए जीवका एकमात्र प्रयोजन सुख प्राप्ति है। वह सुखकी प्राप्ति अपने स्वभावके आश्रयसे होती है और त्रिकाली शाश्वत स्वभावको बतानेवाला निश्चयनय है। व्यवहारनय तो वस्तुके खण्ड रूप या मिथ्यन अवस्थाका ज्ञान करता है। जिसके ध्यानसे राग एव संसारकी ही वृद्धि होती है। अतः आचार्योंने निश्चयनयका भूतार्थ और व्यवहारनयको अभूतार्थ कहा है।

आजसे कुछ दशोब्दों पूर्व व्यवहार क्रिया-काण्डका ही बाहुल्य रहा है। दशा-दशैकी परम्परा एवं भावभूम्य धर्म क्रियार्थ, बल्कि यहाँ तक कि गृहीत मिथ्यात्वका भी पोषण होता रहा है। लोग धीरगेन्द्र, पद्मावती आदि कुदंबोंकी पूजा जिनेंद्र मन्दिरमें जिनेंद्र भगवान्की तरह करते थे। अतः पण्डित टोडरमलजीको सत्यका प्रचार करनेके लिए महान् सघर्षका सामना करना पड़ा था, बल्कि इसी सघर्षको श्रेष्ठते हुए उन्हें अपना बलिदान भी देना पड़ा था।

ऐसा ही युग इस बीसवीं शताब्दीमें आत्मवेत्ता, अध्यात्म शैलीके महान् प्रचारक सत्युत्थ श्री कानजी स्वामीके उद्भवके समय देखा गया है। यद्यपि इनके पूर्व ब्रह्मचारी शीतलप्रसादजी एवं बिद्वद्प्रवर पूज्य

गणेशप्रसादजी वर्णा अध्यात्मकी ज्योति जला चुके थे, किन्तु उनके युगमें इतना अधिक प्रचार-प्रसार नहीं हो सका था, जितना श्री सत्पुरुष कानजी स्वामीके युगमें हुआ। इनकी अध्यात्मकी कथन शैली इतनी आकर्षक एवं प्रभावशाली प्रमाणित हुई कि भारतके कोने-कोनेसे लोग मुननेके लिए उनके पास चले आते थे और सरल भाषामें अध्यात्मकी कथनीको सुनकर इतने प्रभावित हो जाते थे कि अपने नगर और गाँवोंमें जाकर अध्यात्मकी चर्चा वार्ता एवं स्वाध्यायमें समयसारादि अध्यात्म ग्रन्थोंका पठन-पाठन, अध्ययन-मनन होने लगा। प्रति वर्ष इनके शिक्षण-शिविर लगाये जाते जिनमें हजारों भाई-बहिनें जाकर अध्यात्मकी गहराइयोंमें प्रवेश करने लगे, गाँव-गाँवमें अध्यात्मका गंजनाद गूँजेने लगा।

सभी स्थानोंमें निश्चय-व्यवहार, निमित्त-उपादान, कर्ता-कर्म और सात तत्त्वोंकी चर्चासे विविधगंत व्याप्त होने लगा। किन्तु जो व्यवहार धर्मको ही सब कुछ माने बैठे थे उसमें ही अपने धर्म-कर्तव्यकी इतिश्री मानते थे। उन्हें यह अध्यात्मका प्रचार-प्रसार रुचिकर नहीं लगा। उनकी अपनी मान्यताकी नाव डगमगाती-सी लगने लगी। अतः जिस तूफानी ढंगसे अध्यात्मका प्रचार-प्रसार बढ़ता, उसी तूफानी ढंगसे उसका विरोध भी बढ़ने लगा इसके विरोधके लिए लुप्त प्रायः कुछ संस्थाओंका पुनरोदय हुआ। कुछ पत्र-पत्रिकाओंने विरोध करनेका बीड़ा ही उठा लिया था। गजटोंके पूरे पन्ने विरोधसे भरे जाते थे। इस विरोधने इतना उग्र रूप धारण कर लिया था कि समाज दो फिरकोमें बँट गया। विरोध करने वाले भाइयोंने अध्यात्म प्रेमियोंका नाम 'सोनगढ़ी' या 'सोनगढ़पंथी' रख दिया और अपनेको आगमपंथी कहने लगे। इस विरोधकी पृष्ठभूमिमें कुछ महाव्रती मुनि वर्गका भी सहयोग प्राप्त था।

अनेक स्थानोंपर अध्यात्म प्रेमियोंका बहिष्कार किया जाने लगा। कहीं-कहीं पर तो भयंकर उपद्रव भा किये गये, जिसकी कभी कल्पना भी नहीं की जा सकती थी।

इसकी जानकारी पुत्र्य १०८ आचार्य शिवसागरजी महाराजके संघको हुई, तो आचार्यश्रीने यह भावना व्यक्त की कि दोनों ओरके विद्वान् यदि एक स्थान पर बैठकर तत्त्वचर्चके द्वारा अपने आपसी मतभेद दूर कर लें तो समाजमें अनावश्यक बढ़ता हुआ विरोध शान्त हो सकता है। इस शुभ संकल्पको लेकर सधमें श्री ब्र० सेठ हीरालालजी और ब्र० लाडमलजीने महाराजश्रीकी प्रेरणासे आपसमें सद्भावना स्थापित करनेके लिए एक सम्मेलन बुलानेका निश्चय किया। यह सम्मेलन दि० २०-८-६३ से १-१०-६३ तक जयपुरके पास प्राचीन स्थान खानियामें चला था। इस चर्चाकी पृष्ठभूमिमें श्री प० फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री द्वारा लिखित "जैनतत्त्वमीमांसा" ग्रन्थका प्रकाशन प्रमुख रूपसे रहा है। क्योंकि जिन विषयोंपर विरोध किया जाता था उनका विवेचन इस प्रकाशनमें विवाद रूपसे किया गया था।

आचार्य श्री शिवसागरजी महाराजके संघकी उपस्थितिमें समागत १७ विद्वानोंकी एक गोष्ठी हुई, जिसमें कुछ नियम इस तत्त्वचर्चके लिए निर्धारित किये गये।

वे इस प्रकार थे—

१. चर्चा बीतरागभावसे होगी।
२. चर्चा लिखित होगी।
३. वस्तु सिद्धिके लिए आगम ही प्रमाण होगा।
४. प्राकृत, संस्कृत, अपभ्रंश और हिन्दीके ग्रन्थ प्रमाण माने जायेंगे।
५. चर्चा शंका-समाधानके रूपमें होगी।

६. दोनों ओरसे शंका-समाधानके रूपमें जिन लिखित पत्रोंका आदान-प्रदान होगा, उनमेंसे अपने-अपने पत्रोंपर अधिकसे अधिक ५-५ विद्वानों और मध्यस्थकी सहाई होगी। इसके लिए दोनों पक्षोंकी ओरसे अधिकसे अधिक ५-५ प्रतिनिधि नियत होंगे।

७. किसी एक विषय संबंधी किसी विशेष प्रश्नपर शंका-समाधानके रूपमें पत्रोंका आदान-प्रदान अधिक-से-अधिक तीन बार तक होगा।

दिनांक २२ अक्टूबर, १९६३ से पूज्य आचार्य श्री गिबसागरजी महाराजकी उपस्थितिमें २३ विद्वानोंकी उपस्थितिमें चर्चा विषयक नियमोंमें एक नियम यह भी स्वीकृत किया गया—८. चर्चामें सामाजिक, पंथ-सम्बन्धी तथा व्यक्तिके सम्बन्धमें कोई चर्चा न होगी।

पश्चात् श्रीमान् पं० बंशीधरजी न्यायालंकार इंदौर मध्यस्थ चुने गये।

प्रतिनिधियोंका चुनाव इस प्रकार किया गया, प्रथम पक्षकी ओरसे पांच प्रतिनिधियोंके नाम इस प्रकार प्रस्तुत हुए—

१. श्री पं० माणिकचंद्रजी न्यायाचार्य, फिरोजाबाद, २. श्री पण्डित मन्खनलालजी शास्त्री, मुरैना, ३. पंडित जीवंधरजी न्यायाधीश, इन्दौर, ४. श्री पंडित बंशीधरजी व्याकरणाचार्य, बीना, ५. पंडित पन्नालालजी साहित्याचार्य, सागर।

२. द्वितीय पक्षकी ओरसे निम्न तीन नाम प्रस्तुत किये गये—१. श्री पं० फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री और श्री नैमिचन्द्रजी पाटनी, आगरा और ३. श्री पं० जगन्मोहनलालजी शास्त्री, कटनी। चर्चके विषय पं० मन्खनलालजी द्वारा प्रस्तुत—

१. द्रव्य कर्मके उदयसे संसारी आत्माका विकारभाव और चतुर्गति भ्रमण होता है या नहीं ?

२. जीवित शरीरकी क्रियासे आत्मामें धर्म अधर्म होता है या नहीं ?

३. जीवदयाको धर्म मानना मिथ्यात्व है क्या ?

४. व्यवहार धर्म निश्चयधर्ममें साधक है या नहीं ?

५. द्रव्योंमें होनेवाली सभी पर्यायें नियत क्रमसे ही होती हैं या अनियत क्रमसे भी।

६. उपादानकी कार्यरूप परिणतिमें निमित्त कारण सहायक होता है या नहीं ?

इन चर्चाओंके समाधानके लिए तीन-तीन दौर चले थे। सर्वप्रथम पूर्वपक्ष शंका रखता था, उसका समाधान पं० फूलचन्द्रजीको अपने सहयोगियोंके सहयोगसे दूसरे दिनके १ बजे तक सौंप देना होता था।

शंका १—द्रव्यकर्मके उदयसे संसारी आत्माका विकारभाव और चतुर्गति भ्रमण होता है या नहीं ?

समाधान—समयप्राप्त गाथा ८३ में कहा गया है कि कर्मके उदय और रागादि भावमें निमित्त-निमित्तिक सम्बन्ध तो है, किन्तु कर्ता-कर्म सम्बन्ध नहीं है। विकार कर्मके उदयमें होता है, यह बात सत्य है, किन्तु कर्मका उदय विकार नहीं करता है। प्रवचनसारकी गाथा नं० ७७ और १६९ में भी यही कहा है— कि कर्मके योग्य कामें वर्णा अपने आप जीवकी परिणतिको निमित्त करके कर्मभावको प्राप्त करते हैं; जीव कर्मोंको परिणामता नहीं है। समयसार गाथा : ०५ का और उसकी टीकाका प्रमाण प्रस्तुत कर यह सिद्ध किया गया है कि कर्म जीवको विकार कराता है, यह मात्र उपचार कथन है।

इसके पश्चात् पूर्व पक्षने पुनः प्रतिशका उपस्थित करने हुए पंचास्तिकाय गाथा ५५-५८ आदिके अनेक प्रमाण देकर यह बतलानेका प्रयत्न किया कि कर्ममें भी ऐसी अपूर्व शक्ति है कि यह केवलज्ञानादिको रोके हुए

है। द्रव्यसंग्रह, प्रवचनसार, देवागम, समयसार, समयसारकलश, धवला, सर्वार्थसिद्धि आदि ग्रन्थोंके आधारसे कर्म और विकारी भावोंमें कर्ता-कर्म सम्बन्ध बतानेका प्रयत्न किया गया और उनको विकारक-विकार्य सिद्ध किया गया तथा कर्मण्य वर्गणा स्वयं कर्मरूप परिणमन करती है। इसमें श्लोकके 'स्वयमेव' सुप्रसिद्ध शब्दका अर्थ 'अपने आप' न करके 'अपने रूप' परिणमन करती है यह अर्थ प्रकट किया गया है।

इस प्रतिशंकाका समाधान करते हुए पं० फूलचन्द्रजी और सहयोगियोंने स्पष्टीकरण दिया कि हेतुकर्ता शब्दका व्यपदेश निमित्त कारणमें ही किया गया है, क्योंकि सभी निमित्त धर्म द्रव्यकी तरह उदासीन निमित्त ही हैं। चाहे उन्हें प्रेरक निमित्त कहो, चाहे अंतरंग निमित्त कहो, वह तो परद्रव्य ही हैं। इष्टोपदेश श्लोक ३५ के अनुसार कोई निमित्त अज्ञानीको ज्ञानी नहीं बना सकता और ज्ञानीको अनेक अज्ञानी मिलकर भी अज्ञानी नहीं बना सकते तथा कोई भी निमित्त अभव्यको भव्य और भव्यको अभव्य नहीं बना सकता है। "समयसार कलश" ५१ में कहा गया है कि जो परिणमन करता है, वही उसका कर्ता है। जो परिणमन होता है, वह कर्म है और जो परिणति होती है वह क्रिया है। वास्तवमें ये तीनों भिन्न नहीं हैं। निश्चयसे ये तीनों एक ही द्रव्यमें घटित होते हैं। निमित्तकर्ताको उपचारमें ही कर्ता मानना युक्तिसंगत है।

अर्थात् निश्चय उपादान होता है वहाँ अन्य द्रव्य उसका अविनाभाव सम्बन्धवश व्यवहार हेतु कहा जाता है। धवला पुस्तक ६ पृ० ५९ में कहा है—कर्मसंज्ञक पुद्गल द्रव्यमें उपचारसे कर्तापनेका आरोप किया जाता है।

इसके पश्चात् तृतीय दौरमें फिरसे पूर्व पलने प्रतिशंका उपस्थित की—कि जो क्रोधादि विकार होते हैं, वह बिना कर्मादयके होते हैं क्या ? या द्रव्य कर्मादयके अनुरूप होते हैं ? संसारी जीवका वर्तुगत रूप भ्रमण प्रत्यक्ष देखा जाता है कि यह कर्माधीन हो रहा है। यदि बिना कर्मादयके विकार स्वीकार किया जावे तो वह ज्ञानादिकी तरह स्वभाव बन जायगा। "समयसारकलश" में भी आत्माको भाव्य और फलदाय शक्ति युक्त कर्मको भावक कहा गया है। इस प्रकार कर्मोंकी शक्तिको प्रदर्शित करनेवाले परमात्मप्रकाश, मूलाराधना, स्वामी कार्तिकेयानुप्रेषा, इष्टोपदेश, उपासकाध्ययन, आत्मानुशासन, समयसारकलश आदिके प्रमाण देकर कर्मोंको विकारका कर्ता स्वीकार करनेकी प्रेरणा दी तथा उपचार कर्ताको निश्चयकर्ता बतलानेका प्रयत्न किया गया तथा उपादान और निमित्तकी समग्रताका अर्थ दो प्रकारसे किया गया। एक तो षड्गुणी हानिवृद्धि रूप परिणमन परनिरपेक्ष होता है, दूसरा अनुकूल निमित्तोंके सहयोगमें विकारी परिणमन होता है।

भार्वलिंगकी प्राप्तिके लिए द्रव्यलिंगकी प्राप्ति अनिवार्य कारण बतलाकर उपादानकी जागृतिमें निमित्तकी अनिवार्यता सिद्ध की गई है। तथा यह शंका भी उठाई गई है कि जब उपादान अपना काम कर लेता है, तब निमित्तकी आवश्यकता ही क्या रह जाती है ? अतः दोनों कारणोंसे कार्य होता है, ऐसा स्वीकार करो।

इस प्रतिशंका ३ का समाधान करते हुए उत्तरपलने कहा कि कर्मका उदय निमित्त मात्र है, मुख्य कर्ता नहीं है। क्योंकि "समयसार कलश" ५३ में कहा गया है—दो द्रव्य एक होकर परिणमन नहीं करते, तथा दो द्रव्योंका एक परिणाम भी नहीं होता है, दो द्रव्योंका एक परिणति (क्रिया) भी नहीं होती, क्योंकि जो अनेक द्रव्य हैं वे अनेक ही रहेंगे, एक नहीं होते। आगममें कथन अवश्य ही कही निमित्तकी मुख्यतासे होता है, कहीं उपादानकी मुख्यतासे। परका संपर्क जीव अपनी इच्छासे करता है, परपदार्थ इसे बलात् अपने रूप नहीं परिणमा सकते हैं। निश्चयनय अभिन्न कर्ता-कर्म बतलाता है, व्यवहारनय भिन्न कर्ता-कर्म कहकर संबोगकी उपस्थितिका ज्ञान कराता है।

भावक भाव्यका आशय है कि जब तक जीव मोहोदयमें एकत्वबुद्धि करता रहता है, तब तक मोहोदय भावक औरआत्माका विकारी भाव भाव्य कहलाता है। यदि मोहोदय बलात् विकार करावे, तो जीव कभी भी मोहको नष्ट कर ही नहीं सकता है। यह भावक भाव्य भाव व्यवहार कथन है। इसी प्रकार ज्ञानावरण कर्म भी केवलज्ञान आदिके घातनेमें निमित्त मात्र है। रागादिको पुद्गल कहनेका आशय यह है कि वे जीवके स्वभाव भाव नहीं हैं, तथा विकारी भावोंमें ज्ञान न होनेसे उन्हें पुद्गल कहा है, न कि वे रूप, रस, गंध, स्पर्शावाले पुद्गल हैं और न कर्मकृत पुद्गल हैं। 'तत्त्वार्थसूत्र' और 'पुरुषार्थसिद्धयुपाय' में उसे जीवकृत परिणाम भी कहा है। वहाँ जीवकी अपनी कमजोरीका दर्शन कराया है।

नियतनय और अनियत नयका अर्थ है—सब अवस्थाओंमें व्याप्त रहनेवाला त्रिकाली अन्वयरूप द्रव्य स्वभाव नियतनय है और परिवर्तनशील पर्याय स्वभाव अनियत है तथा पूर्वपक्षने असद्भूत व्यवहारनयको उपचारित मानना अस्वीकृत किया है, उसे आगमके परिप्रेक्ष्यमें देखें, तो उपचारका प्रसिद्ध लक्षण है—एक वस्तुके धर्मको दूसरेमें आरोपित करना उपचार या व्यवहार कहा है। उपचारके बाद भी जो उपचार किया जाता है वह उपचारित असद्भूत व्यवहारनय है। जैम—कुम्भकारका कर्म घट कहना।

कुम्भकार अपने योग और उपयोगका तो कदाचित् कर्ता कहा जा सकता है, किन्तु वह घटरूप परिणमित न होनेसे घटका कर्ता तो उपचारमें ही कहा जाता है।

शंका-२—जीवित शरीरकी क्रियासे धर्म-अधर्म होता है या नहीं।

समाधान—शरीर पुद्गल द्रव्यको पर्याय है अतः पुद्गलकी क्रियासे आत्माका धर्म अधर्म नहीं होता है। छह ढालमें कहा भी है, 'देहजीवको एक गिने बहिरातम तत्त्व मुधा है।' जो शरीर और आत्माकी क्रियाको एक मानता है, वह तत्त्वज्ञान रहित मूर्ख बहिरात्मा है अर्थात् अज्ञानी जीव शरीरकी क्रियासे धर्म अधर्म या पुण्यपाप मानते हैं। धर्मात्मा जीव शरीरकी क्रियासे आत्माको धर्म-अधर्म नहीं मानते हैं। इसके पश्चात् पुनः प्रतिशंका उपस्थित की गई कि प्रतिशंका २—जीवित शरीरको मर्त्या जड़ मान लेनेसे किसीकी भी हिंसा करनेपर हिंसाका पाप नहीं लगना चाहिये तथा जीवित शरीर चलता-फिरता है, इष्ट स्थानपर पहुँचता है। पूजा, व्रत, शील, मंत्र, दान देना, तप करना, उपदेश देना आदि सब क्रियायें शरीरसे ही होती हैं। 'कायवाङ्मनः कर्मयोगः'—मूत्रके अनुसार शरीर की क्रियासे आत्मत्व होता है। 'तत्त्वार्थसूत्र' में अजीवाधिकरण आत्मत्व शरीराश्रित क्रियासे होता है। वज्रवृषभनाराचमंहननेसे शुक्लध्यान होकर मुक्ति प्राप्त होती है। उपसे सातवाँ तरक भी मिलता है।

१ प्रतिशंका २ का समाधान—

समयसार, गाथा १९ में कहा गया है जो कर्म, नोकर्मको अपना मानता है, वह अज्ञानी है। प्रबचनसार, गाथा १६० में कहा गया है—मैं शरीर, वाणी और मन नहीं हूँ। 'नयचक्र' में कहा गया है—शरीरकी जीविका कहना विजातीय असद्भूत व्यवहारनय है। स्वयंभूस्तोत्र ५९ में कहा गया है—गुण-दोषकी उत्पत्तिमें बाह्यवस्तु निमित्त मात्र है तथा सावधानी बर्तते हुए द्रव्य हिंसा होने पर भी हिंसाका पाप नहीं लगता है। अतः पुण्य-पाप, धर्म-अधर्म परिणामीके अनुसार ही होता है।

इस पर पुनः प्रतिशंका की गई—

प्रतिशंका ३—हमारा मूल प्रयत्न यह था कि धर्म-अधर्ममें शरीरकी क्रिया कारण है या नहीं? इसका उत्तर न देकर मात्र शरीरको जड़ बतलाया है, वह तो सभी मानते हैं। पं० फूलचन्द्र जी ने घबला पु. १ पृ.

१५० पर स्वयं लिखा है—कि मय्य होते हुए भी कुछ जीव सिद्धत्व प्राप्त नहीं कर पाते हैं, उसका कारण तदनुकूल सामग्रीका न मिलना ही है। अतः योग्यता होते हुए भी बाह्य सामग्रीके अभावमें मुक्ति न मिलती है। मोतियाबिंद हो जानेसे आरमा आंखोंसे नहीं देख पाती है। "तत्त्वाबसूत्र" की टीकामें भी आपने पृ. २१८ पर स्वीकार किया है कि छात्र और अध्यापकके मिलनेपर ही ज्ञान प्राप्त होता है। उपादान हो और निमित्त न मिले तो कार्य नहीं होता है। तपकी साधनामें आवश्यक शरीर बलकी अपेक्षा होती है तथा बहिरंग संयमछेद काय चेष्टाको कहा गया है।

तीन कर्मकी स्थिति आयु कर्मके बराबर करनेके लिए बिना इच्छाके केवलीका समुद्घात होता है। यह शारीरिक समुद्घात संसार विच्छेदका कारण बनता है, अतः शरीरकी क्रियासे धर्म-अधर्म होता है।

प्रतिशंका ३ का समाधान—

समयसार, गाथा १६७ में रागादि भावोंको ही बंधका कस्त्र कहा है, रागरहित भाव बंधके कारण नहीं है। रत्नकरण्ड श्लोक ३ में रत्नत्रयको मुक्तिका कारण और मिथ्यात्ववादिको ही संसारका कारण बतलाया है। सागरधममृत अ० ४ श्लोक २३ में कहा है कि यदि भाव ही बंध मोक्षके कारण न हो, तो जीवोंसे भरे इस लोकमें कहां विचरण करके मोक्ष प्राप्त कर सकता है अर्थात् सूक्ष्म जीवोंकी हिंसा निरंतर होते रहनेसे मोक्ष कैसे प्राप्त कर सकते हैं ? "सर्वार्थसिद्धि" ग्रंथमें कहा गया है शुभ-परिणामके निमित्तसे शुभयोग और अशुभ परिणामके निमित्तसे अशुभयोग होता है। शरीरकी क्रिया शुभ-अशुभ नहीं होती, किन्तु शुभाशुभ परिणाम के निमित्तसे शुभाशुभयोग कहा जाता है।

उत्तर पक्षने जो उदाहरण दिये हैं, उनसे उनकी माग्यता पुष्ट नहीं होती है। क्या बिना परिश्रमके विद्यार्थी विद्या सीख लेता है ? जब विद्यार्थी सफल हो जाता है, तब गुप्त ने ज्ञान दिया—यह कहा जाता है। समुद्घात भी शरीरमात्र की क्रिया नहीं, अबुद्धिपूर्वक आत्म पुरुषार्थ से होता है।

शका नं० ३—जीवदयाको धर्म मानना मिथ्यात्व है क्या ? इसका समाधान करते हुए परमात्मप्रकाश अ० २ श्लोक ७१ में कहा है—शुभ परिणामसे पुण्य बंध, अशुभपरिणामसे पापबंध तथा शुभाशुभ भाव रहित बीतराग परिणामसे कर्मबंधन नहीं होता है। इसी प्रकार समयसार गाथा ६४ में भी कहा है। इसके पश्चात् पूर्व पक्षने प्रतिशंका उपस्थित की—कि जीवदया शुभ भाव है यह तो ठीक है, किन्तु उससे संबन्ध, निर्जरा होती है। इसे भी स्वीकार कर लेना चाहिए क्योंकि जल, समिति आदि को कार्तिकेयानुप्रेक्षा, पद्मनिदि पंचविशतिका, बोध पाण्डु, ध्वला आदि ग्रंथमें भी संबन्धत्व और धर्म कहा है। तथा ध्वला पृ. १ पृ. ९ में अरहंत नमस्कारको असंख्यातगुणी निर्जराका कारण कहा है। तथा "भावसंग्रह" में पूजा व्रतादिको मोक्षका कारण कहा है। तथा पुण्यको मोक्षका कारण बताया है। 'परमात्मप्रकाश' में इसे मोक्षका कारण कहा है अतः पुण्यबंध संसारका कारण कहना अनुचित है।

प्रतिशंकाके समाधानमें उत्तर पक्षके २० प्रमाणोंका विश्लेषण करते हुए पुरुषार्थसिद्धयुगाय श्लोक २१२-२१३-२१४ का प्रमाण उपस्थित किया कि सम्यग्दर्शनादिसे निर्जरा होती है, और रागसे बंध होता है। समयसार गाथा १४० में भी कहा है कि रागसे बंध होता है, और बीतरागतासे निर्जरा होती है। अतः जीव-दया राग रूप होने से पुण्य बंधका कारण है, उससे निर्जरा नहीं होती है। शुभरागका अन्तर्भाव कर्मचेतना में होता है, और यह कर्मचेतना सम्यग्दृष्टि धर्मत्माके होती नहीं। उसके सिर्फ ज्ञान चेतना होती है। अतः दया-भाव शुभराग रूप तो है, बीतराग धर्म नहीं है।

प्रतिशंका ३—इस उत्तरके पश्चात् पूर्व पक्ष ने पुनः अपनी प्रतिशंका रखते हुए कहा—कि परमात्म-प्रकाशमें शुभ परिणामको धर्म बतलाया है, इसे आप लोग स्वीकार क्यों नहीं करते ? आप आर्ष प्रमाणोंको

स्वीकार न करके अतिसाहस कर रहे हैं। बोधपाहुड गा० २५ में दया से धर्म तथा ध्वला पु. १३ पु. ३६२ में कल्याणको जीवका स्वभाव कहा है "भावसंग्रह" ४०४ में स्वीकार किया है कि सम्यग्दृष्टिका पुण्य, बंधका कारण नहीं है, नियमसे मोक्षका कारण है। सम्यग्दृष्टिसे लेकर सातवें गूणस्थान तक मिश्रित शुभभाव है, उससे आसव, बंध और संबन्ध, निर्जरा भी होती है। सातवें तक शुद्धोपयोग तो होता ही नहीं है, वहाँ निर्जरा होती है। सम्यक्त्व के सम्मुख वाले जीवके भी शुभ परिणामसे असंख्यातगुणी निर्जरा स्थितिकाण्डक अनुभाग-काण्डक करते ही है। का० अनु० में दयामय धर्म कहा है। नियमसार गाथा ६ में भी दयामय धर्म बतलाया है। इस प्रकार आत्मानुशासन, यथास्तिलक, मूलाचार, भावपाहुड, शीलपाहुड, मूलाराधना आदि ग्रन्थोंमें दयाको धर्म कहा है।

पाँच पापोंके त्यागको सम्यन्चारित्र कहा है तथा सम्यन्चारित्र साक्षात् मोक्षका कारण है। जहाँ भी व्रतोंको छोड़नेका उपदेश दिया गया है, वहाँ मात्र व्रतोंमें रहने वाले रागाद्यको छोड़नेका उपदेश है, न कि व्रतोंको छोड़ने का। व्रत तो बारहवें गूणस्थान तक पाये जाते हैं।

प्रतिपांका ३ का समाधान

जीवदयामें स्वदया और परदया गमित है। किन्तु मूल प्रश्न परदयाको ध्यान में रखकर ही किया गया है। परदयाको पुण्य मानना मिथ्यात्व नहीं है। उत्तर पक्ष में दयाको धर्म माननेके जो लगभग २० प्रमाण दिये हैं, ऐसे और भी हजारों प्रमाण मिल सकते हैं। किन्तु जितने भी रागरूप परिणाम हैं, वे कभी भी मोक्षके कारण नहीं हो सकते हैं। परदया रूप भाव रागरूप ही है अतः वे मोक्षके कारण कदापि नहीं हो सकते हैं। परमात्मप्रकाश गाथा ७१ में भावोंके ३ भेद किये हैं—धर्म-अधर्म और शुद्ध। यहाँ शुभ भावको ही धर्म कहा गया है। अतः शुभभावको धर्म उपचारसे कहा गया है। परदयाके भाव गृहस्थ मुनि सबको आता है। जीवदया धर्म है, इसके लिए जो अनेक प्रमाण दिये गये हैं, उसमें किस नयका यह कथन है, उस पर ध्यान न देकर व्यवहार धर्मको निश्चयधर्म मानकर अपनी बात सिद्ध करना चाहता है। किन्तु प्रवचनसार गाथा ११ में स्पष्ट कहा है कि शुद्धोपयोगसे जीव मोक्षसुख और शुभोपयोगसे स्वर्ग सुख पाता है। इस गाथा ने आगम वाक्यका रहस्य खोलकर रख दिया है। अतः शुभ भाव और शुद्धभावों का अन्तर स्पष्ट हो जाता है इससे यह निर्णय हो जाना चाहिए कि स्वदया वीतराग भाव रूप है, और परदया शुभभाव रूप है।

पंचास्तिकाय गाथा १४७ में कहा है, जब विकारी आत्मा शुभ, अशुभ भाव करता है, तो वह नाना प्रकारके कर्मों से बद्ध होता है। अतः शुभभावों से कर्मबंध होता है, यह बिलकुल स्पष्ट हो जाता है। प्रवचन-सार गाथा १८१ में भी शुभ परिणाम पुण्य है तत्त्वाध्याय श्लोक २५-२६ में दयाको शुभालव बताया है। बोध प्रामुक्तके 'धम्मो दया विशुद्धो'का अर्थ स्वदयारूप वीतरागभाव है जो कि निर्जराका कारण है। ध्वला पुस्तक १३ में भी 'कल्याण जीवसहायस्म' कल्याण ही जीव स्वभाव है, इसका अर्थ भी स्वदया है। भाव संग्रहकी गाथा 'सम्माद्वि पुण्यं' में सम्यग्दृष्टिका पुण्य बंध कारण नहीं है, उस व्यवहार कथनका आशय इतना है कि सम्यग्दृष्टि अल्पकालमें मुक्ति प्राप्त करेगा। उमका पुण्य अनंत संसारका कारण नहीं है।

इस सबका सार इतना ही है कि दया शब्दका व्यवहार दो अर्थों में किया जाता है—एक स्वदयाके रूपमें, जो निर्जरा का कारण है और दूसरा परदयाके रूपमें, जो पुण्यबंधका कारण है। सम्यसार कलस १०७ में कहा है—कर्मस्वभावे वर्तना ज्ञानका होना नहीं है, इसलिए शुभभाव मोक्षका हेतु नहीं है, क्योंकि वह पुद्गल स्वभाववाला है अतः आगममें रागाद्य बंधका कारण और रत्नत्रयाद्य संबन्ध निर्जराका कारण है—यह स्पष्ट हो जाता है। राग और ज्ञानको भिन्न करना यही भेदज्ञानका फल है। सूर्योदयसे पूर्व प्रकाश और अंधकार मिले हुए प्रतीत होते हैं, किन्तु दोनों का स्वभाव अत्यन्त भिन्न है।

प्रथम पक्षने भोजन और काढ़का एवं मिश्र गुणस्थानका उदाहरण दिया है। इससे यह सिद्ध नहीं होता है, कि मिले हुए पदार्थ एक ही कार्य करते हैं। भोजन या काढ़में जिन द्रव्योंका सम्मिश्रण है, वे सब अपना अपना कार्य करते हैं—तथा मिश्र गुणस्थान सर्वघाति प्रकृति होने से वह विभाव भाव है। वेदक सम्यक्त्व स्वभाव-भाव है, अतः मिश्रकी तुलना वेदक सम्यक्त्वसे नहीं की जा सकती है। चौथे गुणस्थानमें आशिक शुद्धीपयोग होता है, वह निर्जराका कारण और जो रागांश शेष है, वह बंधका कारण होता है।

पंचास्तिकाय गाथा १४४ की टीकामें कहा है—शुभ अशुभ भावका निरोध करना संवर है। अतः शुभभाव संवरका विरोधी है, उससे संवर-निर्जरा कैसे हो सकती है। प्रवचनसार गाथा ८५ में मनुष्य तिर्यचोंमें अज्ञानतापूर्वक करुणाको मोहका लक्षण कहा है। पंचास्तिकाय गाथा १७० की टीका में करुणाको मनः खेद कहा है।

प्रथम पक्ष ने सम्यग्दृष्टिके शुभभावांको वीतरागता और मोक्षका हेतु कुछ शास्त्रीय प्रमाण देकर सिद्ध करना चाहा है और सम्यग्दृष्टिका शुभभाव कर्मचेतना न होकर ज्ञानचेतना माना गया है, जबकि कर्म-चेतनाका लक्षण है—ज्ञान से भिन्न अन्य भावोंको मैं करता हूँ—यह कर्मचेतना है। इस लक्षण से शुभभावों का ज्ञान चेतना में कैसे अंतर्भाव हो सकता है? क्योंकि शुभभावको विभाव भाव आगममें कहा है।

“तत्त्वार्थसूत्र” में त्रोंको आश्रय तत्त्वमें स्वीकार किया है। अतः शुभ भावरूप जीवदयाको धर्म मानना मिथ्यात्व ही सिद्ध होता है, क्योंकि शुभभाव आश्रय तत्त्व है और उसको संवर निर्जरा तत्त्व सिद्ध करने का प्रयत्न किया गया है।

शंका नं० ४

शंका—व्यवहार धर्म निश्चय धर्ममें साधक है या नहीं ?

समाधान—उत्तर पक्षने उसका समाधान करते हुए बतलाया कि निश्चय धर्म पर निरपेक्ष होता है और व्यवहार धर्म पर सापेक्ष होता है, अतः यदि वास्तविक दृष्टिसे देखा जाये, तो व्यवहार धर्म निश्चय धर्मका साधक कैसे हो सकता है। क्योंकि विभाव पर्याय स्वपर सापेक्ष होती है और स्वभाव पर्याय पर निरपेक्ष होती है। ऐसा ही नियमसार गाथा १३-१४ और २८ में कहा है। व्यवहार धर्म निश्चय धर्मके साथ रहता है। इससे उसको सहचर होनेने निमित्त मात्र कहा है; साधक नहीं है।

प्रतिशंका—इस समाधानके बाद प्रथम पक्षने पुनः प्रतिशंका करते हुए बतलाया कि जब स्वभाव पर्याय पर निरपेक्ष है, तो विभाव धर्म सापेक्ष कैसे माना जा सकता है? क्योंकि दोनों ही आत्माके धर्म हैं। पंचास्तिकाय गा० १५९ की टीकामें निश्चय व्यवहारको साध्य-साधन स्वर्ण और स्वर्ण पाषाणकी तरह माना है। इसीकी गा० १७२में भी कहा है कि ‘जीव प्रथम व्यवहार रत्नत्रयसे शुद्धता करता है। जैसे घोड़ी मलिन वस्त्रको भिन्न साध्य-साधन शिलाके ऊपर सानुन आदिके द्वारा वस्त्रको स्वच्छ करते हैं। पश्चात् निश्चयधर्मकी मुख्यतासे रत्नत्रयमें साधन होकर अंतरमें बैठते हैं।

इसी अर्थकी गा० १०५-१६०-१६१ में जयसेनाचार्यने व्यवहार मोक्षमार्गको निश्चय मोक्षमार्गका साधन कहा है। प्रवचनसार गा० २०२में पंचाचारसे शुद्धात्माकी प्राप्ति कही है। परमात्मप्रकाश, श्लोक ७ और द्रव्यसंग्रहमें भी साध्य-साधक भाव इन दोनोंमें बतलाया है।

आपने व्यवहार धर्मको सहचर होनेसे निमित्त मात्र बतलाया है, किन्तु पदार्थमें सहचर भाव तो बहुतसे विद्यमान रहते हैं; फिर भी उनको साध्य-साधक भाव नहीं माना जाता है। अतः व्यवहार धर्म निश्चय धर्मका साधक माननेमें कोई हानि नहीं है।

समाधान—नयचक्र आ० ७७मे कहा है—व्यवहारसे बंध होता है और स्वभावका आश्रय लेनेसे मोक्ष होता है, इसलिए स्वभावकी आराधना काल्पे व्यवहारको गौण करो। प्रथम पक्षने प्रतिशंकामें प्रवचनसार, पंचास्तिकाय, परमात्मप्रकाश द्रव्य-संग्रहके अनेक प्रमाण उपस्थित कर यह सिद्ध किया है कि व्यवहार धर्म निश्चय धर्मका साधक है, किन्तु यह कथन असद्भूत व्यवहारसे किया गया है।

पं० प्रवर टोडरमलजीने मोक्षमार्ग प्रकाशकमें कहा है—सम्बन्धदृष्टिके शुभोपयोग भये निकट शुद्धोपयोग प्राप्ति होय ऐसा मुख्य पना करि कही शुभोपयोगको शुद्धोपयोगका कारण भी कहिए है। पृ० ३७७ दिल्ली सं० बृहद्द्रव्यसंग्रह, पंचास्तिकाय टीकामें जो व्यवहार धर्मको निश्चय धर्मका परंपरासे साधक कहा है, सो वह इसी अभिप्रायसे कहा है। वस्तुतः मोक्षमार्ग एक ही प्रकारका है, उसका कथन दो प्रकारका है। जहाँ निश्चय मोक्ष मार्ग होता है, उसके साथ मंदराग, रूप व्यवहार धर्मको भी मोक्षमार्ग आगममें कहा है। मो० मा० प्र० पृ० ३ ५-६६ मे भी कहा है—निरूपण अपेक्षा दोग्य मोक्षमार्ग जानना एक निश्चय मोक्षमार्ग एक व्यवहार मोक्षमार्ग है। ऐसे दोग्य मोक्षमार्ग मानना मिथ्या है। बहुरि निश्चय व्यवहार दोऊनिकू उपादेय माने है सो भी भ्रम है। जाते निश्चय व्यवहारका स्वरूप तो परस्पर विरोध लिए है ? प्रवचनसारमें कहा है—वीतराग भावसे मोक्ष प्राप्त होता है और सराग भावसे देवादि पर्यायिके वैभव क्लेश रूप बंधकी प्राप्ति होती है।

प्रतिशंका २—आपने जितने प्रमाण दिये है उनका मूल प्रश्नसे कोई संबंध नहीं है। व्यवहार रत्नत्रयको व्यवहारनयका विषय बताया है। क्या बिना व्यवहारके निश्चय रत्नत्रय प्राप्त हो सकता है ? जबकि भेद रत्नत्रयको व्यवहार कहा है और अभेद रत्नत्रयको निश्चय कहा है। द्रव्यसंग्रह १३वीं गायकी टीकामें कहा है जो निश्चयको माध्य-माधक भावसे नहीं मानता है, वह मिथ्यादृष्टि है। नियममारा गाथा ५१ से ५५ रत्नत्रयका वर्णन करने हुए कहा है कि व्यवहारनयके चारित्रमें व्यवहार तप होता है और निश्चय चारित्रमें निश्चय तप होता है। इसीकी टीकामें कहा है—भेदोपचार रत्नत्रय भी आत्मसिद्धिके लिए परंपरा कारण है।

आगममें देवशास्त्र गुरुके श्रद्धानको सम्यग्दर्शन कहा है। क्या यह श्रद्धा मात्र रागरूप है ? पुरुषार्थ सिद्धयुपाय श्लोक २० मे कहा है—निश्चय व्यवहार रत्नत्रय-परमात्मपद प्राप्त कराता है। इसी तरह पंचास्तिकाय, छहढाला, भावपाहुड, द्रव्यसंग्रह, परमात्म प्रकाशमें व्यवहार रत्नत्रयको निश्चयका कारण कहा है। समयसार गाथा १२ मे भी कहा है—साधक अवस्था वाले जीव व्यवहार द्वारा उपदेश करने योग्य है। निश्चय तो साध्य है और बाह्याचार रूप व्यवहार सर्वत्र उसका साधन बतलाया गया है। समयसारमें भी अधःकर्म और औदृष्टिकता निमित्त भूत आहारादि है, उसके त्यागके बिना द्रव्य प्रतिक्रमण नहीं होता और द्रव्य प्रतिक्रमणके बिना भाव प्रतिक्रमण नहीं होता है—ऐसा निमित्त नैमित्तिक सम्बन्ध है। अतः व्यवहार निश्चयका कारण है, यह बात सिद्ध होती है।

प्रतिशंका ३ का समाधान—निश्चय रत्नत्रय स्वभावभाव है और निश्चयका सहचर होनेसे व्यवहार रत्नत्रय साधक तो नहीं है, निमित्तमात्र है। असद्भूत व्यवहारनयसे आगममें उसे साधक कहा है। यहाँ साधकका अर्थ निमित्त मात्र है। बृहद्द्रव्यसंग्रह गाथा ४५ की टीकामें कहा है—जो पाचों इन्द्रियोंके विषयका बाह्य त्याग है, वह उपचरित असद्भूत व्यवहारनयसे चारित्र है। वह वास्तवमें आत्मका धर्म नहीं है। निश्चय और व्यवहार वतुर्पादि गुणस्थानमें एक साथ रहते है। आगममें उपचरित असद्भूत व्यवहार नयसे व्यवहार धर्मको निश्चयका साधन कहा है। यह दृष्टि हमेशा ध्यानमें रखेंगे, तो आगमके भावको समझ सकेंगे। सच्चे देव, शास्त्र, गुरुका श्रद्धान भी व्यवहार सम्यग्दर्शन है—यह निमित्त कथन है।

रागमात्र व्यवहार धर्म नहीं है, किन्तु निश्चयके साथ देव, शास्त्र, गुरुका श्रद्धान, स्वाध्याय और त्रत-पालनको व्यवहार रत्नत्रय कहा जाता है। शुभमे प्रवृत्ति और अशुभसे निवृत्ति यह व्यवहार चरित्र है। बृहद्-द्रव्यसंग्रह, गाथा ४५ और पञ्चास्तिकाय गाथा १३६ मूलाचार गा० ७३-७४ पञ्चपरमेष्ठीकी शक्तिको शुभराग कहा है। व्यवहारका लक्षण है—जो जिस रूप न हो उसको उस रूप कहना व्यवहार है। जिसका आशय निकला कि वह वास्तवमे धर्म तो नहीं है, उपचारसे उसे धर्म कहा गया है। यदि निश्चय और व्यवहार दोनों ही धर्म हैं, तो फिर वे दो कहीं रहे ? एक ही हुए।

धर्मकी पद्धतिका बन्धन तो यह है—‘शुभमें न मगन होय न शुद्धता विसरनी।’

लक्ष्यमे आत्मप्राप्ति रूप धर्मको लेकर अशुभसे बचनेके लिए शुभ क्रिया होती है। आत्माके अवलंबनसे संबन्ध निर्धरा मोक्ष होता है और पराबलम्बनसे आसब-बन्ध होता है। शुभाशुभ परिणामके निरोधको भावसंबन्ध कहा है। पञ्चास्तिकाय आदि ग्रन्थोंके जितने भी प्रमाण दिये हैं, उन सबका आशय यही है।

‘बृहद्द्रव्यसंग्रह’ गाथा १३ मे कहा है—व्यवहारनयको साम्यमृत निश्चयनयका उपचरित हेतु स्वीकार न कर उसे परमार्थ मानता है, वह सम्यग्दृष्टि नहीं है।

समयसार गाथा २७ मे कहा है—उपचरित व्यवहारनयसे जो कुछ कहा जाता है वस्तु वैसे न होनेसे यह निश्चयनयकी दृष्टिमे सर्वथा हेय है। प्रथम पक्षने ‘पुरुषार्थसिद्धयुपाय’, ‘पञ्चास्तिकाय’ और ‘छह-ढालके जो प्रमाण उपस्थित किये हैं, वे सब इसी श्रेणीमे आते हैं। पद्यनदि पञ्चविंशतिका ७१|१६ का यह श्लोक महत्त्वपूर्ण है—सर्विकल्प अवस्थामे प्रमाण-नय-निर्लेप सब है। केवल निर्विकल्प अवस्थामे एक चेतन ही अनुभवमें आता है। यही आशय समयसार गाथा १२ का है।

जहाँ निश्चयनयका विषयमृत आत्मज्ञानका आश्रय नहीं है, वहाँ किसी भी प्रकारका व्यवहार ही नहीं है; क्योंकि ‘मूलो नास्ति कुतोः शासा।’ जब निश्चय नहीं, तो व्यवहार किसका नाम है ? अज्ञानी जीवको कोई नय होता ही नहीं है। प्रथम पक्षने निश्चयधर्मको लक्ष्य बताया है, किन्तु ऐसा नहीं है। बीतराग परपतिकाम नाम ही निश्चय धर्म है। लक्ष्यका नाम ही निश्चय नहीं है। प्रथम पक्षका यह लिखना उचित नहीं कि चौथे पाँचवे और छठवें गुणस्थानमे बाह्य पुण्यार्थ ही होता है, किन्तु इन गुणस्थानोंमे भी आत्मसाधनाके साथ बाह्य आचरण हेय बुद्धिमे चलता है। मूलाचारमे कहा है—बाह्य क्रिया करते हुए भी मुनिके जीवनमे निश्चय धर्म गौण नहीं हो सकता है। अधःकर्म और औद्देशिकके निमित्तोंके त्यागका प्रयोजन निमित्त-निमित्तिकका ज्ञान कराना है। अर्थात् जब राग छूट जाता है तो रागके साधन भी छूटते चले जाते हैं। इस प्रकार व्यवहारनय निश्चयका साधक है, यह असदमृत व्यवहार नयका कथन है।

शंका ५—३ व्योमिं होनेवाली सभी पर्यायिं नियतक्रमसे होती है या अनियतक्रमसे भी ?

समाधान—द्रव्योंमें होनेवाली सभी पर्यायिं नियत क्रमसे ही होती है। स्वामी कार्तिकेयानुप्रेसा गाथा ३२१-२२-२३ में कहा है—जीवका अन्ध अथवा मरण जिस देण, जिस काल, जिस बिधिसे होना है—उसी प्रकार होकर रहता है, ऐसा जिनेन्द्र भगवान् ने जाना है। उसे बदलनेके लिए इन्द्र अहमिन्द्र और जिनेन्द्र भगवान् भी समर्थ नहीं हैं। इस प्रकार जो निश्चयसे सब द्रव्यों और उनकी पर्यायोंको जानता है, वह शुद्ध सम्यग्दृष्टि है, जो शंका करता है, वह कुदृष्टि है।

अतः इस आर्षे बाक्यसे यह सिद्ध होता है कि सभी द्रव्योंकी सभी पर्यायिं नियत क्रमसे ही होती है। इसी ग्रन्थमे गाथा २३० मे कहा है कि पूर्व पर्याययुक्त द्रव्य उपादान कारण जब होता है तब उत्तर पर्याय कार्य रूप प्रगट होती है। तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक अ० १ पृ० ७१ में इसी प्रकार कहा है।

प्रतिशंका २. इन गाथाओंका भाव तो निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्धको बताता है कि जन्म-मरण कर्मा-चीन है, उसे कोई नहीं बदल सकता है। इससे पूर्व गाथा ३११ से ३२० तक कुदेवेंके प्रति भक्तिभावके प्रति अर्चवि पैदा करनेके लिए लिखा है कि कोई देवी देवता न तो धन देता है और न उपकार, अपकार करता है। यदि ये धन देने लगे, तो फिर पुण्य क्या किया जावे ? इनमें सबसे प्रथम यह कहा है कि सम्बन्धित तत्त्वोंका अनेकान्त रूपसे श्रद्धान कर्ता है। इस विचारको दृढ़ करनेके लिए उक्त तीन गाथाएँ कही हैं। गाथा २१९ में कहा है—पदार्थ नानाशक्ति युक्त है, किन्तु वह उसी रूपमें उत्पन्न होता है, जिसके अनुकूल द्रव्य, क्षेत्रादि निमित्त कारण जैसे मिल जाते हैं। इसी प्रकार गाथा २२३ की टीकामें कहा है।

यदि परणति नियत समयपर होती है, तो फिर कभी अविपाक निर्जरा नहीं हो सकती है, जिससे भोजका अभाव हो जायगा। इस नियतवादको पंचसंग्रह, गोम्मटसारमें मिथ्यात्व कहा है। तत्त्वार्थ सूत्रमें बाह्य निमित्त कारण मिलनेपर अकाल मृत्यु बतलाई है। तथा अकालमें दिव्यध्वनि खिरना, अनियतकालमें निर्जरा होना, संसारी जीवकी अनियत गुणपर्याय, क्रम-अक्रम परिणमन, द्रव्यकर्मकी अनियत पर्याय आदिसे पता चलता है कि पर्याय अनियत भी होनी है।

कोई भी कार्य उपादान और निमित्तके बिना उत्पन्न नहीं होता है। स्वपर प्रत्यय पर्याय निमित्त कारणके व्यापारके अनुकूल होती है और निमित्तका व्यापार नियत हो, ऐसा एकान्त नहीं है। जैसे आम धूप, छाया आदिके निमित्तसे शीघ्र देरसे पकते हैं।

केवलज्ञानमें भी पर्याय अनियत और नियत रूपसे झलकती है। केवलज्ञान ज्ञापक है; कारक नहीं। इसी प्रकार क्रम-अक्रमके विषयमें एकान्त नहीं, अनेकान्त है। अमृतचन्द्राचार्यने भी कालनय, अकालनयका उल्लेख किया है। अतः पर्याय क्रम और अक्रमसे दोनों तरहकी होती है।

प्रतिशंका २ का समाधान—इसका निश्चय और व्यवहारमें समाधान करने हुए द्वितीय पक्षने काव्य अनुवाद गाथा ३२३ के भावको समझाते हुए लिखा है स्वामी काविकेयने निश्चयसे ऐसा जो मानता है, यह कथन सिद्ध करता है जो यथार्थमें ऐसा मानता है वह निश्चयसे वस्तुका यथार्थ स्वरूप है और द्रव्यकी सब पर्यायें कहनेसे शुद्ध अथवा अशुद्ध पर्यायें परकृत नहीं, स्वकृत हैं, और वे सब नियतक्रमसे हाती हैं। 'समयसार'में कहा है जो ऐसा मानता है कि मैं किसीको मुर्खा-दुखी करता हूँ या जीवन मरण देता हूँ, वह अज्ञानी है। अतः अशुद्ध पर्याय भी अपने समयपर होती है।

(१) निर्जरा, उत्कर्षण, अपकर्षण आदिके लिए यह सिद्धान्त है कि बन्धकालमें जो स्थितिबन्ध और अनुभागबन्ध होता है, उस कालमें ही उन कर्मांकी ऐसी योग्यता स्थापित हो जाती है, जिससे नियतकाल आनेपर नियत परिणामों तथा बाह्य नोकर्मोंका निमित्त कर उन-उन कर्मांका अपकर्षणादि रूप परिणमन होता है। ऐसा न माननेपर कर्मशास्त्रकी सारी व्यवस्था ही गड़बड़ा जायगी और उपशमकरण, निवृत्तिकरण, निकाचितकरणकी व्यवस्था ही नहीं बन सकेगी।

(२) निमित्त उपादानकी उपस्थितिमें कार्यकी उत्पत्ति होती है, किन्तु निमित्त उपादानका कुछ भी कार्य नहीं करता है। क्योंकि दो द्रव्योंकी एक परिणति नहीं होती, यह सिद्धान्त है। तथा एक द्रव्यकी स्व रूप और पररूप परिणति होती हो, ऐसा भी नहीं है। क्योंकि कर्ता-कर्म-क्रिया भाव निश्चयसे एक द्रव्यमें ही घटित होता है। दो पदार्थोंमें कर्ता-कर्म-क्रियाका सम्बन्ध व्यवहारसे कहा जाता है; होता नहीं।

(३) भगवान्की वाणी अकालमें भी खिरती है, इसका उत्तर जयवला पृ० ७६ में कहा है। दिव्य-

ध्वनि जब भी खिरती है, वह उसका स्वकाल है—अर्थात् पर्याय अपने समयपर ही प्रगट होती है; अनियत-कालमें नहीं होती है।

(४) गुण, पर्यायको नियत और अनियत कहा है। वहाँ अपने स्वभावरूप संगारी जीव परिणमन नहीं करता है, उसे अनियत गुण, पर्याय बाला कहा है।

(५) प्राग्भावका विनाश द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावपर निर्भर है—इसका अर्थ है कि द्रव्यका स्वकाल आदि आनेपर, परचतुष्टय निमित्त रूप होता है। किन्तु वह कार्यका जनक नहीं है।

(६) यद्यपि कार्य निमित्त-उपादानके मुद्योग मिलनेपर होता है, किन्तु कार्योत्पत्ति ममर्थ उपादानसे होती है। निमित्त उस समयपर उपस्थित अवश्य है, किन्तु वह नियामक कारण नहीं है। अतः कार्य अपने नियत समयपर ही होता है।

प्रतिशंका ३—केवलज्ञानकी अपेक्षा पर्यायोंका परिणमन क्रमबद्ध मानकर भी कार्य-कारणकी अपेक्षा उसकी सिद्धि करना चाहिए। अतः यह विचारणीय है कि वह कार्य अपने प्रतिनियत कारणोंसे जिस कालमें होता है, उसे ही कार्यका प्रधान कारण माना जाये ? अथवा कार्य जब होता है, तो अपने प्रतिनियत कारणोंसे ही होता है और जिस कालमें वह उत्पन्न होता है, वही उसका स्वकाल है। इसलिए कार्यके लिए अन्तरंग और बहिरंग दोनों कारण मानना चाहिए।

इसलिए विवक्षित कार्यके अनुरूप उपादान कारणके होते हुए भी यदि अन्य कारणोंकी अविकलता न होगी, तो कार्य सम्पन्न नहीं होगा। यदि महकारी कारण अकिञ्चिन्कर हो तो उसका नाम सहकारी कारण नहीं हो सकता है। क्योंकि जीव और पदुगलोंके परिणमन स्वपर प्रत्यय ही माने गये हैं। वस्तुके परिणमनमें विलक्षणताका नियामक निमित्त कारण ही है।

निर्जरा या संक्रमण आदिके लिए शास्त्रमें ऐसा कोई नियम नहीं है कि कर्मके बन्धके समय ही उन कर्मोंमें ऐसी योग्यता स्थापित हो जाती है कि वे अमुक समयपर ही निर्जरित होंगे। हाँ यह बात अवश्य है कि बन्धके समय कुछ प्रदेशोंका उपशम, निघत्ति, निकाचित रूप बन्ध होना सम्भव है। किन्तु कारण-कलाप पाकर वह टूट भी जाता है। आपने स्वकाल शब्दका प्रयोग किया है, किन्तु अमृतचन्द्राचार्यने ४७ शक्तियोगमें अकाल नय भी बतलाया है और पण्डित टोडरमलजीने कहा है—काललब्ध और नियत कोई वस्तु ही नहीं है। भगवान्की दिव्यध्वनि भी निमित्त पाकर अनियत समयमें भी खिरने लगती है। कर्म निर्जरा विपाक, और मुक्तिका भी कोई नियत समय नहीं है।

शंका ५ प्रतिशंका ३ का समाधान—केवलज्ञानमें सब पदार्थोंकी पर्याय शलकती है, अतः इससे पदार्थोंका परिणमन सुनिश्चित तो है ही। तथा 'अष्टसहस्री' में यह भी कहा गया है कि जैसी भवितव्यत होती है, वैसे ही सब कारण मिल जाते हैं। अद्वैतशक्तिका अर्थ यह स्पष्ट किया है कि कार्य द्रव्य स्वभावको कांक्षकर कभी नहीं होता है। निश्चयसे कार्यकारण-व्यवस्था एक द्रव्यमें ही घटित होती है। अन्य द्रव्यके संयोगसे कार्य-कारण कहना व्यवहार कथन है। निमित्त कथनको यथार्थ कथन मानना दो द्रव्योंकी एकताको स्वीकार करना है जोकि असम्भव है।

निर्जरा और मुक्तिका काल सुनिश्चित है, उपादान और निमित्तकी आगममें समव्याप्ति कही है। अतः समर्थ उपादानकी उपस्थितिमें अन्य निमित्त कारणकी उपस्थिति बन जाती है।

पाँचवीं शंका में तीसरी प्रतिशंका उठाकर प्रथम पक्षने कहा पर्यायका स्वकाल आनेपर कार्य होता, ऐसा मानकर स्वकालको प्रधानता देते हैं। हम उपादान और निमित्त दोनों कारणोंको प्रधान कहते हैं। अबुद्ध पर्यायें स्वपरप्रत्यय आगममें कही हैं। तब आप परप्रत्ययको गौण क्यों कर देते हैं? अल्लसहस्री पृ० १०५ में यदि सहकारी कारण अकिञ्चित्कर हो तो उसका कारण नाम नहीं पड़ सकता है। अतः जबल्ल निमित्त तदनुकूल व्यापार नहीं करता, तबतक उस उपादानकी विवक्षित कार्यरूप परणति नहीं होती है। अतः कार्यको निमित्ताधीन भी कहा जाये, तो कार्य अपने समयपर ही होता है, यह सिद्धान्त सिद्ध नहीं होता है। इस प्रतिशंका ३ का समाधान करते हुए द्वितीय पक्षने उत्तर दिया कि केवलज्ञान वस्तुस्वरूपका ज्ञापक है; कारक नहीं। कारकसाकल्यमें पाँच समवाय स्वीकृत किये गये हैं। निश्चयनयसे आचार्योंने कहा है—पर्याय स्वयं अपनी कर्ता स्वयं अपना कर्म और स्वयं अपना कार्य है। अतः कर्ता-कर्म-क्रियाके स्वतःसिद्ध होनेपर अन्य सहकारी कारण होते हैं, किन्तु कार्यात्पत्ति सहज स्वभावसे ही होती है। अतः पर्याय अपने क्रमसे अपने समयपर प्रकट होती है। क्योंकि पर्याय वस्तुका अपना सहज धर्म है। यह मोतीमालाकी तरह क्रमसे प्रकट होती रहती है। श्रुतज्ञान उन सब पर्यायोंको नहीं जानता है। इससे पर्याय अनियत कैसे हो गई? केवलज्ञानमें प्रकट होनेवाला पर्यायक्रम यथार्थ प्रतिभासित हो रहा है तब केवलज्ञानमें ज्ञात पर्यायोंका अक्रम, माना जाये, तो केवलज्ञान अप्रामाणिक हो जायगा। और केवलज्ञानमें ज्ञात क्रमसे ही पर्याय होती है, तो क्रमबद्ध परिणामन सिद्ध ही है।

इसमें पुरुषार्थहीनता भी नहीं, क्योंकि सिद्धोंकी तरह पदार्थका मात्र ज्ञाता बन जाना सबसे बड़ा पुरुषार्थ है। मन, वचन, कायको रोकनेमें सबसे बड़ा पुरुषार्थ है। नियतनय और अनियत नयका अर्थ है गुण हमेशा अनादि अन्त, शाश्वत हैं। पर्याय क्रमशः आती है। यहाँ अस्थिर होनेको अनियत कहा है।

जो पाच समवायमेंसे सिर्फ नियतसे कार्यसिद्धि मानते हैं, उनको गोम्मतसार नियतवादी मिथ्यावृष्टि कहा है। क्योंकि कार्य पाचों समवायकी उपस्थितिमें होता है। अतः पर्याय निश्चितक्रम मानना आगमसम्मत है।

खानियाँ तत्त्वचर्चा दूसरा भाग

शंका ६—उपादानकी कार्यरूप परणतिमें निमित्तकारण सहायक होता है या नहीं?

समाधान—निमित्तकारणको आगममें व्यवहार कारण कहा है, वह निश्चय (वास्तविक) कारण नहीं है।

प्रतिशंका—अन्तरंग कारणका अर्थ द्रव्य शक्तिसे है और बहिरंग कारणका मतलब बलाधानमें सहायक होना है। जैसे मिट्टीमें घड़े बननेकी शक्ति है, किन्तु कुम्हारकी सहायताके बिना घटका उत्पाद असम्भव है। दोनों कारण मिलनेपर कार्य होता है? इसका सीधा मतलब है कि कार्यकी उत्पत्तिमें दोनों कारण सहायक हैं; अन्यथा उनमें कारण व्यपदेश करना व्यर्थ ठहरता है। कारण कहते उसे है—जिससे कार्यकी उत्पत्ति हो।

जैसे—जीबका राग कर्मबन्ध कराता है और कर्मोदयसे रागोत्पत्ति होती है। समयसारमें भी जीबका विकार हेतु अजीव पुद्गल है, ऐसा माथा १३ की टीकामें कहा है।

प्रतिशंका २ का समाधान—उभय हेतुसे कार्य होता है और उसमें यह माना जावे कि निमित्तके अनुसार कार्य होता है, तो अन्तरंग कारण उपादानका कार्य रह जाता है? प्रथमपक्षके अनुसार व्यवहारकारण समर्थ कारण हुआ और अन्तरंग निश्चयकारण अकिञ्चित्कर सिद्ध होता है। आगममें सहकारी कारण सापेक्ष

विशिष्ट पर्यायशक्तिये युक्त द्रव्यशक्ति ही कार्यकारी मानी गई है। क्योंकि पर्याय द्रव्यमेंसे प्रकट होती है; न बाहरसे आती है और न निकलकर बाहर जाती है। परकर्तृत्वको अध्यात्ममें मिथ्यात्वका महापाप माना है। आचार्य समन्तभद्र कहते हैं; जैसी भवितव्यता होती है वैसे सब कारण मिल जाते हैं। अतः कार्य उपादानके सामर्थ्यके अनुसार होता है। यदि निमित्ताधीन कार्य हो, तो पुरुषार्थका कोई महत्त्व ही नहीं रह जाता है।

प्रतिशंका ३—आप निमित्तकारणको व्यवहारकारण मानकर निमित्तकी उपस्थिति मात्र मानते हैं, और अकिंचित्कर कहकर उसकी कुछ उपयोगिता नहीं मानते हैं। कार्यको स्वपर सापेक्ष आगमवाक्यकी अवहेलना करना क्या उपयुक्त है। क्या गेहूँकी पैदावारमें किसान अकिंचित्कर है और यदि अकिंचित्कर है, तो आवश्यकता ही क्या रह जाती है। फिर किसानके बिना परिश्रमके गेहूँकी उत्पत्ति हो जाना चाहिए जो कि सर्वथा असंभव है। अकेले निमित्तसे कार्य होता है, ऐसा हम भी नहीं मानते हैं किन्तु उसके बिना कार्य भी तो नहीं होता, अतः वह आवश्यक और अनिवार्य कारण है। उसके अभावमें अथवा प्रतिकूल कारणोंके मिलने पर उपादानके रहते हुए कार्य नहीं होता है। उपादानमें अनंत शक्तिया हैं, उनमेंसे जिस शक्तिके अनुरूप निमित्त मिल जाते हैं, उस शक्तिका विकास हो जाता है।

प्रतिशंका ३ का समाधान—निश्चयनय कार्यकारण एक ही द्रव्यमें घटित होते हैं। व्यवहारनय चो का पडा कहता है, किन्तु पडा धी का नहीं होता है। इसी तरह अनुकूल निमित्तकी उपस्थितिमें कार्य होता है, किन्तु कार्य उपादान शक्तिये ही होता है। उपचरित असद्भूत व्यवहारसे निमित्तको कर्ता कहा जाता है। एक द्रव्यका दूसरे पर आरोप करना ही उपचार है। जब एक द्रव्य गुण, पर्याय दूसरे द्रव्य गुण पर्यायमें प्रवेश नहीं कर सकते, तब उनमें परिणमन कैसे करा सकता है? उपादान कारणके कार्य सम्मुख होनेपर बाह्य सामर्थीका विद्यमान या प्रयोगसे योग मिलना ही है। यदि निमित्तसे कार्य होने लगे, तो सम्बन्धरणमें सबको मुक्ति प्राप्त हो जाना चाहिये; जबकि तीर्थंकरकी उपस्थितिमें ही मारीच भ्रष्ट हो गया था। पर सापेक्षका अर्थ परकर्तृत्व न होकर धर्मद्रव्यकी तरह उदासीन निमित्त मात्र है। निमित्त नामकी कोई वस्तु नहीं है, किन्तु जिसकी अनुकूल उपस्थितिमें कार्य बनता है, उसका नाम निमित्त पड जाता है। एक प्रतिमा किसीको सम्मर-दर्शनमें निमित्त बनती है, धर्मविरोधीको द्वेषभावमें निमित्त बनती है और चोरोंको चोरी करनेमें निमित्त बन जाती है। क्यों इन तीनों कार्योंमें प्रतिमाका कर्तृत्व है।

शंका ७—केवली भगवान्की सर्वज्ञता निश्चयसे है या व्यवहारसे? यदि व्यवहारसे है तो वह सत्यार्थ है या असत्यार्थ? हम सभी शंकाओंके तीन-तीन दौर चले थे, उन सबका सार यहाँ विस्तार भयसे कहेंगे।

आत्मज्ञता और सर्वज्ञताका क्या रूप है? तथा जेयोंकी अपेक्षा आरोपित सर्वज्ञता सिद्ध हुई और यदि पर की अपेक्षा सर्वज्ञता है, तो वह असद्भूत व्यवहारनयका विषयभूत सर्वज्ञता है। क्योंकि स्वभावका अन्यत्र आरोप सो उपचार है। तथा अमूर्तिक आत्मामें मूर्तिक पदार्थ कैसे भूल सकता है। अतः यह भी बात नहीं बैठती कि पदार्थ स्वयं झलकते हैं अथवा ज्ञान ज्ञेयाकार हो जाता है। क्योंकि अमूर्तिक द्रव्योंका आकार न होनेसे उनका आकार आत्मामें कैसे झलक सकता है?

शंका ७ का समाधान—यह निर्विवाद सत्य है कि आत्माका स्वभाव स्वपर प्रकाशक है तथा अतः जो स्वभाव होता है, वह पर निरपेक्ष होता है। आत्मज्ञतामें ही सर्वज्ञता भरी है। बीतरागी परमात्मा अपने उस ज्ञान स्वरूप आत्माको जान रहे हैं, जिसमें ज्ञेय भी प्रतिबिम्बित हो रहे हैं। अमूर्तिक ज्ञान मूर्तिक, अमूर्तिक सभीको जानता है। क्षयोपशम ज्ञान भी मूर्तिक, अमूर्तिक पदार्थोंको जानता है। परज्ञानको व्यवहार इसलिए

कहा है कि अपनी तरह परको तन्मय होकर नहीं जागते हैं। परकी अपेक्षा आ जानेसे भी परज्ञानको व्यवहार कहा है। ज्ञान स्वपरप्रकाशक है। स्व और परका भेद किया, यह सद्भूत व्यवहारनय है। ४७ शक्तिशक्ति सर्वज्ञत्व शक्ति भी एक आत्मशक्ति है। वह असद्भूत व्यवहारनय विषय आत्मपदार्थ वस्तु नहीं है। अतः व्यवहारनयका विषय होनेसे सर्वज्ञता असत्य नहीं है।

शंका ८ - दिव्यध्वनिका केवलज्ञान अथवा केवलीकी आत्मासे कोई सम्बन्ध है या नहीं ? यदि है तो कौनसा सम्बन्ध है ? वह सत्यार्थ है या असत्यार्थ ? दिव्यध्वनि प्रामाणिक है या अप्रामाणिक ? यदि प्रामाणिक है तो उसकी प्रामाणिकता स्वाश्रित है या केवली भगवान्की आत्माके सम्बन्धसे ?

आपके बचन युक्ति और शास्त्रसे अविरुद्ध है ऐसा कथन आगममे आता है तथा वक्ताकी प्रमाणतासे वचनोंकी प्रामाणिकता होती है। अर्थात् दिव्यध्वनिकी प्रामाणिकता केवलज्ञानकी आश्रित है; न कि स्वाश्रित। घबलमें भी कहा है—रागी, द्वेषी असत्य बोलता है, वीतरागी सत्य ही बोलता है। जिनेन्द्रका उपदेश द्रव्यभूत है, इत्यादि कथन आगममे भरा पड़ा है। अतः वचनों द्वारा पदार्थज्ञान पुरुष-व्यापारकी अपेक्षा रहता है।

शंका ८ का समाधान—दिव्यध्वनि और केवलज्ञानका निमित्त-नमित्तिक सम्बन्ध तो है किन्तु उपादान-उपादेय सम्बन्ध नहीं है। दिव्यध्वनि वीतरागीकी खिरती है। अतः उसमें पुरुष प्रयत्न तो सम्भव ही नहीं है। वचन-वर्गणाका योग और भव्य जीवोंके भाग्यसे सहज ही वाणी खिरती है। आत्मा चेतन पदार्थ है और भाषा अचेतन पदार्थ है। अतः आत्मा वाणीका कर्ता कैसे हो सकता है ? उपचरित असद्भूत व्यवहारनयसे ही पुरुष वाणीका कर्ता कहा जाता है। क्योंकि भिन्न दो द्रव्योंमें उपचारसे ही कर्तृत्वका कथन होता है। दिव्यध्वनिकी प्रामाणिकता अपने उपादानकी अपेक्षा स्वाश्रित है। निमित्तकी अपेक्षा पराश्रित कही गई है। सत्यभाषाका उपादान सत्यभाषा वर्गणा है। अनुभव भाषाका उपादान अनुभव भाषा वर्गणा है।

कार्यके प्रति निमित्त और उपादानकी समव्याप्ति होती है। दिव्यध्वनिको ज्ञानका कार्य कहना निमित्त कथन है। प्रत्येक द्रव्यका परिणमन स्वतंत्र होनेसे वाणी अपनी योग्यतासे अपने स्वकालमे स्वयं खिरती है। वाणी वैज्ञानिक और प्रायोगिक दो रूपोंमें प्रयुक्त होती है। उसे प्रायोगिक कहना यह भी निमित्त कथन है। निमित्त प्रधान कथन तो होता है, किन्तु कार्य उपादानकी अपनी योग्यतान होता है।

शंका ९—सांसारिक जीव बद्ध है या मुक्त ? यदि बद्ध है तो किससे बंधा हुआ है और किसीसे बंधा हुआ होनेसे परतंत्र है या नहीं ? यदि वह बद्ध है, तो उसके बन्धनोंसे छूटनेका उपाय क्या है ?

क्योंकि आगममें स्पष्ट कहा है—जब आत्मा मन वचन कायकी क्रिया करता है तब कर्मसे बंध ही जाता है। और इस बंधके कारण दर्शन, ज्ञान, चारित्र्य विकृत होकर मिथ्यात्व अज्ञान अमंथम रूप प्रवृत्ति करते हैं। कर्मोंके अभावसे यह जीव मुक्त हो जाता है। अतः कर्मबद्ध होकर जीव संसारमे परिभ्रमण कर रहा है और कर्मसे छूटकर मुक्त हो जाता है। आगममें यह भी कहा है—जब कर्म बलवान होता है, तो जीव दुखी हो जाता है और जब जीव बलवान होता है तो सुखी हो जाता है। यह भी कहा गया है कि कर्म जीवको प्रेरित करता है और जीव कर्मको प्रेरित करता है। इसीलिए ज्ञानावरणी कर्म ज्ञानको रोकता है आदि आगम स्पष्ट कह रहा है कि जीव कर्मसे बंधा है। और कर्मोदयके कारण ही सुखी दुखी होकर संसार परिभ्रमण कर रहा है।

समाधान—अशुद्ध निश्चयनयसे जीव रागादि भावोंसे विकारी है। असद्भूत व्यवहारनयमें कर्मोंसे बद्ध कहा जाता है। यह सब उपचारसे पर्यायका कथन किया है। निश्चयनय या द्रव्य स्वभावसे जो जीव अबद्ध-अस्पष्ट अलण्ड एवं त्रिकाल शुद्ध है जैसा कि समयसार आदि अध्यात्म ग्रन्थोंमें कहा गया है। कर्म और

बिकारका निमित्त-निमित्तिक सम्बन्ध तो है, किन्तु कर्ता-कर्म सम्बन्ध बिलकुल नहीं है। बिकार उत्पन्न, नाश होता है, अतः वह बिकारी पर्याय है। द्रव्य स्वभावमें रासायनिक भी प्रवेश नहीं, तब कर्मादिका प्रवेश तो असम्भव ही है। क्योंकि सभी द्रव्य अपने-अपने वस्तुष्टयको छोड़कर परद्रव्यमें प्रवेश नहीं करते हैं। अपने ही वस्तुष्टयमें रहते हैं।

कर्म बिकार भी नहीं कराता है, जीव अपनी कमजोरीसे स्वयं कर्मादिके उदयानुसार पर पदार्थोंमें तन्मय होकर बिकार करता है। कर्म धूमाता है, यह उपचार कथन है। यदि धूमाता ही तो कोई जीव संसारसे छूट ही नहीं सकता है। संसार भ्रमण और सुख-दुःखका मूल कारण तो अज्ञानता है। कहा भी है—
‘मै भ्रम्यो अपनपो बिसरि आप, अपनाये बहुविष पुष्य पाप।’

शंका १०—जीव तथा पुद्गलका एवं द्रव्यगुण आदि स्कन्धोंका बंध वास्तविक है या अवास्तविक ? यदि अवास्तविक है, तो केवली उसे जानते हैं या नहीं ?

समाधान—प्रश्नोत्तर ९ की तरह जीव और पुद्गलका या स्कंधोंका व्यवहारसे बंध कहा जाता है। निश्चयदृष्टिसे प्रत्येक द्रव्य व प्रत्येक परमाणु अपने द्रव्य स्वभावको कभी नहीं छोड़ता है। अतः स्वतंत्र एवं अबंध स्वरूप ही है। एक द्रव्य दूसरे द्रव्य, एक गुण दूसरे गुण रूप परिणमन नहीं करता अतः द्रव्यस्वभाव अबंध स्वरूप ही है।

शंका ११—परिणमनमें स्वप्रत्यय और स्वपर प्रत्यय दो भेद हैं, उनमें वास्तविक अन्तर क्या है ?

समाधान—समस्त द्रव्योंकी अगुरुलघु गुण षड्गुण हानि वृद्धि परिणमनस्वभाव पर्याय या स्वप्रत्यय है, पर निमित्त पूर्वक जो पर्याय होती है; वह स्वपर प्रत्यय परिणमन है। पर निमित्तकी उपस्थितिमें होनेवाली पर्यायको स्वपर प्रत्यय परिणमन कहते हैं। परिणमनको पर प्रत्यय कहना उपचार कथन है। क्योंकि अन्यत्र प्रसिद्ध धर्मका अन्यत्र समारोप करना, असदभूत व्यवहारनय या उपचार है।

शंका १२—कुगुह, कुदेव, कुशास्त्रकी श्रद्धाके समान सुदेव, सुशास्त्र और सुगुहकी श्रद्धा भी मिथ्यात्व है, क्या ऐसा मानना या कहना शास्त्रोक्त है ?

समाधान—कुगुह आदि श्रद्धान गृहीत मिथ्यात्व है और सुगुह आदि श्रद्धान व्यवहार सम्यग्दर्शन है। सम्यग्दृष्टिके सच्चे देव, शास्त्र, गुहकी श्रद्धा होती ही है।

शंका १३—पुण्यका फल जब अरहंत तक होना कहा गया है जिससे यह आत्मा तीन लोकका अधिपति बनता है; उसे सर्वातिशायी पुण्य बतलाया है। ऐसे पुण्यको हीनोपमा देकर त्याज्य कहना और मानना क्या शास्त्रोक्त है ?

समाधान—उपदेश प्रयोजन और आवश्यक क्लितकी दृष्टिसे दिया जाता है। जहाँ मोक्षमार्ग और सम्यग्दर्शन प्राप्त करनेके लिए सात तत्त्वोंका यथार्थ श्रद्धान करनेका उपदेश है, वहाँ सभी प्रकारके पुण्यको आस्रवमें ही गिनया है। तथा आस्रवसे बंध और बंधसे संसार होता है, ऐसा जिनायममें कहा गया है। किन्तु नरकादि अधोघातिके कारण पापसे बचनेके लिए पुण्य करनेका उपदेश भी जिनायममें बहुलतासे दिया गया है। आस्रव तत्त्वको आस्रव स्वीकार करना, यही उपदेश तो दिया गया है। उसको संबर, निर्जरा तत्त्व या मोक्ष-मार्ग मत मानो, इसी मान्यताको उद्धानेका नाम हेय है। पुण्य नहीं छुड़ाया है, उसको धर्म माननेकी गलत मान्यता छुड़ाई है। कोई भी पुण्य हो, वह आस्रव तत्त्व है। आस्रव तत्त्व राय भाव होनेसे उसे राय भाव ही मानो, बीतराय भाव मत मानो। तत्त्वनिर्णय करानेके लिए जिनायममें ऐसा ही उपदेश है। पुण्यको जहाँ

कहीं मोक्षमार्ग या धर्म भी कहा गया है, यह उपचरित कथन ही है। निश्चयसे वह शुभरागभाव है। बीतराग भाव नहीं है। पुण्यपाप रहित भाव ही बीतरागभाव है।

शंका १४—पुण्य अपनी चरम सीमाको पहुँचकर अथवा आत्माके शुद्धस्वभाव रूप परिणत होनेपर स्वतः छूट जाता है या उसको छुड़ानेके लिए किसी उपदेश या प्रयत्न की जरूरत होती है ?

समाधान—इसका समाधान भी १३वीं शंकाके समाधानमें दिया गया है कि पहले पुण्यकी गलत मान्यता छुड़ाई जाती है फिर जैसे-जैसे शुद्ध परणति बढ़ती जाती है, वैसे-वैसे ही पुण्य भाव छूटता जाता है।

शंका १५—जब अभाव चतुष्टय वस्तु स्वरूप है, तब वे कार्य व कारण रूप क्यों नहीं माने जा सकते ? तदनुसार घातिया कर्मोंका ध्वंस केवलज्ञानको क्यों उत्पन्न नहीं करता ? तत्त्वार्थसूत्रमें चार घातियाके अभावसे केवलज्ञानकी प्राप्ति स्वीकार की गई है।

समाधान—अभाव चतुष्टयको जिनागममें भावान्तर स्वभाव स्वीकार किया गया है, किन्तु घातिया कर्मोंके अभावसे केवलज्ञानकी प्राप्ति होती है, यह उपचार कथन है। कर्म पुद्गल है, उनके अभावसे चेतनको लग्न हो, ऐसा वस्तुका स्वभाव नहीं। हँ अज्ञानके अभावसे पूर्णज्ञान प्रगट हुआ है, उस अज्ञानमें ज्ञानावरणी कर्म निमित्त थे, अतः निमित्तके अभावमें नैमित्तिक भावोंके अभावसे केवलज्ञान प्रकट हुआ है। पूर्वकी अज्ञान पर्यायका नाश, ज्ञानके पूर्ण विकास ये दोनों एक समयमें हुए हैं। यथार्थ बात यह है कि ज्ञानकी परिणति जैसे-जैसे स्वभावमें स्थिर होती जाती है, तैसे-तैसे ज्ञानका विकास होता हुआ वह पूर्णताको प्राप्त हुआ है। उसी समय अज्ञान भी क्रमशः नष्ट होकर पूर्ण विलयको प्राप्त हो जाता है। जैसे मूयका प्रकाश होनेपर अन्धकार भाग जाता है, अन्धकार स्वतः नहीं भागता है, उस समय कर्म भी नाशको प्राप्त हो जाता है। केवल-ज्ञान अपने पुरुषार्थसे उत्पन्न हुआ है; न कि कर्मोंकी कृपासे।

शंका १६—निश्चय और व्यवहार नयका स्वरूप क्या है ? व्यवहारनयका विषय असत्य है क्या ? असत्य है तो अभावात्मक है या मिथ्यारूप है ?

समाधान—जैन शासनमें दो नयोसे वस्तु स्वरूपका निर्णय किया जाता है। उसमें वस्तुका त्रिकाल स्वभाव क्या है इनका निर्णय निश्चयसे होता है तथा गुणभेद या द्विविध अवस्थाओंका निर्णय व्यवहार नयमें होता है। अतः ज्ञान दोनों नयोंका करना अत्यन्त आवश्यक है, क्योंकि यदि निश्चयनयका ज्ञान नहीं होगा, तो व्यवहारनयकी विषयभूत शुद्धाशुद्ध पर्यायोंको ही अपना स्वरूप मानकर पर्यायबुद्धि जो कि अनादि कालसे लगी हुई है, उसीमें नन्मय होकर मिथ्यादृष्टि ही बना रहेगा और यदि व्यवहारनयकी विषयभूत अपनी वर्तमान पर्यायके अपराधका ज्ञान नहीं करेगा, तो फिर कभी अपराध दूर करनेका भी प्रयत्न नहीं करेगा। किन्तु व्यवहार नयकी विषयभूत वर्तमान पर्याय आत्माका असली स्वभाव नहीं है। एवं विकारका आश्रय करनेसे विकार नष्ट नहीं होता है, किन्तु विकार रहित आत्मस्वभावका श्रद्धान ज्ञान आचरण करनेसे विकार नष्ट होता है। अतः निश्चयनयका विषय त्रिकाली स्वभावको उपादेय कहा है। तथा व्यवहारका विषय गुणभेद या पर्यायभेद अनुभव अवस्थामें छूट जाता है, अतः व्यवहारनयका हेय कहा है। क्योंकि रागादि आत्माका स्वभाव नहीं है। अतः व्यवहार ज्ञान करने योग्य है, किन्तु आश्रय करने योग्य नहीं है। इसीसे उसे हेय कहा है। जहाँ भी निश्चय धर्म और व्यवहारधर्म इस प्रकार दो भेद किये हैं, वहाँ बीतरागताको निश्चयधर्म और उसके साथ चलने वाले शुभभावको व्यवहार धर्म कहा है। इनमेंसे यथार्थ धर्म तो बीतरागता ही है, सहचर होनेसे शुभरागको आरोपित धर्म कहा जाता है।

कांका १७—उपचारका लक्षण क्या है ? निमित्त कारण और व्यवहारनयमे यदि क्रमशः कारणता और नयत्वका उपचार है, तो इनमे उपचार लक्षण घटित कीजिए ।

समाधान—परके संबंधसे जो व्यवहार किया जाता है उसे उपचार कहते हैं, जैसे मिट्टीके घड़ेको घीका घड़ा कहना उपचार है । या जीवको बर्णादिदान कहना उपचार कथन है ।

वस्तुके भिन्न कर्ता-कर्मादि बतलाना व्यवहार या उपचार है, किन्तु अभिन्न कर्ता-कर्म बतलाना निश्चय है । उपचारमे भी कारण शब्दका प्रयोग इसलिए किया है कि निमित्त और उपचारसे साथ कार्यकी बाह्य व्याप्ति है । निमित्तसे कथन होता है । कार्य निमित्तकी उपस्थितिमे उपादानसे होता है । जैसे सम्पत्ति आदिकी प्राप्ति अपने भाग्यसे होती है, उसमे सहयोगी निमित्त बन जाते हैं । अतः व्यवहार इसलिए अमृतार्थ कहा जाता कि जैसा वह कहता है, वस्तुका वह असली स्वरूप नहीं है और निश्चय इसलिए भूतार्थ कहा जाता है क्योंकि उसका विषय ही वस्तुका असली स्वरूप है ।

इस प्रकार खानिया चर्चके अध्ययन-मननसे ज्ञात होता है, जितने भी कुछ तथ्य विवादास्पद बना दिये गये । यदि मध्यस्थ होकर शान्तिसे उनका निर्णय करें तो सभी विवाद मुलझ सकते हैं । पूज्य आचार्य श्री शिवसागर महाराजने इसीलिए इस तत्वचर्चके आयोजन करनेकी प्रेरणा दी थी । इस तत्वचर्चामें आदर्शनीय पण्डित फूलचन्द्र जी सिद्धान्तशास्त्रीकी चारों अनुयोगिके अधिकार पूर्ण विद्वत्ताका परिचय मिल जाता है । ऐसे विद्वान् कर्म ही देखनेको मिलते हैं, जिनका चारों अनुयोगीका इतना मुलझ हुआ सुस्पष्ट अगाध ज्ञान हो । तत्वज्ञानका यथार्थज्ञान प्राप्त करनेके लिए जिज्ञासु बंधुओंको खानिया तत्वचर्चका अध्ययन-मनन अवश्य ही करना चाहिए ।

लब्धिसार-क्षणसाार : एक अनुशीलन

पं० नरेन्द्रकुमार भिषीकर, शोलापुर

चार अनुयोगीके रूपमें उपलब्ध जिनागममे आत्म-तत्त्व और उसकी विशुद्धिका ही मुख्यता से वर्णन किया गया है । करणानुयोगका मूलसाार लेकर "लब्धिसार" मे सम्यग्दर्शन और सम्यक्चारित्र तथा उसकी उत्पत्तिके फलका सांगोपाग विवेचन किया गया है । औपशमिक, क्षायोपशमिक और क्षायिक तीनों प्रकारके सम्यग्दर्शनोंमें आत्मविशुद्धि ही मुख्य है । यथार्थमे सम्यग्दर्शन के तीन भेद निमित्तकी अपेक्षा वर्णित किए गये हैं । उक्त ग्रन्थमे आत्माके दर्शन और चारित्र गुण रूप शक्तियोंके प्रकट होनेकी योग्यता रूप लब्धिका विशद विवेचन किया गया है । इसलिये इसका नाम "लब्धिसार" साधक है । मुख्य रूपसे दर्शनलब्धि और चारित्र-लब्धिका स्वरूप और उनके भेदोंका तथा उनकी कारण-सामग्रीका वर्णन छह अधिकारोंमें किया गया है । अधिकारोंका विभाजन इस प्रकार किया गया है : (१) प्रथमोपशम सम्यक्त्व लब्धि, (२) क्षायिक सम्यक्त्व लब्धि, (३) देशसंयम लब्धि, (४) सकलसंयम लब्धि, (५) औपशमिक चारित्र लब्धि, (६) क्षायिक चारित्र लब्धि ।

उक्त सम्पूर्ण विवेचन “कषायप्राभृत” (कसायपाहुड) की टीका जयचबलाके पन्द्रह अधिकारोंमें से परिच-मस्कन्व नामके पन्द्रहवें अधिकारके अनुसार किया गया है। यथार्थमें महान् सिद्धान्त ग्रन्थके आधार पर ही इसकी रचना हुई। क्योंकि षट्षण्डागम जीवस्थानको छोड़कर शेष पाँच खण्डोंकी आधारभूत वस्तु “महा-कम्मपयडिपाहुड” है। जीवस्थानकी सामग्री अन्य मूल अंगपूर्वकी है। अतः आगमके अनुसार इनमें तत्त्वप्ररूपणा गमित है। “षट्षण्डागम” और “कषायप्राभृत” मूल आगम साहित्य है। “लम्बिसार”की संस्कृत टीकासे स्पष्ट हो जाता है कि रचनाकार ने मूल आगमके अनुसार ही विषयको रचनाबद्ध किया है। विगम्बर जैन वाङ्मय में आगम-साहित्य गुरु-परम्परासे क्रमिक वाचनाके रूपमें उपलब्ध होता है। “महाकम्मपयडिपाहुड”में आठ कर्मोंके विवेचनकी प्ररूपणा तथा “पेज्जदोसपाहुड”में केवल मोहनीय कर्मकी विशद प्ररूपणा उपलब्ध होती है। इनके अतिरिक्त आचार्य यतिवृषभ रचित “कसायपाहुड”की सूत्र-गाथाओं पर चूर्णिसूत्रोंकी रचना भी समुपलब्ध है। आचार्य नेमिचन्द्र सिद्धान्तचक्रवर्तीने इन तीनों सिद्धान्त-ग्रन्थोंके आधार पर तीन रचनाएं निबद्ध कीं, जिनके नाम हैं—गोम्मतसार, लम्बिसार और त्रिलोकसार। “क्षपणासार” कोई स्वतन्त्र रचना नहीं है। इसका अन्तर्भाव ‘लम्बिसार’ में ही हो जाता है।

क्षपणासार-गमित “लम्बिसार”की रचना ६५३ गाथाओं में निबद्ध है। इस ग्रन्थके सम्यक् अनुशीलनसे यह तथ्य स्पष्ट हो जाता है कि आचार्य नेमिचन्द्र सिद्धान्तचक्रवर्तीने साठ सहस्र श्लोकप्रमाण “जयचबला” टीकाका सार ग्रहण कर ६५३ गाथाओंमें संकलित कर दिया। आचार्यप्रवरकी यह महती विशेषता है कि उन्होंने मागरमें मागर भग्न दिया। “जयचबला”का कोई भी विषय इस ग्रन्थमें निबद्ध होने से छूटा नहीं है। पण्डितप्रवर टोडरमलजीने स्पष्ट रूपसे उल्लेख किया है कि इस ग्रन्थका प्रकाश घबलादि शास्त्रोंके अनुसार किया गया है। इस ग्रन्थका महत्त्व इससे भी स्पष्ट है कि इस पर संस्कृत टीकाएं लिखी गईं। केशववर्णिकी संस्कृत टीका प्रसिद्ध है। “लम्बिसार”के छह अधिकारोंमें से पाचवे चारित्रमोहनीय उपसमना अधिकार तक संस्कृत टीका पाई जाती है। कर्म-क्षपणाके अधिकारकी गाथाओंका विशदीकरण माचबचन्द्र त्रैविद्यदेवके संस्कृत गद्यरूप “क्षपणासार”के अभिप्रायके अनुसार इस ग्रन्थमें सम्मिलित किया गया है। इसलिये इस ग्रन्थका नाम लम्बिसार-क्षपणासार रखा गया है।

सम्यग्ज्ञानचन्द्रिका टीका

संस्कृत टीकाओं की भाँति आचार्यकल्प पण्डितप्रवर टोडरमलजी कृत “सम्यग्ज्ञानचन्द्रिका” मूल आगमानु-सारिणी विशद तथा नुबोध टीका है। इन टीका का अध्ययन करनेमें पण्डितप्रवर के तत्त्वदर्शी ज्ञानका सहज ही अनुमान हो जाता है। सिद्धान्तशास्त्री पं० फूलचन्द्रजीके शब्दोंमें “पण्डितजीने अपनी टीकामें जितना कुछ लिपिबद्ध किया है, उसे यदि हम उक्त संस्कृत वृत्तियों और “क्षपणासार”का मूलानुगामी अनुवाद करें, तो भी कोई अत्युक्ति नहीं होगी। इतना अवश्य है कि जहाँ आवश्यक समझा वहाँ भावार्थ आदि द्वारा उन्होंने उसे विशद अवश्य किया है। “इसमें कोई संदेह नहीं है कि वर्तमान में यदि “सम्यग्ज्ञानचन्द्रिका” टीका न होती, तो करणानुयोगका दुरूह विषय विद्वानोंकी समझके भी बाहर रहता। पण्डितप्रवर टोडरमलजीकी ही दुर्गम धाट्टीमें प्रवेश कर अध्यात्मके आलोकका प्रकाश किया, जिने भावी पीढ़िया मतत मार्ग-दर्शनके रूपमें ‘सम्यग्ज्ञान-चन्द्रिका’को स्मरण करती रहेंगी। जो महान् कार्य श्रामन्नेनेमिचन्द्र सिद्धान्तचक्रवर्तीने गाथाओंमें ‘लम्बिसार’की रचनाको प्रकाशित कर किया, वही कार्य आचार्यकल्प पण्डित टोडरमलजीने देशी भाषा बचनिकाके माध्यमसे किया। यदि पण्डितजीने यह टीका न लिखी होती, तो बीमबी शताब्दीके विद्वान् करणानुयोगके गहन-गम्भीर पारावारमें प्रवेश नहीं कर पाते। आधुनिक युगमें विद्वानोंके गुरुओंके भी गुरु पण्डितप्रवर गोपालदासजी बरैयासे

लेकर आज भी यत्र-तत्र दृष्टिगोचर होने वाले विद्वान् करणानुयोगका रहस्य समझने वाले अवश्य ही "मम्मज्ञानचन्द्रिका" से उपकृत हुए हैं। पंडितप्रवर टोडरमल जीकी इस टीकाकी यह विशेषता है कि मूल भावको सुरक्षित रख कर वह गाथाके अर्थ, भाषार्थ आदिको स्पष्ट करनेवाली प्राचीन पद्धतिका अनुकरण नहीं करती, किन्तु नवीन शैलीमें भावोंके परतोंको सरल शब्दोंमें न कम और न अधिक पदोंकी रचना कर मूल विषयको व्यवस्थित क्रमसे स्पष्ट करते हुए आगे बढ़ते हैं। यही कारण है कि "लम्बिसार" की बचनिकामे जहाँ-कहीं संस्कृत-वृत्तिकी छाया लक्षित होती है, वहाँ कोई भी ऐसा स्थल नहीं है जहाँ अर्थ संदृष्टि या बीजगणितिय पद्धतिका अनुगमन किया गया हो। सर्वत्र अपनी बोलचालकी भाषामें भावोंको स्पष्ट किया गया है।

सन् १९८० में श्री परमश्रुत प्रभावक मण्डल, श्रीमद्राजचन्द्र आश्रम, अगासेसे पं० फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री द्वारा सम्पादित लम्बिसार (अपणासारगमित) की पण्डितप्रवर टोडरमलजी कृत "सम्यग्ज्ञानचन्द्रिका" भाषा टीका सहित प्रकाशित हुई है। इस टीकाको सर्वप्रथम देखकर मुझे यह कुतूहल हुआ कि सम्यग्ज्ञानचन्द्रिका टीकाके उपरान्त पं० फूलचन्द्रजीके सम्पादनकी इसमें क्या विशेषता है? क्योंकि पण्डितप्रवर टोडरमलजीकी विशेषता तो उनकी प्रस्तावना पढ़ते ही स्पष्ट हो जाती है। वे कहते हैं—“शक्तिका अविभाग अंशताका नाम अविभागप्रतिच्छेद है। बहुरि तिनके समूह करि युक्त जो एक परमाणुताका नाम वर्ग है। बहुरि समान अविभागप्रतिच्छेद युक्त जे वर्ग तिनके समूहका नाम वर्गणा है। तहाँ स्तोक अनुभाग युक्त परमाणुका नाम जघन्य वर्ग है। तिनके समूहका नाम जघन्य वर्गणा है।” इसी प्रकार—

च्यारयो गति वाला अनादि वा सादि मिथ्यादृष्टि सजी पर्याप्त गर्भज मन्द कषायरूप जो विशुद्धता ताका धारक, गुण-दोष विचार रूप जो साकार ज्ञानोपयोग ता करि संयुक्त जो जीव सोई पांचवी करणलम्बि विषे उत्कृष्ट जो अनिवृत्तिकरण ताका अन्त समय विषे प्रथमोपशम सम्यक्त्वको ग्रहण करे। इहाँ ऐसा जानना-पण्डितप्रवर टोडरमलजी इसे विशद करते हुए कहते हैं—

“जो मिथ्यादृष्टि गुणस्थानते छूटि उपशम सम्यक्त्व होइ ताका नाम उपशम सम्यक्त्व है। बहुरि उपशमभेगी चढ़ता धयोपशम सम्यक्त्व तै जो उपशम सम्यक्त्व ताका नाम द्वितीयोपशम सम्यक्त्व है, ताते मिथ्यादृष्टिका ग्रहण किया है। बहुरि सो प्रथमोपशम सम्यक्त्व निर्यंच गति विषे अंशजी जीव है तिनके न हो है। अर मनुष्य तिर्यंचविषे लम्बि-अपर्याप्तक अर सम्मूर्छन है तिनके न हो है। बहुरि च्यारयो गति विषे संकलेशता करि युक्त जीवके न हो है। बहुरि अनाकार दर्शनोपयोगका धारीके न हो है, जाते तहाँ तत्त्वविचार न संभव है। बहुरि आगे तीन निद्राके उदयका अभाव कहेंगे, याते सूता जीव के न हो है, ताते अभव्यके न हो है। ए भी विशेषण इहाँ संभव है ॥१२॥

“सम्यग्ज्ञानचन्द्रिका” के इस विवेचनका अधिक स्पष्टीकरण करनेके निमित्त सिद्धान्तशास्त्री पंडित फूलचन्द्रजी ने अनेक स्थलों पर ‘विशेष’ तथा टिप्पणीके =पमें हिन्दी भाषामें टीकाकी है। उक्त स्थल पर वे लिखते हैं—

“विशेष—यहाँ मुख्य रूपसे तीन बातोंका स्पष्टीकरण करना है—(१) जिस अनादि मिथ्यादृष्टि भ्रम्य जीवका संसारमें रहनेका काल अधिक-से-अधिक अर्द्धपुद्गल परिवर्तनप्रमाण शेष रहता है, वह उक्त कालके प्रथम समयमें प्रथमोपशम सम्यक्त्वके योग्य अन्य सामग्रीके सद्भावमें उसे ग्रहण कर सकता है। उस समय उसे प्रथमोपशम सम्यक्त्वकी प्राप्ति नियमसे होती है, ऐसा कोई नियम नहीं है। मुक्त होनेके पूर्व इस कालके मध्यमें कभी भी वह प्रथमोपशम सम्यक्त्वको प्राप्त करता है। प्रथमोपशम सम्यक्त्वके छूटनेपर सादि मिथ्यादृष्टि जीव पुनः पत्योपमके असंख्यातवें भाग प्रमाण कालके जानेपर ही उसे प्राप्त करनेके योग्य होता है, इसके

पूर्व नहीं। (ः) संस्कृत टीकामें 'शुद्ध' पदका शुभ लक्ष्यारूप अर्थ किया है। किन्तु नरकगतिये शुभ लक्ष्याओंकी प्राप्ति सम्भव नहीं है। जीवस्थान-वृत्तिकामें 'विशुद्ध' पदके स्थानमें 'सर्वविशुद्ध' पद आया है। वहाँ इस पदका अर्थ 'जो जीव अथःप्रवृत्तकरण आदि तीन करण करनेके सन्मुख है' यह जीव लिया गया है। प्रकृतमें 'विशुद्ध' पदका यही अर्थ ग्रहण करना चाहिए। (३) यहाँ गाथामें अनिवृत्तिकरणके अन्तिम समयमें यह जीव प्रथमोपशम सम्यक्त्वको प्राप्त करता है, ऐसा कहा गया है सो उमका आशय यह लेना चाहिए कि अनिवृत्तिकरणके अन्तिम समयके व्यतीत होनेपर अगले समयमें यह जीव प्रथमोपशम सम्यक्त्वको प्राप्त करता है। शेष कथन सुगम है।'

इसी प्रकार पण्डितप्रवर टोडरमलजीने स्थितिबन्धापसरणके कालका मूल गाथाके अनुसार यही अर्थ किया—“बहुरि स्थितिबन्धापसरण काल अरि स्थितिकाण्डोत्करण काल ए दोऊ समान अन्तर्मुहूर्त मात्र है।” इते समझानेके लिए पं० फूलचन्द्रजी लिखते हैं—“विशेष-करण परिणामोंके कारण उत्तरोत्तर विशुद्धिमें वृद्धि होते जानेके कारण अपूर्वकरणसे लेकर जिस प्रकार एक-एक अन्तर्मुहूर्त कालके भीतर एक-एक स्थितिकाण्डकका उत्कीरण नियमसे होने लगता है, उसी प्रकार उत्तरोत्तर स्थितिबन्धमें भी अपसरण होने लगता है। इन दोनों-का काल समान अन्तर्मुहूर्त प्रमाण है। उसमें भी प्रथम स्थितिकाण्डकघात और प्रथम स्थितिबन्धापसरणमें जितना काल लगता है, उससे दूसरे आदि स्थितिकाण्डकघात और स्थितिबन्धापसरणमें उत्तरोत्तर विशेष हीन काल लगता है। इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि स्थितिकाण्डकघात और स्थितिबन्धापसरणोंका एक साथ प्रारम्भ होता है और एक साथ समाप्ति होती है। प्रवृत्तमें उपयोगी विशेष व्याख्यान टीकामें किया ही है।”

पं० फूलचन्द्रजीने विशेष टिप्पणोंमें जो सुलासा किया है, उससे उनके करणानुयोग विषयक विशिष्ट ज्ञान तथा जयधवलदि ग्रन्थोंका यथावसर प्रामाणिक उपयोग भलीभाँति लक्षित होता है। स्वयं पंडितजीने स्थान-स्थान पर तुलनात्मक अध्ययन प्रस्तुत किया है। प्रस्तावनामें वे स्वयं लिखते हैं—“इस प्रकार लब्धिसार-की संस्कृत टीकामें जहाँ यह नियम किया गया है कि तिर्यंच और मनुष्य प्रथमोपशम सम्यक्त्वका प्रारम्भ पीतलक्ष्याके जघन्य अंशमें ही करता है, वहाँ 'जयधवला' में 'जहण्णए तेउलेसाए' पदका यह स्पष्टीकरण किया गया है कि तिर्यंच और मनुष्य यदि अतिमन्द विशुद्धि वाला हों तो भी उनके कम-ने-कम जघन्य पीतलक्ष्या ही होगी। इससे नीचेकी अशुभ लक्ष्या नहीं होगी। तात्पर्य यह है कि प्रथमोपशम सम्यक्त्वका प्रारम्भ करनेवाले तिर्यंच और मनुष्यके कृष्ण, नील और कापोतलक्ष्या नहीं होती।”

इतना ही नहीं, स्वयं पण्डितजीने अपने सम्पादनके सम्बन्धमें 'प्राक्कथन' में स्पष्ट किया है—“मुझे सूचित किया गया था कि संस्कृत वृत्ति और सम्यग्ज्ञानचन्द्रिका टीका सहित ही इसका सम्पादन होना है। आप जहाँ भी आवश्यक समझें, मूल विषयको स्पष्ट करते जायें और श्री नेमिचन्द्र सिद्धान्तचक्रवर्तीने किस मूल सिद्धान्त ग्रन्थके आधारसे इसकी संकलना की है, उसे भी अपनी टिप्पणियों द्वारा स्पष्ट करते जायें। यह मेरी उक्त ग्रन्थके सम्पादनकी रूपरेखा है। अतः मैंने उक्त ग्रन्थके सम्पादनमें इस मर्यादाका पूरा ध्यान रखकर ही इसका सम्पादन किया है।”

निश्चित ही पण्डितजीने अपनी मर्यादाका पालन कर ऐसे सुन्दर विशेष टिप्पण लिखे हैं कि उनके आधार पर एक स्वतंत्र ग्रंथ बन सकता है। कहीं-कहीं पर ये 'विशेष' एकसे अधिक पृष्ठोंके मुखित रूपमें हैं; जैसेकि पृ० ३२-३३, ४०, ४९-५०, ९५, ९९-१००, १३५-३६, ३७, ३८, १४०-४१, १५६-५७, १६०-६१, १६३-६४, १७५-७६, २०५, २०७, २११-११२, २१८-१९, २६१, २७१-७२-७३, ३४९-५०, ३८२-८३, ३८५-८६-८७, ४०१-१, ४४३-४४, ४७६-७७, इत्यादि प्रपञ्च्य हैं। कहीं-कहीं पण्डितप्रवर टोडरमल-

जीकी टीका विशद तथा लम्बी है। विषयको अत्यन्त स्पष्टताके साथ प्रस्तुत किया गया। जहाँ-कहीं अधिक स्पष्टता आवश्यक प्रतीत हुई है अथवा संकेत मात्र मिले हैं, वहीं विशदीकरण किया गया है। उदाहरणके लिए पं० टोडरमलजी लिखते हैं—'इन अठारह गाथानिका अर्थ रूप व्याख्यान क्षणसाधार विषय नहीं लिख्या। इहाँ भोक् प्रतीभास्या तँसे लिख्या है।' पं० फूलचन्द्रजी इसपर विशेष लिखते हुए कहते हैं—'इसका चूणिसूत्रों और जयधवला टीका द्वारा इस प्रकार स्पष्टीकरण किया है—विवक्षित समयमें प्रवेशोदय अल्प होता है। अनन्तर समयमें असंख्यातगुणा होता है। इसी प्रकार सर्वत्र जानना चाहिए। ... द्रव्यका संक्रम होता है, ऐसा यहाँ समझना चाहिए।'।

ये जो करणानुयोगको समझनेके लिए स्थान-स्थानपर पण्डितजीने सूत्र (कुंजी) दिए हैं, वे वास्तवमें अत्यन्त महत्त्वपूर्ण हैं। उसको ध्यानमें लिए बिना स्वाध्यायी शास्त्र समझ नहीं सकते हैं। यह अवश्य है कि कहीं-कहीं विस्तारके भयसे तथा एक ही स्थानपर विशद वर्णन होनेसे पण्डितजीने यह कहकर छोड़ दिया है कि इस बातोंका खुलासा अमुक ग्रन्थमें किया गया है। उनके ही शब्दोंमें 'इसके अन्तमें कार्यविशेष आदिको सूचित करने वाली चार गाथाओंमें निर्दिष्ट सभी बातोंका खुलासा 'जयधवला' पृ० २१४-२२२ में किया ही है सो उसे वहाँसे जान लेना चाहिये। यहाँ मुख्यतया उपशमथेणिमें होनेवाले उपयोग और वंदके विषयमें विचार करना है। 'जयधवला' में उपयोगके प्रसंगसे दो उपदेशोंका निर्देश किया गया है। वास्तवमें प्रकरणके अनुसार जहाँ जितना आवश्यक है, वहाँ उतना ही स्पष्टीकरण, निर्देश तथा संकेत पण्डितजीने किया है। जिनागमके अपने अध्ययनका पूरा-पूरा उपयोग पण्डितजीने इस टीकामें किया है। अनेक स्थलोपर जिस अर्थमें शब्दका प्रयोग हुआ है, उसका प्रामाणिक रूपसे उल्लेख किया गया है। अर्थात् स्पष्टीकरण करते समय पण्डितजीने जयधवलादि मूल आगम ग्रन्थों, चूणिसूत्रों, संस्कृत टीका तथा सम्यग्ज्ञानचन्द्रिका टीकाको सभी स्थलोंपर अपने सामने रखा है। इस प्रकारका तुलनात्मक अध्ययन करनेवाले बहुत बिरल हैं। यही इस टीकाकी महान् उपलब्धि है। गाथा ४३५ का विशेष लिखते हुए पण्डितजी स्पष्ट करते हैं। उनके ही शब्दोंमें 'प्रकृतम हिन्दी टीकाकार पण्डितप्रवर टोडरमलजी सा० ने पर्याप्त प्रकाश डाल ही दिया है। यहाँ इतना बतला देना आवश्यक प्रतीत होता है कि बन्धकी अपेक्षा तीनों वेदोंमेंसे यहाँ एक पुरुषवेदका ही बन्ध होता है, किन्तु जो जिस वेदके उदयसे क्षणिक श्रेणी चढता है, मात्र उसीका उदय रहता है। इसलिये पुरुषवेदके उदयसे श्रेणीपर चढ़े हुए जीवके पुरुषवेदकी अपेक्षा बन्ध और उदय दोनों पाये जाते हैं। हाँ, अन्य दोनों वेदोंमेंसे किसी भी वेदकी अपेक्षा श्रेणी पर चढ़े हुए जीवके पुरुषवेदका मात्र बन्ध ही पाया जाता है। इसी प्रकार यथासम्भव चारों संवल्न कथायोंकी अपेक्षा भी विचार कर लेना चाहिए। उक्त कथायोंमेंसे किसी भी कथायके उदयसे श्रेणि-आरोहण करे, तो भी यथास्थान बन्ध चारोंका होता है। इस प्रकार इन सब व्यवस्थाओंको ध्यानमें रखकर यहाँ अन्तरकरण सम्बन्धी अन्य व्यवस्थाएँ घटित कर लेनी चाहिए। विशेष स्पष्टीकरण हिन्दी टीकामें किया ही है।'

इस प्रकार पण्डितजीने 'सम्यग्ज्ञानचन्द्रिका'के भावको स्थान-स्थानपर खोल कर स्पष्ट किया है। जहाँ-कहीं पण्डितप्रवर टोडरमलजीने संस्कृत वृत्तिके भावको अपने शब्दोंमें लिखकर स्पष्ट किया, वहीं पं० फूलचन्द्रजीने अधिक-से-अधिक स्पष्ट तथा विशद करनेके लिए चूणिसूत्रों तथा जयधवलादि ग्रन्थोंके अनुसार विशेष शीर्षक देकर स्पष्टीकरण किया है। यदि शोध व अनुसन्धानकी दृष्टिसे विचार किया जाए, तो पण्डितजीने पण्डितप्रवर टोडरमलजीके कार्यको ही आगे बढ़ाया है। इसमें कोई सन्देह नहीं है कि जो साहित्यिक कार्य उन्होंने अठारहवीं शताब्दीमें किया था, वही कार्य नई भाषा-शैली में पं० फूलचन्द्रजीने किया है।

संक्षेपमें, पण्डितजी द्वारा लिखित इस टीकाकी निम्नलिखित विशेषताएँ कही जा सकती हैं—

(१) यह किसी टीकाकी टीका-टिप्पणी न होकर टीकाका विघटीकरण मात्र है।

(२) विषयके प्रामाणिक विवेचन तथा स्पष्टीकरण हेतु स्थान-स्थानपर सीधे शब्दोंमें या भावोंमें विभागमको उद्भूत किया गया है।

(३) टीका-टिप्पणी करते समय तुलनात्मक विवेचन किया गया है। इस प्रकारकी टीकासे भविष्यमें करणानुयोगके तुलनात्मक अध्ययनको बल मिलेगा।

(४) भाषाशास्त्रीय होनेपर भी सरल है। करणानुयोगके किसी एक ग्रन्थका सम्यक् स्वाध्यायी सरलतासे इसे समझ सकता है। यद्यपि पण्डितप्रवर टोडरमलजीने हिन्दी टीकाको बहुत सरल बना दिया है, फिर भी कहीं विषयकी गम्भीरता रह गई है, तो उसे स्पष्ट करनेमें पण्डितजीका अध्ययन व श्रम सार्थक हुआ है।

(५) जहाँ—कहीं अर्थ लगानेमें विद्वान् भी भूल करते हैं, विशेषकर उनका स्पष्टीकरण पण्डितजीकी इस टीकामें हो गया है। अतः स्वाध्यायी एवं विद्वानोंके लिए यह विशेष रूपसे उपयोगी है।

(६) अपनी चौंतीस पृष्ठीय प्रस्तावनामें ग्रन्थ-परिचयके साथ ही 'मैदान्तिक चर्चा' के अन्तर्गत मूल विषयका परिचय तथा अर्थसंदृष्टिका पृथक् विवरण दिया गया है जो प्रत्येक स्वाध्यायीके लिए पढ़ना अनिवार्य है।

(७) लक्षिसारकी वृत्तिकी रचनाके सम्बन्धमें पण्डितजीकी इस सम्भावनाको नकारा नहीं जा सकता कि हमारे सामने ऐसा कोई तथ्य नहीं है जिससे सिद्धान्तचक्रवर्ती नेमिचन्द्रको इसका रचयिता स्वीकार किया जाए। इतना अवश्य कहा जा सकता है कि इसकी रचनाकी शैली आदिको देखते हुए उसी कालके उक्त भट्टारकोंके सम्मिलित सहयोगसे इसकी रचना की गई होगी। यदि किसी एक भट्टारककी रचना होती तो अन्य इसका उल्लेख अवश्य करते।

(८) मूल गाथाओंके सम्पादनमें भी पण्डितजीने अपने दायिबका पूर्ण निर्वाह किया है। अतः मुद्रित प्रतिमें जहाँ-जहाँ संस्कृत शब्द हैं, वहाँ-वहाँ पण्डितजीने स्वविवेकशालिनी बुद्धिसे प्राकृत-शब्दान्तर वाले पाठोंका अभिग्रहण किया है। मूल गाथाके पाठोंमें किए गये इस परिवर्तनका उल्लेख पण्डितजीने अपने 'प्राक्कथन'में किया है। छन्द तथा भावकी दृष्टिसे इन पाठोंमें अधिकतर 'ओकार'से प्रारम्भ होनेवालोंके स्थानपर 'उकार' बहुल है।

(९) गाथा १६७ की संस्कृत वृत्ति और हिन्दी टीका दोनों नहीं हैं। पण्डितजीने इनकी पूर्ति कर दी है। अर्थके साथ ही विशेष भी दिया है। इसी प्रकार गाथा ४७५ का उत्तरार्द्ध वृत्ति होनेसे पण्डितप्रवर टोडरमलजी समयमें न आनेसे उसका अर्थ नहीं लिख सके। पं० फूलचन्द्रजीने 'अधवला'से उक्त अंशकी पूर्ति कर विशेषमें सम्पूर्ण गाथाके अर्थका स्पष्टीकरण किया है।

इन विशेषताओंको देखकर यह निश्चित ही कहा जा सकता है कि टीकाके सम्पादनमें तथा टीका-टिप्पण लिखनेमें पण्डितजीने जिस सूझ-बूझका परिचय दिया है, वह यथार्थमें सम्पादनके क्षेत्रमें मान-दण्ड स्थापित करनेवाला है। वर्तमान अनुसन्धित्थुओंको इससे प्रेरणा ग्रहण कर शोध व अनुसन्धान-जगत्में नये सिद्धियोंको प्रकाशित करनेमें इसका भरपूर उपयोग करना चाहिए।

आत्मानुशासन : एक परिशीलन

डॉ० दरबारीलाल कोटिया, वाराणसी

“आत्मानुशासन” जैन बाइबिल का एक ऐसा ग्रन्थ-रत्न है, जिसे समग्रमानवसे जीवन्मते उत्तार लेने पर व्यक्ति स्वर्णके समान निर्मल एवं आदर्श बन सकता है। यह ‘षट्खण्डात्मक’ को बबला और ‘कथासंग्रह’ के जयचमला टीकाओंके कर्ता आचार्य वीरसेनके प्रतिभाशाली प्रधान शिष्य आचार्य जिनछेन्नेके प्रभावान्वित शिष्य भदन्त गुणभद्राचार्यकी श्रेष्ठतम कृति है। धर्म, नीति और अध्यात्म इन तीनोंका इसमें प्रसाद गुण युक्त संस्कृत-भाषामें पद्य शैलीमें प्रतिपादन किया गया है।

इसपर एक संस्कृत-टीका है जो प्रभाचन्द्रकर्तृक है। ये प्रभाचन्द्र कौन है ? इस विषयमें विद्वानोंमें मत-भेद है। कुछ तो इन प्रभाचन्द्रको प्रमेयकमलमार्तण्ड और न्यायकुमुदचन्द्रके कर्ता तार्किक प्रभाचन्द्र बतलाते हैं और कुछ उनके उत्तरवर्ती १३वीं शतीके अन्तिम चरणमें होनेवाले प्रभाचन्द्रका इस टीकाका कर्ता मानते हैं। इसका विशेष ऊहापोह हमने अन्यत्र किया है।

संस्कृत-टीकाके अतिरिक्त आत्मानुशासन पर तीन हिन्दी टीकाएँ और एक मराठी टीका, ये चार टीकाएँ लिखी गयी हैं। इनमें सबसे प्राचीन पण्डित टोडरमलजी की हिन्दी-टीका है, जो राजस्थानकी डूँडारी हिन्दीमें है और जो प्रकाशित भी हो चुकी है। दूसरी हिन्दी-टीका पण्डित बंशीधरजी शास्त्री सोलापुर द्वारा रची गयी है। यह हिन्दी-टीका खड़ी बोलीमें है और जैन ग्रन्थरत्नाकर, बम्बईसे प्रकाशित हुई है। तीसरी हिन्दी-टीका पण्डित बालचन्द्रजी शास्त्री कृत है, जो जीवराज ग्रन्थमाला सोलापुरसे ई० १९६१ में प्रकाशित है। मराठी टीका स्व० ब्र० जीवराज भोतमचन्द्रजी दोशी सोलापुरने लिखी है, जो प्रायः पण्डित टोडरमलजीकी हिन्दी-टीका पर आधृत है और जो उक्त जीवराज ग्रन्थमालासे वी० नि० सं० २४३५में प्रकाशित है।

प्रस्तुतमें समीक्ष्य है—पण्डित फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री द्वारा सम्पादित एवं श्री गणेश वर्मा सि० जैन संस्थान, वाराणसीसे प्रकाशित पण्डित टोडरमलकृत डूँडारी हिन्दी टीका सहित आत्मानुशासन। इस संस्करणकी अपनी अन्य विशेषता है। विद्वद्वर पण्डित फूलचन्द्रजी ने इसके साथ जो प्रस्तावना दी है, वह विशेष लम्बी तो नहीं है, किन्तु उसमें जिन मुद्दों पर विमर्श किया गया है वह न केवल महत्वपूर्ण है, अपितु गम्भीरताके साथ ध्यातव्य भी है।

हम यह! उन मुद्दोंमेंसे दो-एक मुद्दोंका संकेत करते हैं—

१. आजकल मिथ्यात्व बन्धका कारण है या नहीं, इस विषयकी चर्चा विशेष हो रही है। जो मिथ्यात्वको बन्धका कारण नहीं मानते उनका समाधान पण्डितजीने आगमके विपुल प्रमाण देकर सिद्ध किया है कि आगममें मिथ्यात्वको सबसे सबल बन्धका कारण बतलाया गया है। उनका कहना है कि पहला गुणस्थान मिथ्यात्व है। उसमें जिन १६ प्रकृतियोंकी बन्धव्युच्छिन्न होती है उनमें मिथ्यात्व द्युष्यबन्धिनी प्रकृति है। मिथ्यात्वरूप परिणामके साथ उसका बन्ध नियमसे होता ही रहता है। अनन्तानुबन्धीकी विषयोजना करने-वाला जीव सम्यक्त्व आदिरूप परिणामसे व्युत्पन्न होकर यदि मिथ्यात्व गुणस्थानमें आता है, तो उसके प्रारम्भसे ही अनन्तानुबन्धी चतुष्कका बन्ध होकर भी एक आबलिकाल तक अपकवणपूर्वक उसकी उदय-उदीरणा नहीं होती, ऐसा नियम है। अतः ऐसे जीवके एक आबलि काल तक अनन्तानुबन्धी क्रोषादिरूप परिणामके न होने पर भी मिथ्यात्व परिणाम निमित्तक मिथ्यात्व प्रकृतिका बन्ध होता है। साथ ही शेष १५ प्रकृतियोंका भी यथासम्भव बन्ध होता है।

इसी प्रकार मिथ्यात्व बन्धका प्रधान कारण है, इसे पंडितजीने कई तरहसे सिद्ध किया है। इससे पूर्व प्रकृति, प्रवेश, स्थिति और अनुभाग बन्धोंमें आदिके दो बन्धोंको योग निमित्तक और अन्य दो को कषाय निमित्तक बतलानेके आगमके अभिप्रायको स्पष्ट करते हुए कहा है कि यह ऋजुसूत्र नयकी अपेक्षासे प्रतिपादन है और मिथ्यात्व आदि पाँचको बन्ध-कारण बतलानेमें नंगम, संग्रह और व्यवहार नयकी विवक्षा है। दोनों ही कथन नय-विवक्षासे अपनी-अपनी जगह आगमानुसार ही है। इस सम्बन्धमें किया गया विस्तृत विवेचन उनकी विशेषज्ञताको स्पष्ट प्रकट करता है।

२. मुनि-मार्गमें आज जो शैथिल्य दृष्टिगोचर हो रहा है, उसके सम्बन्धमें भी पंडितजी ने बड़े स्पष्ट रूपमें लिखा है कि साधुको आगममन्त्रु कहा गया है। अतः उसे सर्वप्रथम आगमका अभ्यासी होना चाहिए। आत्मानुशासनकी माथा १६९ आदिके द्वारा साधुको आगम-निष्ठात होने पर बल देते हुए पंडितजीने बतलाया है कि जो साधु अपने मनरूपी मर्कटको अपने बशमें रखना चाहता है, उसे अपने चित्तको सम्यक् श्रुतके अभ्यासमें नियमसे लगाना चाहिए। 'रयणसार' के आधारसे आपने लिखा है कि जैसे श्रावक धर्ममें दान और पूजा मुख्य है। इनके बिना वह श्रावक नहीं हो सकता। वैसे ही मुनिधर्ममें ध्यान और अध्ययन ये दो कार्य मुख्य हैं। इनके बिना मुनि नहीं। इसी प्रसंगमें पंडितजीने लिखा है कि मोक्षमार्गमें आगम सर्वोपरि है। उसके हार्दको समझे बिना कोई भी संसारी प्राणी मोक्षमार्गके प्रथम सोपानस्वरूप सम्यक्दर्शनको भी प्राप्त नहीं कर सकता।

* आत्मानुशासनके प्रारम्भमें सम्यक्दर्शनके जित दस भेदोंका कथन किया गया है, उनमेंसे अवगाढ़ सम्यग्दर्शन तो सकल श्रुतके धारी श्रुतकेवलीके ही होता है। इसमें ही साधुकी श्रुताधारता स्पष्ट हो जाती है। परभावगाढ़ सम्यग्दर्शन केवलीके ही होता है। पर उनका यह केवलज्ञान श्रुतसे ही होता है और श्रुतका जनक होता है। यही कारण है कि समन्तभद्र स्वामीने भी गुरुको 'ज्ञान-ध्यान तर्पारकः' बटाते हुए उसे 'ज्ञान-रत' प्रथमतः कहा है।

इसी सन्दर्भमें मुनि-मार्गमें आये शैथिल्यके समर्थक उल्लेखोंको भी प्रस्तुत करके आचार्य अकलंक और आचार्य विद्यानन्दके विवेचनों द्वारा उनकी कड़ी समीक्षा की है जो उचित है।

इस संस्करणकी एक विशेषता यह है कि आचार्यकल्प प० टोडरमलजी द्वारा डूढारी भाषामें लिखी गयी टीकाको ही इसमें दिया गया है। उसे खड़ी बोलीमें परिवर्तित नहीं किया गया है। इसका मुख्य कारण उस भाषा-बोलीको सुरक्षित रखना है, क्योंकि डूढारी भाषा भी हिन्दी भाषाका एक उपभेद है। और विविध प्रदेशोंमें बोली जनेवाली इन हिन्दी भाषाओं (हिन्दी भाषाके उपभेदों) की सुरक्षा तभी सम्भव है, जब उनमें लिखे साहित्यको हम ज्यों-का-त्यों प्रकाशित करें। इस दिशामें पण्डितजी तथा श्री गणेश वर्णी १६० जैन संस्थान वाराणसीका यह प्रयत्न निश्चय ही श्लाघ्य है।



सम्यग्ज्ञान दीपिका : शास्त्रीय चिन्तन

डॉ० देवेन्द्रकुमार शास्त्री

पण्डितजीने जहाँ जयधवल, महाधवल, महाबन्ध, लखिसार, सर्वाभिसिद्धि आदि महान् प्रबोधका सम्पादन तथा हिन्दी अनुवाद किया, वही आचार्य अमृतचन्द्र सूरि कृत "समयसारकला" तथा देवसेनसूरि विरचित "आलापद्धति" का भी सम्पादन एवं संशोधन किया। संशोधकके रूपमें पण्डितजीका स्थान विशिष्ट है। इसके अतिरिक्त बीसवीं शतीमें होनेवाले क्षुल्लक धर्मदासजी रचित "सम्यग्ज्ञानदीपिका" का आजकी भाषामें सरल अनुवाद भी आपने किया। यह देखकर और जानकर किञ्चित् आश्चर्य अवश्य हुआ। क्योंकि पण्डितजीको पनी दृष्टि हर किसी रचनापर ठहर कर उसे अपने अध्ययन-लेखनका विषय नहीं बनाती। किसी महत्त्वपूर्ण रचना पर ही उनकी लेखनी चलती है।

वास्तवमें ऊपरसे अति सामान्य दिखनेवाली "सम्यग्ज्ञान-दीपिका" अत्यन्त महत्त्वपूर्ण रचना है। इसे एक बार ध्यानसे पूरा पढ़े बिना कोई इस बातको स्वीकार नहीं कर सकता। यदि यह सर्वांशमें सच है कि आचार्य कुन्दकुन्द कृत "समयसार" को सम्यक् रूपसे हृदयंगम किए बिना कोई अपनी दृष्टिको निर्मल नहीं बना सकता, तो यह भी सच है कि "सम्यग्ज्ञानदीपिका" को पूर्णतः स्वीकार किए बिना हमारा ज्ञान निर्मल नहीं हो सकता। पहले कभी विद्वानोंका ध्यान इस रचना की ओर नहीं गया, इसलिए यह उपेक्षित रहा। क्षुल्लक वं० धर्मदासेन वि० सं० १९४६ में माघ की पूर्णिमाके दिन इसे रचकर प्रकाशित किया था। इसका दूसरा संस्करण अमरावतीसे वि० सं० १९९० में प्रकाशित हुआ था। तदनन्तर श्री दि० जैन मूमक्षु मण्डल, भावनगर (सौराष्ट्र) से वि० सं० २०२६ में प्रकाशित हुआ। यह रचना मूलमें पुरानी हिन्दीमें कही गई है, जिसका हिन्दी रूपान्तरण पं० फूलचन्द्रजीने किया है। इसके पूर्व गुजरातीमें अनूदित दो आवृत्तियां सोनगढ़से प्रकाशित हो चुकी थी।

रचनाके सम्बन्धमें जिज्ञासावरा सहज ही कई प्रश्न उठते हैं। प्रथम जिनकी रचनाकी इतनी प्रशंसा की जा रही है, वे कौन थे? उन्होंने स्वयं प्रथम भूमिकामें अपने सम्बन्धमें इस प्रकार लिखा है—“मेरे शरीरका नाम क्षुल्लक ब्रह्मचारी धर्मदास है। “शालरापाटनमें सिद्धसेन मुनि मेरे दीक्षा-शिक्षा, व्रत-नियम और व्यवहार वेशके दाता गुरु हैं तथा बराड देशमें मुकाम कारजा पट्टाधीश श्रीमत्देवेन्द्रकीर्तिजी भट्टारकके उपदेश द्वारा मुझे स्व-स्वरूप स्वानुभवगम्य सम्यग्ज्ञानमयी स्वभाव वस्तु की प्राप्ति की प्राप्ति देनेवाले श्रीमद्गुरु देवेन्द्रकीर्तिजी हैं, इसलिए मैं मुक्त हूँ, बन्ध-मोक्षसे सर्वथा प्रकार वसर्जित सम्यग्ज्ञानमयी स्वभाववस्तु हूँ। “वही स्वभाववस्तु शब्द-बचन द्वारा श्रीमत्देवेन्द्रकीर्ति तत्पुत्र रतनकीर्तिजीको भी भेंट स्वरूप अर्पण कर चुका हूँ। तथा खानदेश मुकाम पारोलामें सेठ नानाशाह तत्पुत्र पीताम्बरदासजी आदि बहुतसे स्त्री-मुल्लोंको तथा आरा, पटना, छपरा, बाढ़, फलटन, शालरापाटन, बुरहानपुर आदि बहुतसे शहर ग्रामोंमें बहुतसे स्त्री-मुल्लोंको स्वभाव-सम्यग्ज्ञानका उपदेश दे चुका हूँ। पूर्वमें लिखा हुआ सब व्यवहारगर्भित समझना। तथा सर्व जीव-राशि जिस स्वभावसे तन्मयी है, उसी स्वभावकी स्वभावना सर्व ही जीव-राशिको होओ—ऐसे मेरे अन्तःकरण में इच्छा हुई है। उस इच्छाके समाधानके लिए यह पुस्तक बनाई है और इसकी पाँच सौ पुस्तक छपाई है।

केवल इतना ही उनका परिचय नहीं है, वास्तविक तो यह है—“उस वस्तुका लाभ वा प्राप्तिकी प्राप्ति होने योग्य थी, वह हमको हुई। यथा—

होनी थी सो हो गई, अब होने की नाहि।

धर्मदास क्षुल्लक कहे, इसी जगतके माँहि ॥

शुक्लकवी प्राकृत, संस्कृत, हिन्दी आदि भाषाओंके तथा सभी अनुयोगोंके अच्छे ज्ञाता थे। संस्कृत और हिन्दी पद्य-रचना पर उनका समान अधिकार था। रस, अलंकार, छन्दशास्त्र, न्यायशास्त्र आदिके ज्ञाता विद्वान् लेखक थे।

इस ग्रन्थमें मुख्य रूपसे आत्माके शब्द स्वभावका वर्णन किया गया है। क्योंकि वही आत्मज्ञान कराने के लिए प्रकट रूपसे दीपकके समान है। आत्मज्ञानके मायने सम्यग्ज्ञान है। सम्यग्ज्ञानको भेद-विज्ञान भी कहा जाता है। भेद-विज्ञान होनेपर आत्मा स्वयं स्वरूपसे उद्भासित हो जाता है। स्व-प्रकाशक होनेसे पर-प्रकाशकत्व सार्थक हो जाता है। अपनी प्रस्तावनामें ग्रन्थकारने कई महत्वपूर्ण बातें कही हैं जिससे सहज ही अनुमान हो जाता है कि यह अपूर्व शास्त्र है। उनके ही शब्दोंमें—“इस ग्रन्थमें केवल स्व-स्वभाव, सम्यग्ज्ञानानुभव सूचक शब्द-वर्णन है। कोई दृष्टान्तमें तर्क करेगा कि—“सूर्यमें प्रकाश कहते आया ?” उसे स्व-सम्यग्ज्ञानानुभव जो इस ग्रन्थका सार है, उसका लाभ नहीं होगा।”

इससे स्पष्ट है कि यह एक आध्यात्मिक शास्त्र है। अध्यात्मकी भाषा लौकिक भाषासे कुछ विलक्षण होती है। जहाँ भाषा सामान्य होती है, वहाँ अर्थ विशिष्ट होता है। कहीं-कहीं शब्द या अर्थमें साकेतिक विशिष्टता झलकती है। जैसा कि आचार्य कुन्दकुन्ददेवने “अष्टपादुड” में वर्णन किया है, ठीक वैसा ही यहाँ लिखते हुए कहते हैं—“जिस अवस्थामें स्व-सम्यग्ज्ञान सोता है, उस अवस्थामें तन-मन-धन बचनाविसे तन्मयी यह जगत्-संसार जागता है तथा जिस अवस्थामें यह जगत्-संसार सोता है, उस अवस्थामें स्व-सम्यग्ज्ञान जागता है—यह विरोध तो अनादि, अचल है और वह तो हमसे, तुमसे, इससे या उससे मिटनेका नहीं है, मिटेगा नहीं और मिटा नहीं था।”

शुक्लकजीने यह पुस्तक केवल जैनोंके लिए ही नहीं, सभी पढ़ने योग्य मनुष्योंके लिए लिखी थी। यद्यपि पूरी पुस्तक गद्यमें है, किन्तु स्थान-स्थानपर दोहे-चौपाईमें भी भावोंको समेट कर प्रकट किया है। कहीं लोगोंको यह भ्रम न हो कि यह पुस्तक तो केवल जैनोंके लिए है। अतः स्पष्ट करते हुए वे लिखते हैं—“यह पुस्तक जैन, विष्णु आदि मन्त्रोंको पढ़ने योग्य है, किसी विष्णुको यह पुस्तक पढ़नेसे भ्रान्ति हो कि यह पुस्तक जैनोंके ही—उससे कहता हूँ कि इस पुस्तककी भूमिकाके प्रथम प्रारम्भमें ही जो मन्त्र नमस्कार है, उसे पढ़कर भ्रान्तिसे भिन्न होता। स्वभावसूचक जैन, विष्णु आदि आचार्योंके रचें हुए संस्कृत काव्यबद्ध, गद्याबद्ध ग्रन्थ अनेक हैं, परन्तु यह भी एक छोटी-सी अपूर्व वस्तु है। जिस प्रकार गुड़ खानेसे मिष्ठताका अनुभव होता है, उसी प्रकार इस पुस्तकको आदिसे अन्त तक पढ़नेमें पूर्णानुभव होगा। बिना देखे, बिना समझे बस्तुको कुछके बदले कुछ समझता है। वह मूर्ख है। जिसे परमात्माका नाम प्रिय है, उसे यह ग्रन्थ अवश्य प्रिय होगा।”

इस ग्रन्थकी प्रमुख विशेषता है—दृष्टान्तोंका प्रमुखतासे प्रयोग। स्थान-स्थानपर प्रत्येक बातको दृष्टान्त के द्वारा समझाया गया है। लिखनेकी शैली ही दृष्टान्तमूलक है। उदाहरणके लिए, जैसे हरे रंगकी मेहुदीमें लाल रंग है परन्तु वह दिखाई देता नहीं, पत्थरमें अग्नि है परन्तु वह दिखाई देती नहीं, दूधमें घी है परन्तु वह दिखाई देता नहीं तथा फूलमें मुग्ध है परन्तु वह (आँसुओं) दिखाई देती नहीं, वैसे ही जगतमें स्व-सम्यग्ज्ञानमयी जगदीश्वर है परन्तु चर्मनेत्र द्वारा वह दिखाई देता नहीं। पर किसीको सद्गुरुके बचनोपदेश द्वारा तथा काललम्बिके पाक द्वारा स्वभाव-सम्यग्ज्ञानसे तन्मय (जगदीश्वर) स्वभाव-सम्यग्ज्ञानानुभवमें दिखाई देता है।”

इस प्रकार एक ही बातको समझानेके लिए विविध दृष्टान्तोंका एक साथ दृष्टान्त-मालाके रूपमें प्रयोग किया गया है। एक उदाहरण है—

“पूर्वकर्मवश वह अन्य वृत्तिमें लग जाय, तब वह स्व-सम्यग्ज्ञानानुभवको भूल भी जाता है, परन्तु जब बाद करे तब साक्षात् स्वानुभवमें आता है। इसी विषयमें तीन दृष्टान्त हैं—(१) जैसे एक बार चन्द्रको देख लेनेके बाद चन्द्रका अनुभव जाता नहीं, (२) एक बार गुड़को खानेके बाद गुड़का अनुभव जाता नहीं, (३) तथा एक बार भोग भोगनेके बाद भोगका अनुभव जाता नहीं।”

स्व-सम्यग्ज्ञानको समझानेके लिए दर्पणका, पेटी तिजोरीमें रखकर भूले हुए रत्नका दृष्टान्त लेकर फिर वे तीन दृष्टान्त दिये गए हैं। प्रत्येक बातको लेकर दृष्टान्तसे प्रारम्भ करता है। जैसे कि—

“जैसे बाजीगर अनेक प्रकारका तमाशा, चेष्टा करता है, परन्तु स्वयं अपने दिलमें जानता है कि मैं जो ये तमाशो, चेष्टाएँ करता हूँ, वँसा मैं मूल स्वभावसे ही नहीं हूँ। “जैसे खड़िया मिट्टी आप स्वयं ही खेत है और परको, भीत आदिको खेत करती है, परन्तु स्वयं भीत आदिसे तन्मय होती नहीं। खेत ही सम्यग्ज्ञान है वह सब संसार आदिको जेतनवत् करके रखता है, परन्तु स्वयं संसार आदिसे तन्मय होता नहीं।”

विद्वान् लेखकने एक बात ही कई प्रकारके दृष्टान्तसे विविध स्थानोंपर समझाया है। पद-पदपर वे अपने सम्यग्ज्ञानके अनुभवको ही सुनाते हैं। लगता है कि कोई अनुभवी निश्छलताके साथ सहज स्नेहवश ही सरल शब्दोंमें अपनी बात सुना रहा है। उनके ही शब्दोंमें—

‘स्व-सम्यग्ज्ञानानुभव सुनो। जैसे कोई पुरुष पानीसे भरे हुए घटमें सूर्यके प्रतिबिम्बको देखकर सन्तुष्ट था, उससे यथार्थ सूर्यके जाननेवाले पुरुषने कहा कि तू ऊपर आकाशमें सूर्य है उसे देख, तब वह पुरुष घटमें सूर्यको देखना छोड़कर ऊपर आकाशमें देखने लगा। तब यथार्थ सूर्यको देखकर उसने अपने अन्तःकरणमें विचार किया कि जैसा सूर्य ऊपर आकाशमें दिखाई देता है, वँसा ही घटमें दिखाई देता है। जैसा यहाँ, वँसा वहाँ तथा जैसा वहाँ, वँसा यहाँ, अथवा न यहाँ, न वहाँ अर्थात् जैसा है, वँसा जहाँका तहाँ, वँसा ही स्व-सम्यग्ज्ञानमयी सूर्य है, वह तो जैसा है वँसा, जहाँका तहाँ स्वानुभव गम्य है। वह जो है, उसे नय, न्याय और शब्दसे तन्मय हो रहे पण्डित उस स्वानुभवगम्य सम्यग्ज्ञानमयी परब्रह्म परमात्माकी अनेक प्रकारसे कल्पना करते हैं, वह वृथा है।’

कहीं-कहीं बहुत ही कम शब्दोंमें हृदयको छूती हुई भावामे भाव प्रकट किए गये हैं। छोटे-छोटे वाक्यों-से रस टपकता हुआ जान पड़ता है। जैसे कि—

‘जैसा बीज वँसा उसका फल।

जैसे जो नेत्रसे देखता है परन्तु नेत्रको नहीं देखता है, वह स्यात् अन्धके समान है : वैसे ही जो ज्ञानसे जानता है परन्तु ज्ञानको नहीं जानता है, वह स्यात् अज्ञानके समान है।’ इसी प्रकार—

‘जैसे सूर्यके प्रकाशमें अन्धकार कहीं है और सूर्यको निकाल लिया जाये तो प्रतिबिम्ब कहीं है ? आत्मज्ञानी जीवके लिये जगत्-संसार मृगजलके समान है, परन्तु सूर्य न हो तो मृगजल कहीं है ? वैसे ही गुरुके उपदेश द्वारा आपमें आपमयी आपको आपमें ही खँच लेनेके बाद आकार कहीं है ? वैसे ही यह जगत्-संसार है सो भ्रम है, भ्रम उड़ गया तो जगत्-संसार कहीं है ?’

कहीं-कहीं दृष्टान्त भी तर्कपूर्ण तथा सरल शब्दोंमें सहज भावसे अभिव्यक्त हुए हैं। जैसे कि—‘जैसे आकाशको धूल-मेघादिक नहीं लगते, वैसे ही स्व-सम्यग्ज्ञानको पाप-पुण्य तथा पाप-पुण्यका फल नहीं लगता।’ इसी प्रकार—

‘जैसे घटके भीतर, बाहर और मध्यमें आकाश है, वह घटको कैसे त्यागे और ग्रहण भी कैसे करे ? वैसे ही इस जगत्-संसारके भीतर, बाहर और मध्यमें स्व-सम्यग्ज्ञान है, वह क्या त्यागे और क्या ग्रहण करे ? तथा—

'जैसे समुद्रके ऊपर कल्लोल उपजती है, विनशाती है, वैसे ही स्व-सम्यग्ज्ञानमयी समुद्रमें वह स्वप्न-समयका जगत् उपजता है और जाग्रत समयका जगत् विनशाता है, जाग्रत समयका जगत् उपजता है और स्वप्न-समयका जगत् विनशाता है ।'

इस प्रकारके दृष्टान्तोंसे सम्पूर्ण ग्रन्थ व्याप्त है । एकके बाद एक-दृष्टान्तोंका ऐसा संग्रह किया है और कहनेकी शैली भी ऐसी है कि पाठक पढ़ते ही विस्मित हो जाता है । ग्रन्थके अन्तमें अकिंचन भावना है और सबसे अन्तमें है—भेद-विज्ञान । भेद-विज्ञानमे पुनः आत्माकी चर्चा की गई है, आत्मज्ञान या सम्यग्ज्ञानको ही आदित्से अन्त तक एक ही शैलीमें निरूपित किया गया है ।

ग्रन्थके अनुवादकी यह विशेषता है कि हमें यह पता नहीं चलता है कि यह भाषा पण्डित फूलचन्द्रजीकी ही या ध्रु० ब्र० धर्मदासजी की है । पण्डितजीने यथास्थान अधिक-से-अधिक ग्रन्थ-लेखकके शब्दोंको ही दुहराया है । शैली भी रूपान्तरणके पश्चात् लेखककी ज्यों-की-त्यों बनी रही है । यह अनुवादकी बहुत बड़ी विशेषता है । भाषा सरल होनेपर भी संस्कृतनिष्ठ है । लेकिन अनुवाद से पण्डितजीके संस्कृतनिष्ठ होनेका आभास नहीं मिलता, बरन् मूल लेखकके संस्कृतनिष्ठ होनेका प्रतिभास होता है । लेखकने यद्यपि ग्रन्थ गद्यमें लिखा है, किन्तु उसकी कवित्व शक्तिका परिचय भी मिल जाता है । संस्कृतमें भी काव्य रचनाका उनका अच्छा ज्ञान था । इसका प्रमाण उनका लिखा हुआ निम्नलिखित श्लोक है—

श्रीसिद्धसेनमुनि-पाद-पयोज-भक्त्या,
देवेन्द्रकीर्ति गुरुवाक्य-सुधारसेन ।
जाता मतिविबुधमण्डनेच्छोः
श्रीधर्मदासमहतो महतो विशुद्धा ॥

विद्वान् लेखकने सभी शास्त्रीय विषयोंको महान् आध्यात्मिक ग्रन्थोंका आधार लेकर ही लिखा है । उदाहरणके लिए "भेदज्ञान-विवरण" का प्रकरण "समयमार" के मंत्र अधिकारकी प्रथम दो गाथाओंकी आत्मख्याति टीकापर आधारित है । लेखकने कई स्थानोंपर "समयमार-कलश" के श्लोक उद्धृत किए हैं । एक स्थानपर श्मश्रुका प्रमाण शब्दोंमें न देकर भावरूपमें ऐसा लिखते हैं—'शास्त्रमें लिखते हैं कि मुनि बार्हस परीषह सहन करता है, तेरह प्रकारका चारित्र्य पालता है, दशलक्षण धर्म पालता है, बारह भावनाओंका चिन्तन करता है और बारह प्रकारके तप तपता है इत्यादि मुनि करता है । अब यहाँ ऐसा विचार आता है कि मुनि तो एक और परीषह बार्हस, चारित्र्य तेरह प्रकारका, दशलक्षण धर्म व एक धर्मके दशलक्षण, बारह तप और बारह भावना इत्यादिक बहुत ? मुनि कुछ और है तथा बार्हस परीषह कुछ और है, बार्हस परीषह-का तथा मुनिका अग्नि-उष्णताके समान व सूर्य-प्रकाशके समान मेल नहीं है । आकाशमें सूर्य है । उसका प्रतिबिम्ब घों-नेलेमें तत्प कड़ाई में पड़ता है । तो भी उस सूर्यके प्रतिबिम्बका नाश होता नहीं ।

काँचके महत्त्वमें कुत्ता अपना ही प्रतिबिम्ब देखकर भों-भों करके मरता है । स्फटिककी भीतमें हाथी अपनी ही प्रतिच्छाया देखकर स्वयं ही भीतसे भिड-भिडाकर अपना दाँत स्वयं तोड़कर दुःखी हुआ ।

इस प्रकार एकके पश्चात् एक कई दृष्टान्त एक साथ एक ही बातको स्पष्ट करनेके लिए दिये गये हैं । इतना ही नहीं इसपर भी यदि किसीको समझमें न आये, तो सम्बन्धित चित्र भी दिए गए हैं । पूरी पुस्तकमें कुल २० चित्र दिए गए हैं । चित्रके नीचे उस विषयका शीर्षक भी दिया गया है । उदाहरणके लिए, पृ० ६३ पर "षट् मतवाले" शीर्षक एक चित्र है । उसके नीचे लेखकको अपनी भाषामें निम्नांकित तीन पंक्तियाँ हैं—
"स्वस्वरूपस्वानुभववाम्य सम्यग्ज्ञानमपि स्वभाववस्तुकी यथार्थ स्वस्वानुभव समज करिके षट् जन्मावधत् ये हैं जैन, शिद, विष्णु, बौद्धादिक षट् मतवाले परस्पर विबाद विरोध करते हैं ।" इसी प्रकार पृ० १२९ पर दो चित्र

मुद्रित हैं जो इस प्रकार हैं—“सिध आपकी छाया कूपमें देव करके आपही अपनास्वरूप भूलि करिके आपही कूपमें पढ़के दुष अनुभव भोग मरता है।”

इसका हिन्दी अनुवाद है—सिंह अपनी छाया कुएँमें देलकर तथा स्वयं अपना स्वरूप भूलकर कुएँमें गिरता है और दुःखी होकर मरता है।

दूसरे चित्रके नीचे लिखा है—“बानर कूभ मैं भूठी बाँधि सो छोड़ता नाहीं जागता है कै कोई भोकू पकड़ लिया।”

इसका अनुवाद है—बन्दरने घड़ेमें मुट्ठी बाँधी है, उसे छोड़ता नहीं और मानता है कि मुझे किसीने पकड़ लिया।

ग्रन्थमें नयके द्वारा आत्मबस्तुका जो वर्णन किया गया है, वह “प्रबचनसार” की तत्त्वप्रदीपिका टीकाके अनुसार है। पं० बनारसीदासकृत “समयसार नाटक” के अनेक उद्धरण दोहा-कवित रूपमें ज्यों-के-त्यों उद्धृत लक्षित होते हैं। इनके अतिरिक्त आचार्यकल्प पं० टोडरमल कृत “मोक्षमार्गप्रकाशक” एवं “त्रिलोकसार”, “द्रव्यसंग्रह”, सर्वार्थसिद्धि तथा समयसार आदि ग्रन्थोंके आधारपर इस ग्रन्थकी रचना परिलक्षित होती है। अतः केवल दृष्टान्तोंका ऊहापोह या आलोचना न कर हम विषयको गम्भीरताका विचार-कर समझनेका प्रयत्न करें, तो निःसन्देह ‘सम्यग्ज्ञान’ पर प्रकाश डालनेवाला यह अत्यन्त महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ सिद्ध होता है। सम्यग्ज्ञानकी महिमा, उसका स्वरूप और प्राप्तिका वर्णन बहुत ही सरल और सुन्दर शब्दोंमें किया गया है। अतः स्वाध्यायियोंको अवश्य पढ़ना चाहिए।



सप्ततिकाप्रकरण : एक अध्ययन

डॉ० देवेन्द्र कुमार शास्त्री, नीमच

श्रद्धेय पण्डित फूलचन्द्रजीका साहित्यिक क्षेत्रकेवल दिगम्बर साहित्य तक ही सीमित नहीं है, बरन् श्वेताम्बरीय साहित्यका भी उनका अध्ययन गहन, मनन पूर्ण तथा तुलनात्मक है। सुप्रसिद्ध विद्वान् पं० सुखलाल संघवीकी प्रेरणासे उन्होंने छठे कर्मग्रन्थका सम्पादन तथा हिन्दी अनुवाद अत्यन्त सफलताके साथ सम्पन्न किया। प्रकाशक बा० दयालचन्द जोहरीने पण्डितजीके सम्बन्धमें अपना अभिप्राय निम्नलिखित शब्दोंमें व्यक्त किया है—

“पं० फूलचन्द्रजी शास्त्री अपने विषयके गम्भीर अभ्यासी है। उन्होंने दिगम्बरीय कर्मशास्त्रोंका तो आकलन किया ही है, परन्तु इसके साथ ही श्वेताम्बरीय कर्मशास्त्रके भी पूर्ण अभ्यासी हैं। अपने इस अनुवादमें उन्होंने अपने चिरकालीन अभ्यासका पूर्ण उपयोग किया है और प्रत्येक दृष्टिसे ग्रन्थको सर्वाङ्ग सम्पूर्ण बनानेका पूर्ण प्रयास किया है।”

इस टीकाकी सबसे बड़ी विशेषता है—विशेषार्थ। यद्यपि विशेषार्थ अर्थ लिखते समय पण्डितजीने श्वेताम्बर आगम-साहित्यके सुप्रसिद्ध टीकाकार मलयगिरिकी टीकाको सम्मूल रखकर लिखा है, फिर भी, इसकी अपनी विशेषता है। कहीं-कहीं पर पं० जयसोम रचित गुजराती टिप्पणिका भी उपयोग किया गया है। इतनेपर भी जहाँ-कहीं विषय स्पष्ट नहीं हुआ है, वहाँ कोष्ठकोंका प्रयोग किया गया है। क्योंकि कर्मशास्त्रका विषय ऐसा जटिल है कि सरलतासे सबको समझमें नहीं आता। अतः सर्वत्र सरल शब्दोंमें स्पष्ट करनेका पूर्ण प्रयत्न किया गया है।

इस टीकाकी दूसरी विशेषता है—टिप्पणियोंका प्रयोग। टिप्पणियाँ दो प्रकारकी हैं— प्रथम वे टिप्पणियाँ हैं जिनमें सम्बन्धित विषयका गाथाओंके साथ साम्य सूचित होता है। दूसरे प्रकारकी टिप्पणियाँ वे हैं जिनमें श्वेताम्बर-दिगम्बर विषयक मत-भेदकी चर्चा की गई है। ये सभी टिप्पणियाँ अत्यन्त उपयोगी हैं। शोध तथा अनुसन्धान करने वाले इस विषयके शोधार्थियोंके लिए इस प्रकारकी सामग्री विशेष रूपसे महत्वपूर्ण है। सभी टिप्पणियाँ हिन्दीमें हैं और सम्बद्ध विषयकी पुष्टिमें आगमके प्रमाण प्रस्तुत किये गये हैं।

ऐसे आलोचनात्मक तथा गम्भीर विषयका सांगोपांग विवेचन थोड़े-से शब्दोंमें प्रस्तुत करना साधारण लेखकका कार्य नहीं हो सकता। इतना ही नहीं, मतभेदसे सम्बन्धित विषयों पर सन्तुलित भावोंमें निष्पक्ष रूपसे यत्र तत्र संकेत या निर्देश करना प्रकाण्ड विद्वान्का ही कार्य हो सकता है। वास्तवमें बिना भेद-भावके अनेक दिगम्बर विद्वानोंने श्वेताम्बर तथा दिगम्बर दोनों तरहके साहित्यकी भरपूर सेवा की है। पं० कलाशचन्द्रजीने सन् १९४० के लगभग पंचम कर्मग्रन्थका हिन्दी अनुवाद किया था और उक्त षष्ठ कर्मग्रन्थका अनुवाद पं० फूलचन्द्रजीने सन् १९४२ में पूर्ण किया। उन दिनों प्रकाशन की व्यवस्था न होनेसे सन् १९४८ से पूर्व प्रकाशित नहीं हो सका। इसका प्रकाशन श्री आत्मानन्द जैन पुस्तक प्रचारक मण्डल, रोशन मुहल्ला, आगरासे किया गया।

इसमें कोई सन्देह नहीं है कि विश्व-साहित्यमें 'कर्मके' सम्बन्धमें जैसा स्वतन्त्र एवं सांगोपांग विचार विवेचन जिनागममें उपलब्ध होता है, वैसा अन्यत्र नहीं है। जैनदर्शन कर्मको स्वतन्त्र रूपसे स्वीकार करता है। यद्यपि भारतीय दर्शन कर्मके अस्तित्वको स्वीकार करते हैं, किन्तु उससे सम्बन्धित विस्तृत तथा स्वतन्त्र वर्णन उनमें नहीं पाया जाता। यह सुनिश्चित है कि तीर्थंकर महावीरकी दिव्यध्वनिते प्रसृत उपदेशोंका संकलन करते समय कर्म विषयक साहित्यकी भी स्वतन्त्र संकलना की गई थी। उनके सम्पूर्ण उपदेश द्वादशांगमें निबद्ध हुए थे। अन्तिम बारहवां अंग बहुत विशाल था। उसके पाँच भेद थे—परिकर्म, सूत्र, प्रथमानुयोग, पूर्वगत और ब्रूल्लका। इनमेंसे पूर्वगतके चौदह भेद थे। इन भेदोंमेंसे आठवेंका नाम कर्मप्रवाद था। कर्म विषयक सम्पूर्ण साहित्य इसीके अन्तर्गत संकलित किया गया था। किन्तु कालके सुदीर्घ अन्तरालमें धारणा-शक्तिके ह्रास होनेके साथ ही शनैः-शनैः कर्म-प्रवादका पूर्ण रूप लोप हो गया। वाचनानी क्रमिक परम्पराके आधार पर केवल अश्रायणीय-पूर्व और ज्ञानप्रवादपूर्वका ही कुछ अंश अवशिष्ट रहा। वर्तमानमें उपलब्ध मूल कर्म-साहित्यको संकलनाका आधार अश्रायणीय और ज्ञानप्रवाद कहा जा सकता है। किन्तु ऐसा निर्णय करते समय बहुत छान-बीनकी आवश्यकता है। पं० फूलचन्द्रजीके शब्दोंमें अश्रायणीय पूर्वकी पाँचवीं वस्तुके चोथे प्रामुतके आधारसे षट्संख्यागम, कर्मप्रकृति, शतक और सप्तशिका इन ग्रन्थोंका संकलन हुआ था। और ज्ञानप्रवाद पूर्वकी दसवीं वस्तुके तीसरे प्रामुतके आधार से कथायत्राभूत का संकलन हुआ था। इनमेंसे कर्मप्रकृति, यह ग्रन्थ श्वेताम्बर परम्परामें माना जाता है। कथायत्राभूत और षट्संख्यागम ये दो दिगम्बर परम्परामें माने जाते हैं तथा कुछ पाठ-भेदके साथ शतक और सप्तशिका ये दो ग्रन्थ दोनों परम्पराओंमें माने जाते हैं। वास्तव में समय ज्यों-ज्यों बीसता

जाता है क्योंकि मान्यता विषयक भेद-परम्पराकी खाई चौड़ी होती जाती है और हम भेद प्रदर्शित करने वाले मान्य ग्रन्थोंको भी छोड़ते जाते हैं। क्योंकि आजकी पीढ़ीको इतना अवकाश नहीं है जो यह निर्णय कर सके कि समीचीन क्या-कौन है ? अतः ऐसी रचनाओंको विनोदित भूलते जाते हैं या भुलाते जा रहे हैं। क्यों न भूलें ? इम उल्लङ्घनमें कौन पड़ना चाहता है ? बौद्धिक विवाद या मतभेदोंका सिरनामा पुराने पण्डितोंके माथे ही था। भले ही पण्डितजी इसके अपवाद रहे हों ? वास्तविकताको कौन जानता हुआ सामने नहीं रखना चाहेगा। कलमके धनी और आगम तथा सिद्धान्तके गृह्यको हृदयंगम करने वाले पण्डितजीने इन सभी तथ्योंका पूर्ण विवरण प्रस्तुत करनेमें किसी प्रकारकी न्यूनता प्रदर्शित नहीं होने दी। इस दृष्टिसे उनकी प्रस्तावना अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है।

लगभग मातृ पृष्ठोंकी प्रस्तावनामें पण्डितजीने जहाँ कर्म-साहित्यकी क्रम-परम्पराका निर्देश किया है, वही "सप्ततिका" संज्ञक अन्य रचनाओंका भी विचार किया गया है। केवल यही नहीं, सप्ततिकाओंमें संकलित विषयका आपने सूक्ष्मता तथा गम्भीरताके साथ विवेचन किया है। उदाहरणके लिए, सप्ततिकाका नाम ७० गाथाओंके आधार पर होने पर भी विभिन्न स्थानोंसे प्रकाशित गाथाओंकी संख्याकी भिन्नता, अन्तर्भाव्य गाथाओंके सम्मिलित हो जानेसे चूणियोंमें गाथाओंकी संख्यासे टीकाओंकी गाथा-संख्याकी भिन्नता परिलक्षित होना, इस सप्ततिकामें उपसमना और क्षणिका की कुछ मुख्य प्रकृतियोंका ही निर्देश होना, किन्तु दिगम्बर-परम्पराकी सप्ततिकामें सम्बन्धित सभी प्रकृतियोंकी संख्याका निर्देश, प्राकृत पंचसंग्रहकी प्राचीनता, दिगम्बर परम्पराके पंचसंग्रहका संकलन सम्भवतः षड्दशके पूर्व ही हो गया था ये कुछ उल्लेख ऐसे तथ्य हैं जिनके आधार पर गोमटसार (जोषकाण्ड, कमकाण्ड) की प्रामाणिकता तथा विषयके सांगोपांग का विवरण दिगम्बर-परम्परा में ही उपलब्ध होता है।

कर्म-भीमासाके अन्तर्गत पण्डितजीने बन्ध होनेके लिए जीव और पुद्गलकी योग्यताको ही मूल रूपमें माना है। जीवमें मिथ्यात्वादि रूप योग्यता संश्लेषपूर्वक ही होती है, इसलिये उसे अनादि माना गया है। किन्तु पुद्गलमें स्निग्ध या रूज गुण रूप योग्यता संश्लेषके बिना भी पाई जाती है, इसलिये वह अनादि और मादि दोनों प्रकारकी मानी गई है। संसार और कर्मका अन्वय-व्यतिरेक सम्बन्ध है। जब तक यह सम्बन्ध है, तब तक जीवके राग-द्वेष रूप परिणाम होते रहते हैं। परिणामोंसे कर्म बंधते हैं। कर्मसे गतियों में जन्म लेना पड़ता है, भव-भ्रमण होता है। संसारी जीवके प्रत्येक समयमें जो परिस्पन्धात्मक क्रिया होती है, वह कर्म कही जाती है। परिस्पन्धात्मक क्रिया सब पदार्थों में नहीं होती। यह क्रिया पुद्गल और संसारी जीवके ही पाई जाती है। जीव की विविध अवस्थाओंके होनेका मुख्य कारण कर्म है। अपने-अपने कर्मके अनुरूप भिन्न-भिन्न अवस्थाएँ होती हैं।

उक्त कर्म-भीमासाके प्रसंगमें पण्डितजीने एक महत्त्वपूर्ण मुद्दा उठाया है कि कर्मकी कार्य-मर्यादा क्या है ? किन्तु अधिकतर विद्वानोंका यह विचार है कि बाह्य सामग्रीकी प्राप्ति भी कर्मसे होती है। इस सम्बन्धमें पण्डितजीने "मोक्षमार्गप्रकाश" तत्त्वार्थराजवार्तिक, पुराणाविका उल्लेख किया है और बताया है कि कर्मके दो भेद हैं—जीवविपाकी और पुद्गलविपाकी। जीवकी विभिन्न अवस्थाओं तथा परिणामोंके होनेमें जो निमित्त होते हैं वे जीवविपाकी कर्म हैं। जिससे विविध प्रकारके शरीर, बचन, मन और स्वलोच्छ्वासको प्राप्ति होती है वे पुद्गलविपाकी कर्म हैं। इन दोनोंमें, से एक भी बाह्य सामग्रीकी प्राप्ति करानेका कार्य नहीं करता है। अतः किसके परिणामसे बाह्य सामग्रीकी प्राप्ति होना मानी जाये ? इसका समाधान करते हुए स्वयं पण्डितजी निष्कर्ष रूप में कहते हैं स्वतन्त्र कर्म-ग्रन्थोंमें भी इन कर्मोंका यही अर्थ किया

गया है। ऐसी हालतमें इन कर्मोंको अनुकूल व प्रतिकूल बाह्य सामग्रीके संयोग-वियोगमें निमित्त मानना उचित नहीं है। वास्तवमें बाह्य सामग्रीकी प्राप्ति अपने-अपने कारणोंसे होती है। इसकी प्राप्तिका कारण कोई कर्म नहीं है।

पण्डितजीने आचार्य वीरसेन स्वामी और आचार्य पूज्यपाद स्वामी दोनोंके मतोंका उल्लेख करते हुए स्पष्ट रूपमें बताया (आज से ४२ वर्ष पूर्व) कि तत्त्वतः बाह्य सामग्रीकी प्राप्ति न तो साता-असाताका फल है और न लाभान्तराय आदिकर्मके फल व क्षयोपशमका फल है; परन्तु बाह्य सामग्री अपने-अपने कारणों से प्राप्त होती है। अपने-अपने कारण क्या है? इनका भी पण्डितजीने उल्लेख किया है। हम सब जानते हैं कि पैसा कमाना हो, तो व्यापार या उद्योगके साधन जुटाना, रकमको व्याज पर लगाना, सेठ-साहुकार तथा व्यापारियोंसे मित्रता स्थापित करना आदि जितने बाह्य साधन हो सकते हैं और उनमेंसे जितने, जो कुछ हम अपना सकते हैं, उन मभी साधनोंसे बाह्य सामग्रीकी प्राप्ति होती है। इस प्रत्यक्ष, लौकिक व्यवहारका अपलप नहीं किया जा सकता। यदि बाहरो सामग्री देने वाले एक मात्र कर्म हों, तो ओरोको तो नहीं पर जैनोंको कम-से-कम हाथ पर हाथ रख कर बैठ जाना चाहिये था; कुछ कमाने-धमानेकी क्या आवश्यकता थी? आगममें व्यवहारकी सर्वथा अवहेलना नहीं है। इसी बातको स्पष्ट करते हुए पण्डितजी आगे लिखते हैं—

‘यद्यपि जैनदर्शन कर्मको मानता है, तो भी वह यावत् कार्यके प्रति उसे निमित्त नहीं मानता। वह जीवकी विविध अवस्थाएँ—शरीर, इन्द्रिय, श्वासोच्छ्वास, वचन और मन-इन्के प्रति कर्मको निमित्त कारण मानता है। उसके मतमें अन्य कार्य अपने-अपने कारणोंसे होते हैं। कर्म उनका कारण नहीं है। उदाहरणार्थ, पुत्र का प्राप्त होना, उसका मर जाना, रोजगारमें नफा-नुकसानका होना, दसरेके द्वारा अपमान या सम्मान किया जाना, अकस्मात् महानका गिर पड़ना, फसलका नष्ट हो जाना, ऋतुका अनुकूल-प्रतिकूल होना, अकाल या सुकालका पड़ना, रास्ता चलते-चलते अपघातका हो जाना, किसीके ऊपर बिजलीका गिरना, अनुकूल व प्रतिकूल विविध प्रकारके सयोगों व वियोगोंका मिलना आदि ऐसे कार्य हैं, जिनका कारण कर्म नहीं है। भ्रम से इन्हें कर्मोंका कार्य समझा जाता है।

वास्तवमें जैनधर्ममें भावकी प्रधानता है, कर्मकी नहीं। अतः विद्वान् लेखकने जो मन्तव्य दिया है, वह जैन आगमोंसे ही उद्धृत है जो मान्य है।

संक्षेपमें, टीकाकी सभी विशेषताओंके साथ ही विवेचन भी अनुसन्धानपूर्ण तथा आगमकी सम्यक् दृष्टिको दर्शाने वाला है। आगमका सही निर्णय ही हमारे जीवनके लिए और धर्म-पालनके लिए उपयोगी रहा है, है और बना रहेगा।



आलापपद्धति : एक समीक्षात्मक अध्ययन

● डॉ० देवेन्द्रकुमार शास्त्री

श्रीमदेवसेनसूरि विरचित "आलापपद्धति" एक महत्त्वपूर्ण संस्कृत गद्यमें लिखित नय-प्ररूपक रचना है। सर्वप्रथम यह रचना सन् १९०५ में सनातन जैन ग्रन्थमालासे प्रथम गुच्छकमें प्रकाशित हुई थी। इसकी भाषा सरल होनेके कारण इसका प्रचार बहुत अधिक हुआ। मूल आलापपद्धति कई बार मुद्रित हो चुकी। इसका एक संस्करण श्री सकल दिगम्बर जैन पंचान, नातेपुते (सोलापुर) से बीर सं० २४६० में प्रकाशित हुआ था। मूलके साथ इसमें हिन्दी अनुवाद भी भावार्थ सहित है। अनुवादक हैं - न्यायवाचस्पति पं० हजारी-लाल न्यायतीर्थ। इसके सम्पादक व संशोधक हैं—पं० फूलचन्द्र सिद्धान्तशास्त्री। अनुवादमें पण्डितजीने कहीं-कहीं परिवर्तन, परिवर्द्धन तथा यथोचित संशोधन किया है। प्रस्तावना पण्डितजीकी लिखी हुई है जो अत्यन्त संक्षिप्त होनेपर भी महत्त्वपूर्ण है। पण्डितजी लिखते हैं—

“बैसे तो जैनधर्म का साहित्यिक भण्डार अपरिमित है और उसमें गुण, पर्याय और स्वभाव आदिका वर्णन करनेवाले कई महत्त्वशाली ग्रन्थ हैं। परन्तु इस ग्रन्थमें जिस पद्धतिके अनुसार विषय-विवेचन किया गया है वह पद्धति निराली और अपूर्व है। इसमें गुण, पर्याय, स्वभाव, उपनय गुणोंकी व्युत्पत्ति, पर्यायकी व्युत्पत्ति, स्वभावोंकी व्युत्पत्ति, स्वभाव और गुणोंमें भेद, पदार्थों को सर्वथा अस्ति आदि एक स्वभाव माननेमें दूषण, नय-दृष्टिसे वस्तु-स्वभाव-वर्णन, प्रमाणका लक्षण, व्युत्पत्ति और उसके भेद, नयका लक्षण, व्युत्पत्ति और उसके भेद, द्रव्याधिक और पर्यायाधिक नयकी तथा उनके भेदों की व्युत्पत्ति और नय तथा उपनयोंके स्वरूपका वर्णन है। इस ग्रन्थकी रचना संस्कृत गद्यमें है, भाषा सरल है। बीच-बीचमें दूसरे ग्रन्थोंके भी श्लोक रूपमें मूल विषयकी पुष्टि करनेवाले प्रमाण उद्धृत किये हैं।

इस ग्रन्थके कर्ता श्री देवसेनसूरि हैं। आलापपद्धतिके सिवाय आपने दर्शनसार, भावसंग्रह, आराधनासार और तत्त्वसार आदि कई महत्त्वपूर्ण ग्रन्थोंकी रचना की है।”

पण्डितजीकी टिप्पणियाँ अत्यन्त महत्त्वपूर्ण हैं। “आलापपद्धति” में निश्चय नयके नौ भेद माने गये हैं—द्रव्याधिक, पर्यायाधिक, नैगम, संग्रह, व्यवहार, ऋजुसूत्र, शब्द, समभिरूढ़, एवंभूत। इसकी टिप्पणीमें आप लिखते हैं—पंचाध्यायीकारने निश्चयनयको एक ही माना है, अनेक नहीं। क्योंकि जो पुरुष एक निश्चयनयको शुद्ध द्रव्याधिक, अशुद्ध द्रव्याधिक आदि रूपसे अनेक और सोदाहरण मानते हैं, वे अज्ञानी, मिथ्यादृष्टि तथा सर्वज्ञकी आज्ञाका उल्लंघन करनेवाले हैं, ऐसा पंचाध्यायीकारने कहा है। इसलिए उन्होंने शुद्ध द्रव्याधिक, अशुद्ध द्रव्याधिक आदि सम्पूर्ण भेदोंको व्यवहारनयमें ही गमित किया है। और उस व्यवहारनयको मिथ्या तथा त्याज्य माना है। केवल एक निश्चयनयको ही यथार्थ और उपादेय माना है।”

इस प्रकारकी टिप्पणियोंके अध्ययनसे यह स्पष्ट हो जाता है कि प्रारम्भसे ही पण्डितजीकी प्रवृत्ति तुलनात्मक अध्ययन की रही है। बड़े नयचक्रकी गाथाओंसे “आलापपद्धति” के सूत्रोंका साम्य स्थान-स्थानपर दर्शाया गया है। यथा—“कर्मापेक्षितो शुद्धद्रव्याधिकः यथा—कर्मापेक्षितमात्र आत्मा।”

इसकी टिप्पणी है—भावे सरायमादी सव्वे जीवमि जो दु जपेदि।

सो हु अशुद्धो उत्तो कम्माणोबाहि सक्किन्वो ॥ नय० २१

कहीं-कहीं पर “आलापपद्धति तथा माहल्ल ष्वल ‘नयचक्र’ में अत्यन्त साम्य है। जैसे कि—उत्पादव्ययगौणत्वेन सत्ताप्राहकः शुद्धद्रव्याधिको यथा—द्रव्यं नित्यम्।

टिप्पणी है—उत्पादवयं गीणं किञ्चा जो गृह्य केवला सत्ता ।

भण्ड सो सुद्वणओ इह सत्तागाहओ समए ॥ नय० गा० १९१

न्यायवाचस्पति पं० हजारीलालका अनुवाद केवल शब्दार्थमात्र नहीं है। प्रत्येक विषयको उन्होंने स्पष्ट किया है। इसके साथ ही पं० फूलचन्द्रजीके टिप्पणोंसे उसमें नवीनता परिलक्षित होने लगी है। उदाहरणके लिए, मनःपर्ययज्ञानके सम्बन्धमें पं० हजारीलालने लिखा था—“द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावकी मर्यादा लिए हुए बिना किसीकी सहायताके जो चिन्तित, अचिन्तित, अधीचिन्तित आदि अनेक भेदरूप दूसरेके मनमें स्थित-रूपी^१ अर्थको स्पष्ट जानता है उसको मनःपर्ययज्ञान^२ कहते हैं। यह ज्ञानरूपी पुद्गल द्रव्यकी सम्पूर्ण पर्यायोंको न जानकर कुछ पर्यायोंको जानता है, इसलिए देश कहलाता है। और जितनी पर्यायोंको जानता है, उतनी पर्यायोंको हीन्द्रिय व मनकी^३ सहायताके बिना ही स्पष्ट रूपसे प्रत्यक्ष जानता है, इसलिए प्रत्यक्ष कहलाता है।” इस पर पण्डितजीकी टिप्पणी है—

इसी प्रकारसे नयके प्रकरणमें अनेक पृष्ठोंपर “तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक” के उद्धरण देकर टिप्पणी लिखे गये हैं। अनुवादमें भी इतना जोड़ा गया दिखता है—“इन प्रकार कालादिकके भेदसे भी पदार्थमें भेद नहीं माननेसे जो दूषण आते हैं, उनका यहाँपर संक्षेपमें ही उल्लेख किया गया है। जिनको इस विषयमें विशेष जाननेकी इच्छा हो वे ‘श्लोकवार्तिक’ को देखें।”

कही-कही इन टिप्पणोंमें विस्तारके भयसे संक्षेपमें सार प्रकट किया गया है जो साधारण पाठकोंके लिए ही नहीं, विद्वानोंके लिए भी महत्त्वपूर्ण है। उदाहरणके लिए, अनुवादमें एक पंक्ति है—“इसके सिवाय इन सातों ही नयोंमेंसे पूर्वपूर्वके नय व्यापक होनेसे कारण रूप तथा प्रतिकूल महाविषय बाले हैं।” इसे स्पष्ट करनेके लिए पण्डितजीने टिप्पणीमें ५-६ पंक्तियाँ लिखकर फिर लिखा है—“साराथा यह है कि सातों नयोंमेंसे नैगमनय केवल कारण रूप है और एवंभूतनय केवल कार्यरूप है। तथा शेष पांच नय पूर्व-पूर्वके नयोंकी अपेक्षासे कार्यरूप और आगे-आगेके नयोंकी अपेक्षासे कारण रूप है।”

प्रमेयका लक्षण है—प्रमाणेन स्वपरस्वरूपपरिच्छेद्यं प्रमेयम्। इसका टिप्पणी है—१. “प्रमाणेन स्वपरस्वरूपपरिच्छेदकेन परिच्छेद्यं प्रमेयं”, ऐसा पाठ होता तो बहुत अच्छा था। इस प्रकारसे कई पाठ सुझाये गये हैं। टिप्पणियोंमें यथास्थान पाठोंका उल्लेख किया गया है।

१. मनःपर्ययज्ञानरूपी द्रव्यके सम्बन्धसे संसारी जीवको भी जानता है।
२. “परकीयमनसि व्यवस्थितोऽर्थः मनः तत् पर्यति गच्छति जानातीति मनःपर्ययः” अर्थात् दूसरेके मनमें स्थित अर्थको मन कहते हैं। और उस मनको जो जानता है उसको मनःपर्ययज्ञान कहते हैं।

३. पंचाध्यायीकार ने मनःपर्ययज्ञानमें भी मनकी सहायता मान करके मनःपर्ययज्ञान मनकी सहायतासे उत्पन्न होता है, इसलिए देश कहलाता है। और क्षेत्र इन्द्रियोंकी सहायतासे उत्पन्न नहीं होता है, इसलिए प्रत्यक्ष कहलाता है ऐसा माना है। मनःपर्ययज्ञानके अन्य दो भेद हैं—प्रतिपाती, अप्रतिपाती। प्रतिपाती उपसमन्वेषीकी अपेक्षा कहा गया है। अप्रतिपाती मनःपर्ययज्ञान क्षपकश्रेणीकी अपेक्षा कहा गया है। इसी प्रकार—“किसी-किसीने अतीतवर्तमान, वर्तमानातीत, अनागतवर्तमान, वर्तमानानागत, अनागतातीत और अतीतानागत इस तरह नैगमनयके छह भेद माने हैं, परन्तु ये सब भेद नैगमनयके भूत, भावि आदि उच्च तीनों भेदोंमें ही गभित हो जाते हैं। श्लोकवार्तिककारने द्रव्यनैगम पर्यायनैगम आदि रूपसे नैगमनयके ९ भेद माने हैं।”

उक्त ग्रन्थका अनुवाद भी बहुत सरल तथा सुन्दर हुआ है। शुद्ध स्वभाव और अशुद्ध स्वभावकी व्युत्पत्ति की गई है—शुद्ध केवलभावमशुद्ध तस्यापि विपरीतम्। इसका अर्थ किया गया है—केवल भावको अर्थात् परका जिसमें कुछ भी सम्बन्ध नहीं है ऐसे भावको शुद्ध स्वभाव कहते हैं। और शुद्ध स्वभावसे विपरीत भावको अशुद्ध स्वभाव कहते हैं।

भावार्थ—शुद्ध भावोंकी अपेक्षासे द्रव्य शुद्ध स्वभाववाला और अशुद्ध भावोंकी अपेक्षासे द्रव्य अशुद्ध स्वभाववाला कहलाता है।

“लक्षण” का अर्थ गुण किया गया है। टिप्पणमें इसका स्पष्टीकरण है—यहाँ पर “लक्षण” शब्दसे गुणका ग्रहण किया गया है, क्योंकि लक्षण, शक्ति, धर्म, स्वभाव, गुण और विशेष आदि ये सब शब्द एक गुण रूप अर्थके ही वाचक हैं अर्थात् गुणके नाम हैं। पंचाध्यायीमें भी कहा है—

शक्तिर्लक्ष्म विशेषो धर्मो रूपं गुणः स्वभावश्च।

प्रकृतिः शीलं चाकृतिकेकार्थवाचका अमी शब्दाः ॥४८॥

संक्षेपमें, शास्त्राकार १३९ पृष्ठोंमें मुद्रित उक्त ग्रन्थ नयोंको समझनेके लिए एक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है। अनुवादकी दृष्टिसे यह एक सफल रचना है। अनुवाद करनेवालोंकी इस प्रकारके ग्रन्थोंको सामने रखकर आदर्श मानककी अवधारणा निर्धारित करनी चाहिए। इससे सरलतया भाषान्तरणका रहस्य बुद्धिगम्य हो सकता है।



